

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM XCVIII ZA ROK 2014

„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
- 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 XCVIII
ZA ROK 2014

PTL
1895

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK
POZNAŃ–WARSZAWA–WROCŁAW 2014

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, [Czesław Robotycki], Alexandra Schwell (Wiedeń)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – Danuta Penkala-Gawęcka
Zastępca redaktora naczelnego – Jacek Bednarski
Sekretarz 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:

Janusz Barański, Marcin Brocki, Agnieszka Chwieduk, Piotr Dahlig,
Małgorzata Głowacka-Grajper, Anna Horolets, Jan Kajfosz, Agnieszka Kampka,
Grażyna Ewa Karpińska, Damian Kasprzyk, Inga Kuźma, Anna Kwaśniewska,
Izabela Lewandowska, Katarzyna Linda, Wojciech Lipiński, Noemi Modnicka,
Michał Mokrzan, Bożena Muszkalska, Adam Pomieciński, Małgorzata Rajtar,
Katarzyna Smyk, Marta Songin-Mokrzan, Magdalena Śniadecka-Kotarska,
Stanisława Trebunia-Staszal, Anna Wieczorkiewicz

Tłumaczenie spisu treści i korekta językowa streszczeń:
Zbigniew Nadstoga

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2014

ISSN 0076-1435

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego
i wydana we współpracy z Uniwersytetem Wrocławskim

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2014

ADMINISTRACJA: 50-382 WROCŁAW, UL. SZCZYTNIKA 11

TEL. (71) 321-16-10, FAX (71) 321-16-14

e-mail: ptl@ptl.info.pl

<http://www.ptl.info.pl>

REDAKCJA: 61-809 POZNAŃ, UL. ŚW. MARCIN 78

TEL. (61) 829 48 25, FAX (61) 829 47 10

e-mail: danagaw@amu.edu.pl; jbed@amu.edu.pl; malraj@amu.edu.pl

http://www.ptl.info.pl/?page_id=112

DRUK: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-Druk w Wągrowcu

SPIS TREŚCI

I. W DWUSETNĄ ROCZNICĘ URODZIN OSKARA KOLBERGA (red. Anna Weronika Brzezińska)

Anna Weronika Brzezińska, Wprowadzenie. 13

ARTYKUŁY

Katarzyna Waszczyńska, Metody pracy, zasady i praktyka podziału regionalnego
w monografiach Oskara Kolberga 17
Piotr Grochowski, Violetta Wróblewska, Materiały Kolbergowskie a me-
tologia badań folklorystycznych 41
Weronika Grozdew-Kołacińska, Myśli i dzieło Oskara Kolberga jako inspiracja
dla współczesnego etnomuzykologa 63
Anna Weronika Brzezińska, Recepcja spuścizny Kolbergowskiej i kierunki jej
upowszechniania. 81

KOMUNIKATY „KOLBERGOWSKIE”

Ewa Antyborzec, Edycja suplementów do *Ludu* Oskara Kolberga 103
Ewa Antyborzec, Łukasz Smoluch, Kolberg multimedialny. Między technologią
a prawdą etnograficzną 109

II. ARTYKUŁY

Michał Mokrzan, W stronę retorycznej teorii kultury. O założeniach teoretyczno-
-metodologicznych antropologii retorycznej 113
Małgorzata Rajtar, Zwrot etyczny i nowa antropologia moralności 137
Filip Wróblewski, Uwagi o fetyszyzacji empatii jako kategorii poznania
antropologicznego 157
Natalia Bloch, Przegrzanie autentycznością. Pomędzy swojskością a obcością
w wielozmysłowym doświadczeniu Indii przez turystów trampingowych. 181

Zbigniew Szmyt, Autochtonizacja postsocjalistycznego miasta. Przykład Ułan Ude . . .	205
Agnieszka Radziwiłowiczówna, Subkultura gangsterska w meksykańskiej społeczności transnarodowej jako przykład transferu społecznego	229
Nicole Dołowy-Rybińska, Młodzi Kaszubi i język – dylematy mikropolityki językowej	253
Maria Małanicz-Przybylska, Góralskie muzyczki i muzykantki – kobiety w kulturze muzycznej współczesnego Skalnego Podhala	277

III. POGLĄDY I OPINIE

Andrzej Zaporowski, Różne oblicza współczesności.	299
---	-----

IV. KOMUNIKATY

Anna Szyfer, Współczesne elementarze gwary/języka regionalnego.	309
Rafał Rukat, Katolicki etnograf w staroobrzędowej cerkwi. Antropologiczne badania nad doświadczeniem religijnym z perspektywy ucieleśnienia	321

V. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

Anna Szyfer, „Musi pani patrzeć, słuchać i rozumieć”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza	331
--	-----

VI. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

John L. Comaroff, Jean Comaroff (red.), <i>Etniczność sp. z o.o.</i> , przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011 (<i>Kamila Węglarska</i>)	343
Wojciech Dohnal, <i>Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej</i> , Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2013 (<i>Anna Malewska-Szałygin</i>)	346
Christopher Vaughan, Mareike Schomerus, Lotje De Vries (eds.), <i>The Borderlands of South Sudan. Authority and Identity in Contemporary and Historical Perspectives</i> , New York: Palgrave Macmillan 2013 (<i>Maciej Kurcz</i>)	349
Peregrine Horden, Elisabeth Hsu (eds.), <i>The Body in Balance: Humoral Medicine in Practice</i> , New York, Oxford: Berghahn Books 2013 (<i>Danuta Penkala-Gawęcka</i>)	353
Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztandara (red.), <i>Głód. Skojarzenia, metafory, refleksje...</i> , Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2014 (<i>Magdalena Brandt</i>)	357
Inga Kuźma (red.), <i>Tematy trudne. Sytuacje badawcze</i> , Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013 (<i>Filip Wróblewski</i>)	362
Anna Witeska-Młynarczyk, <i>Evoking Polish Memory. State, Self and the Communist Past in Transition</i> , Frankfurt am Main: Peter Lang 2014 (<i>Izabella Main</i>)	365

Piotr Cichocki, <i>Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa</i> , Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012 (Sławomir Sikora)	368
Agnieszka Kościańska, <i>Pleć, przyjemność i przemoc. Kształtowanie wiedzy eksperckiej o seksualności w Polsce</i> , Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014 (Waldemar Kuligowski)	372
Magdalena Radkowska-Walkowicz, <i>Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej</i> , Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2013 (Anna Witeska-Młynarczyk)	375
Kamila Baraniecka-Olszewska, <i>Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce</i> , Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2013 (Dorota Hall)	378
Nikola F. Pavković, <i>Studije i ogledi iz pravne etnologije</i> , ur. M. Niškanović, Beograd: Srpski genealoški centar 2014 (Joanna Rękas)	382
Irina Utenkova-Šalapak, <i>Nasledie Oskara Kol'berga v istorii slavánskoj ètomuzykologii. K 200-letiu so dná roždeniá</i> , Sankt-Peterburg: Severnaá zvezda 2014 (Zbigniew Jasiewicz)	385
Agata Skrukwa, <i>Oskar Kolberg. 1814-1890</i> , Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca 2014 (Filip Wróblewski)	388
Magdalena Lica-Kaczan, Grzegorz Piaskowski (red.), <i>Humorem malowany świat Stanisława Koguciuka. Stanisław Koguciuk's humor-painted world</i> , Płock: Muzeum Mazowieckie 2013 (Aleksandra Jarysz)	391

VII. KRONIKA

90. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Lublin, 19 września 2014 (Michał Mokrzan)	395
Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od września 2013 do sierpnia 2014 (Jerzy Adamczewski)	401
Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Gdańsk, 24 maja 2013 (Irena Kabat)	408
Słowa dla Mistrza. Jubileusz profesora Aleksandra Posern-Zielińskiego (Tarzycjusz Buliński, Mariusz Kairski)	412
Międzynarodowa konferencja „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie”, Poznań, 22-23 maja 2014 (Ewa Antyborzec, przy współpracy Anny Drożdż, Aleksandry Paprot i Macieja Prochaski)	417
VIII Międzyuczelniana konferencja antropologiczna „Teren w ścisłym tego słowa znaczeniu”. „Lokalność – teoria i praktyka”, Poznań, 27-28 marca 2014 (Aleksandra Paprot)	421

VIII. IN MEMORIAM

Czesław Robotycki (1944-2014) (Jan Świąch)	425
Zbigniew Toroński (1931-2014) (Aneta Skibińska)	431
Noty o autorach artykułów	437
Informacje dla autorów	441

CONTENTS

I. ON THE BICENTENNIAL ANNIVERSARY OF OSKAR KOLBERG'S BIRTH
(edited by Anna Weronika Brzezińska)

Anna Weronika Brzezińska, Introduction 13

ARTICLES

- Katarzyna Waszczyńska, Methods, guidelines and practice of regional division in Oskar Kolberg's monographs 17
- Piotr Grochowski, Violetta Wróblewska, Kolberg's works and methodology of folklore research 41
- Weronika Grozdew-Kołacińska, Oskar Kolberg's ideas and work as the inspiration for the modern ethnomusicologist 63
- Anna Weronika Brzezińska, Kolberg's heritage reception and directions of its popularization 81

REPORTS

- Ewa Antyborzec, Edition of the supplements to Oskar Kolberg's *Lud* 103
- Ewa Antyborzec, Łukasz Smoluch, Multimedial Kolberg. Between technology and ethnographic truth. 109

II. ARTICLES

- Michał Mokrzan, Toward a rhetorical theory of culture. On theoretical and methodological assumptions of rhetorical anthropology 113
- Małgorzata Rajtar, An ethical turn and the new anthropology of morality. 137
- Filip Wróblewski, Remarks about the fetishization of empathy as the category of anthropological cognition 157
- Natalia Bloch, Overheating with authenticity. Between familiarity and otherness in multisensory experiencing of India by tramping tourists. 181
- Zbigniew Szmyt, Indigenization of a postsocialist city. The example of Ulan Ude 205
- Agnieszka Radziwinowiczówna, Gang subculture in a Mexican transnational community as an example of social remittance. 229
- Nicole Dołowy-Rybińska, Young Kashubs and their language – dilemmas of language micropolitics 253

Maria Małanicz-Przybylska, Female musicians in the music culture of contemporary Skalne Podhale region	277
--	-----

III. VIEWS AND OPINIONS

Andrzej Zaporowski, Various faces of the contemporary.	299
--	-----

IV. REPORTS

Anna Szyfer, Modern primers of regional dialects/languages.	309
Rafał Rukat, A Catholic ethnographer in the Old Believers Orthodox Church. An anthropological study of religious experience from the perspective of embodiment.	321

V. INTERVIEWS AND RECOLLECTIONS

Anna Szyfer, „You must look, listen and understand”. Answers to Zbigniew Jasiewicz’s questions	331
--	-----

VI. REVIEWS AND REVIEW NOTES

John L. Comaroff, Jean Comaroff (eds.), <i>Etniczność sp. z o.o.</i> [<i>Ethnicity, Inc.</i>], translated by W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011 (<i>Kamila Węglarska</i>)	343
Wojciech Dohnal, <i>Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej</i> [From primary politics to postpolitics. On the history of Anglo-Saxon political anthropology], Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2013 (<i>Anna Malewska-Szałygin</i>)	346
Christopher Vaughan, Mareike Schomerus, Lotje De Vries (eds.), <i>The Borderlands of South Sudan. Authority and Identity in Contemporary and Historical Perspectives</i> , New York: Palgrave Macmillan 2013 (<i>Maciej Kurcz</i>)	349
Peregrine Horden, Elisabeth Hsu (eds.), <i>The Body in Balance: Humoral Medicine in Practice</i> , New York, Oxford: Berghahn Books 2013 (<i>Danuta Penkala-Gawęcka</i>)	353
Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztandara (eds.), <i>Głód. Skojarzenia, metafory, refleksje...</i> [Hunger. Associations, metaphors, reflections...], Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2014 (<i>Magdalena Brandt</i>)	357
Inga Kuźma (ed.), <i>Tematy trudne. Sytuacje badawcze</i> [Difficult topics. Research situations], Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013 (<i>Filip Wróblewski</i>)	362
Anna Witeska-Młynarczyk, <i>Evoking Polish Memory. State, Self and the Communist Past in Transition</i> , Frankfurt am Main: Peter Lang 2014 (<i>Izabella Main</i>)	365
Piotr Cichocki, <i>Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa</i> [A network of friends. A social network through the eyes of an ethnographer], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012 (<i>Ślawomir Sikora</i>)	368

Agnieszka Kościańska, <i>Płeć, przyjemność i przemoc. Kształtowanie wiedzy eksperckiej o seksualności w Polsce</i> [Sex, pleasure and violence. Developing expert knowledge on sexuality in Poland], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014 (Waldemar Kuligowski)	372
Magdalena Radkowska-Walkowicz, <i>Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej</i> [In vitro experience. Infertility and new reproduction technologies in anthropological perspective], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2013 (Anna Witeska-Młynarczyk)	375
Kamila Baraniecka-Olszewska, <i>Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce</i> [Crucified ones. Modern mystery plays of the Passion in Poland], Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2013 (Dorota Hall)	378
Nikola F. Pavković, <i>Studije i ogledi iz pravne etnologije</i> , ur. M. Niškanović, Beograd: Srpski genealoški centar 2014 (Joanna Rękas).	382
Irina Utenkova-Šalapak, <i>Nasledie Oskara Kol'berga v istorii slavânskoj ètnomuzykologii. K 200-letiu so dnâ roždeniâ</i> , Sankt-Peterburg: Severnaâ zvezda 2014 (Zbigniew Jasiewicz)	385
Agata Skrukwa, <i>Oskar Kolberg. 1814-1890</i> , Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca 2014 (Filip Wróblewski)	388
Magdalena Lica-Kaczan, Grzegorz Piaskowski (eds.), <i>Humorem malowany świat Stanisława Koguciuka. Stanisław Koguciuk's humor-painted world</i> , Płock: Muzeum Mazowieckie 2013 (Aleksandra Jarysz)	391

VII. CHRONICLE

90 th General Meeting of Delegates to the Polish Ethnological Society, Lublin, 19 September 2014 (Michał Mokrzan)	395
Report on the work of the Main Board of the Polish Ethnological Society for the period from September 2013 to August 2014 (Jerzy Adamczewski)	401
Plenary meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences, Gdańsk, 24 May 2013 (Irena Kabat).	408
Words for the Master. Jubilee of Professor Aleksander Posern-Zieliński (Tarzycjusz Buliński, Mariusz Kairski).	412
International conference „Oskar Kolberg's work as national and European heritage”, Poznań, 22-23 May 2014 (Ewa Antyborzec, in collaboration with Anna Drożdż, Aleksandra Paprot and Maciej Prochaska).	417
8 th Inter-university anthropological conference „Field in the strict sense of the term”. „Locality – theory and practice”, Poznań, 27-28 March 2014 (Aleksandra Paprot).	421

VIII. IN MEMORIAM

Czesław Robotycki (1944-2014) (Jan Świąch)	425
Zbigniew Toroński (1931-2014) (Aneta Skibińska)	431
Notes on the authors of articles	437
Information for authors.	441

I. W DWUSETNĄ ROCZNICĘ URODZIN OSKARA KOLBERGA

WPROWADZENIE

W roku 2014 mija 200 lat od dnia narodzin Oskara Kolberga, badacza, którego prace wywarły znaczący wpływ na rozwój takich dyscyplin naukowych, jak etnologia, folklorystyka i muzykologia. Z wykształcenia był on muzykiem i kompozytorem, i to właśnie muzycznym pasjom zawdzięczał początki swoich zainteresowań ludem i jego kulturą. Pierwszy wyjazd terenowy, którego celem było zanotowanie pieśni ludowych, odbył do Czerska – był to moment przełomowy dla jego pracy.

Życie Kolberga przypadło na okres, kiedy zaczęły się konstituować i rozwijać nauki społeczne i historyczne, intensywnie działały liczne towarzystwa naukowe podejmujące inicjatywy związane z dokumentowaniem i utrwalaniem dorobku wielu grup regionalnych. Żaden jednak z ówczesnych badaczy nie podjął się tego, co Kolberg – zebrania ogromnego materiału badawczego z terenów przedrozbiorowej Rzeczypospolitej i jego opracowania w formie monografii regionalnych. Nie był to wysiłek tylko jednego badacza. Potrafił Kolberg zbudować sieć kontaktów, dzięki którym mógł łatwiej organizować swoje wyprawy terenowe, dysponować bardzo obszernym materiałem zebrany samodzielnie, jak i przekazany mu przez współpracowników oraz finansować wydawanie kolejnych tomów monograficznych. W jego ogromnej spuściźnie znajdują się zapisy nutowe kilku tysięcy melodii, które badacz notował ze słuchu. Znaleźć można notatki terenowe, opisy życia codziennego i odświętnego, rysunki wykonane przez niego samego i przez jego współpracowników, przedstawiające między innymi plany wsi czy detale architektoniczne. Zebrany materiał, posegregowany i uporządkowany tematycznie, opatrzony komentarzami pochodzącymi z literatury, zestawiony został przez niego w tak zwane monografie regionalne. Za życia badacza ukazało się ponad 30 tomów, krótko po śmierci wydano ich zaledwie kilka. Na pełne wydanie wszystkich materiałów Kolbergowskich trzeba

było czekać aż do lat 60. XX wieku. Wtedy to jego dzieło uznano za Pomnik Tysiąclecia Państwa Polskiego. Do roku 2014 ukazało się 86 tomów w serii Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga, ze starannym opracowaniem źródłowym, indeksami oraz wstępami naukowymi. W roku, w którym mija 200 lat od urodzin Kolberga, nadal nie został wydany cały zebrany przezeń materiał, co świadczy o ogromie jego przedsięwzięcia badawczego.

Obecnie nad wydaniem całości spuścizny Kolbergowskiej czuwa Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu, natomiast pamięć o badaczu, jego rodzinie i epoce, w której żył, szczególnie podtrzymuje Muzeum Oskara Kolberga w Przysusze (Oddział Muzeum Wsi Radomskiej). Tym dwóm placówkom zawdzięczamy to, że o Kolbergu nie zapomniano, i że do dziś zachowało się tak wiele pamiątek z nim związanych. Podejmowane przez obie instytucje działania kierowane są do różnych środowisk – naukowych, związanych z edukacją oraz z upowszechnianiem dorobku Kolbergowskiego. Ukoronowaniem dotychczasowych wysiłków mających na celu jak najszersze upowszechnienie spuścizny badacza było ogłoszenie przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej roku 2014 Rokiem Oskara Kolberga. Tym samym doceniono nie tylko postać badacza, ale i jego postawę, którą cechowało zainteresowanie tym wszystkim, co wpływa na kształtowanie się naszej tożsamości i świadomości przynależności do grup lokalnych, regionalnych i narodowych. Głównym koordynatorem obchodów Roku Kolberga został Instytut Muzyki i Tańca, instytucja podległa Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Przez cały rok zorganizowano setki działań edukacyjnych, artystycznych i naukowych, których bohaterem był Kolberg i jego dzieło, a także ci, którzy podobnie jak on zajmowali się i nadal zajmują badaniem i popularyzowaniem dorobku kulturowego badanych przez siebie społeczności.

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, będące współorganizatorem obchodów Roku Kolberga, oraz czasopismo „Lud” także podjęły inicjatywę, której celem było znalezienie odpowiedzi na pytanie: kim dla współczesnych badaczy jest Oskar Kolberg oraz w jaki sposób współcześnie można odczytywać jego dzieło? To pytanie zostało postawione przedstawicielom trzech dyscyplin – etnologii, folklorystyki i muzykologii. Zaproszenie do napisania tekstów przyjęły osoby odwołujące się w swojej własnej twórczości do spuścizny Kolbergowskiej.

Cykl tekstów otwiera artykuł autorstwa Katarzyny Waszczyńskiej, która stara się dokonać rekonstrukcji Kolbergowskich metod pracy, sposobów zbierania i porządkowania materiału w układzie monografii regionalnych. Autorka zarysowuje tło epoki, zastanawia się, co wpłynęło na kształtowanie się metod pracy Kolberga. Interesująco rozważa kwestię podziału regionalnego, która do dziś wzbudza wiele dyskusji i kontrowersji w środowiskach badaczy. Zastanawia się także nad przydatnością dzieła Kolberga dzisiaj, nad zagadnieniem czytelności tego materiału, jak się okazuje – skomplikowanego i dość trudnego dla współczesnego czytelnika.

Rozważania natury metodologicznej kontynuują Violetta Wróblewska i Piotr Grochowski, folklorystyści związani z nurtem antropologicznym. W swoim artykule stawiają tezę, iż materiały Kolbergowskie stanowią rodzaj „obciążenia” dla współczesnych badaczy. Jest to spuścizna cenna, jednak przysparzająca wielu problemów teoretycznych i metodologicznych, głównie ze względu na jej ogrom i różnorodność. Wpłynęło to na rozwój folklorystyki, zbliżając ją bardziej do nurtu badań filologicznych, które odwołują się raczej do źródeł zastanych niż angażują w badania etnograficzne. Autorzy, analizując metody zbierania materiałów przez Kolberga oraz zgromadzone zasoby, dochodzą do wniosku, że zdecydowanie przeważają w nich materiały filologiczne (teksty) oraz muzykologiczne (zapisy nutowe). Ma to z kolei wpływ na współczesną recepcję jego dzieła.

Nad poszukiwaniami muzykologicznymi i muzycznymi nawiązującymi do dzieła Kolberga zastanawia się w swoim tekście Weronika Grozdek-Kołaćńska. Zwraca uwagę na fakt, iż był on prekursorem badań etnomuzykologicznych, mocno zainteresowanych kontekstami, w jakich muzyka jest tworzona i wykonywana. Autorka, poruszając problemy, z jakimi współcześnie mierzą się etnomuzykolodzy, wskazuje na różne aspekty aktualności myśli i dzieła Kolberga.

Kontynuacją rozważań na temat współczesnej znajomości i wykorzystania dzieła Kolberga w różnych dziedzinach nauki jest artykuł mojego autorstwa, dotyczący recepcji i sposobów upowszechniania spuścizny Kolbergowskiej. Głównym powodem takiego sformułowania tematu były refleksje towarzyszące mi przy pisaniu projektu programu Kolberg 2014 – Promesa, na zlecenie Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Moje główne pytanie badawcze dotyczyło faktycznego stopnia znajomości spuścizny Kolberga. Interesowało mnie także to, jakie są kierunki upowszechniania jego dzieła oraz jakie środowiska podejmują tego typu działania.

Ważnym uzupełnieniem niniejszej części tematycznej są dwa komunikaty przygotowane przez Ewę Antyborzec i Łukasza Smolucha, pracowników Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu. W pierwszym tekście Ewa Antyborzec prezentuje i tłumaczy ideę wydawania tak zwanych tomów suplementowych, z których każdy opatrzony jest specjalistycznym wstępem naukowym. Największą zaletą tego przedsięwzięcia jest prezentowanie materiałów dotąd nieopublikowanych, które z różnych powodów nie znalazły się w już wydanych tomach. Daje to możliwość zapoznania się z materiałami dotychczas nieznanymi, które stanowią przecież bezcenne świadectwo minionych epok. Drugi tekst, współautorski, pokazuje spuściznę Kolbergowską w zupełnie nowym kontekście. Omawia przygotowany we współpracy z Instytutem Muzyki i Tańca oraz Narodowym Instytutem Fryderyka Chopina multimedialny przewodnik, który nie tylko wykorzystuje najnowsze technologie, ale przede wszystkim popularyzuje wiedzę o Kolbergu, jego współpracownikach i miejscach, z którymi był związany. Przewodnik uzupełniony jest o archiwalne nagrania muzyczne pochodzące ze zbiorów Instytutu Sztuki PAN.

Mam nadzieję, że podjęte w Roku Kolberga działania przyczynią się do przypomnienia i nowego poznania Oskara Kolberga, badacza, dzięki któremu możemy poznawać XIX-wieczny świat kultur tradycyjnych. A to z kolei pomoże nam, współczesnym, doceniać dorobek i wysiłki społeczności lokalnych i regionalnych w zakresie podtrzymywania i formowania tożsamości kulturowej. Nowe odczytanie Kolberga jest potrzebne zarówno naukowcom, jak i praktykom, tak by mogli oni kontynuować jego dzieło w zakresie dokumentowania różnorodnych przejawów życia codziennego.

Anna Weronika Brzezińska

ARTYKUŁY

KATARZYNA WASZCZYŃSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

METODY PRACY, ZASADY I PRAKTYKA PODZIAŁU REGIONALNEGO W MONOGRAFIACH OSKARA KOLBERGA

Sto lat temu, w setną rocznicę urodzin Oskara Kolberga, Stanisław Lam pisał:

długie lata upłyną, setka pracowników zasiądzie do odtwarzania przeszłych dziejów, zmieni się niejedno, obalone czy to sądem nowym, czy odkryciem niezwykłym, fundamenta tylko złożone przez Kolberga niewzruszone zostaną, bo kładł je pracownik światły i rozumny, człowiek prawdziwej wiedzy i gruntownych studiów (Lam 1914b: 134).

Można powiedzieć, że spełnia się ta przepowiednia. Dowodem jej prawdziwości są refleksje i opracowania towarzyszące kolejnym rocznicom związanym z Oskarem Kolbergiem, w których przedstawia się badacza i autora wielotomowych dzieł: *Lud* oraz *Obrazy etnograficzne* w różnych ujęciach i zestawieniach porównawczych, często tematycznych¹. Nie inaczej jest i tym razem, w 200-lecie urodzin Kolberga, gdy kolejne pokolenie badaczy stara się na nowo odczytać jego dzieła i przybliżyć współczesnym.

¹ Przykładem mogą być liczne artykuły publikowane w 1914 r. w takich pismach, jak „Ziemia. Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany”, „Zorza” czy „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki”, a także numer tematyczny czasopisma „Lud” 1955, 42: 1; wydanie *Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga*, zapoczątkowane w latach 1961-1964 reprintedem 36 tomów pierwodruku z lat 1857-1907 (Linnette 1991: 6) oraz ułożenie programu edycji, w którym do wydanych już monografii będą dodane tomy suplementowe (pisze o tym Ewa Antyborzec w artykule zamieszczonym w niniejszym tomie „Ludu”).

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja Kolbergowskich metod pracy, ich analiza oraz refleksja nad ich współczesną recepcją. Metody te dotyczą zbierania i porządkowania materiału, w tym zaproponowanego podziału regionalnego.

Informacje wprowadzające

Początki zainteresowań ludoznawczych Oskara Kolberga przypadają na 1839 rok i dotyczą twórczości muzycznej mieszkańców wsi z okolic Wilanowa koło Warszawy. W późniejszych latach zbiory były sukcesywnie uzupełniane o kolejne pieśni i melodie² i zostały opublikowane w 1857 roku w pracy *Pieśni ludu polskiego*. Zastosowany w niej podział tematyczny ukazał jednak „pewne niedogodności, bo nie dozwolił w massie nagromadzonych różnorodnych materyjałów, dopatrzeć i wyróżnić szczegółów prowincjonalnych” (Kolberg 1962a: 5) oraz nie uwzględniał kontekstu, w którym te utwory były wykonywane. Dostrzegając te braki, Kolberg zdecydował się zmienić sposób prezentacji: do zbioru pieśni i melodii dodał przykłady innej twórczości ustnej oraz wprowadził charakterystykę danej społeczności. Tym samym postawił przed sobą nowy cel: nakreślenie ogólnego obrazu etnograficznego kraju³, a nie tylko charakteru muzyki ludowej. Realizację tego celu rozpoczął opracowaniem *Sandomierskie*, wydanym w 1865 roku, którym też otwiera wielotomowe dzieło zatytułowane *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Od 1865 do 1890 roku (roku śmierci Kolberga) udało się opublikować, poza wspomnianym tomem, także: *Kujawy* (2 t.⁴), *Krakowskie* (4 t.), *Wielkie Księstwo Poznańskie* (7 t.), *Lubelskie* (2 t.), *Kieleckie* (2 t.), *Radomskie* (2 t.), *Łęczyckie*, *Kaliskie* (po 1 t.). Równoległe z nimi (począwszy od 1882 r.) ukazywała się zbudowana na podobnych zasadach co *Lud*, i również wielotomowa, seria *Obrazy etnograficzne*. W jej ramach Kolberg opublikował: *Mazowsze* (4 t.), *Pokucie* (4 t.) i *Chelmskie* (1 t.). Zaplanowany piąty tom *Mazowsza*, drugi tom *Chelmskiego* i *Przemyskie* zostały wydane w 1891 roku, już po śmierci Kolberga, przez jego współpracownika Izydora Kopernickiego. Spuścizna Kolberga wykracza poza wymienione tomy. Wiele zgromadzonego materiału pozostało w rękopisach i teczkach, które są sukcesywnie wydawane jako tomy *Dzieł Wszystkich*.

² Patrz: teksty Piotra Grochowskiego i Violetty Wróblewskiej oraz Weroniki Grozdeń-Kołacińskiej zamieszczone w tym tomie „Ludu”.

³ Na stronach przedtytułowych serii od 2 do 11 *Ludu* zamieszczono adnotację: „materyjały do etnografii słowiańskiej”. Świadczy ona o chęci pokazania kultury polskiej w słowiańskim kontekście, ale też wykazania związków między kulturą polską a dawną słowiańską (Tarko 1973: 41). W tomach: *Chelmskie*, *Pokucie*, *Mazowsze stare* mimo braku tej informacji można znaleźć materiały dotyczące społeczności ruskich, potwierdzające pierwotne zamierzenie.

⁴ Poszczególne części *Ludu* nazywał Kolberg „seryjami”, natomiast w *Obrazach etnograficznych* używał już określenia „tom”. W artykule stosuję określenia „seria” i „tom” wymiennie.

Pozyskiwanie materiałów i metody pracy

Kolberg w swoich pracach wykorzystywał materiały pochodzące z różnych źródeł. Wiele z nich było efektem jego własnych doświadczeń terenowych. We wstępie do *Pieśni ludu polskiego* zdradzał: „od lat kilkunastu robiłem wycieczki po kraju w celu skrętnego i wiernego ich [pieśni – K.W.] spisywania” (Kolberg 1961: V). Warto tu zwrócić uwagę na słowo „wycieczka”, choć Kolberg używał w podobnych kontekstach także określeń: „wędrowka” (np. 1963c: str. nienumerowana) i „podróż” (np. 1965: 102). Odnoszą się one przede wszystkim do tego okresu jego życia, w którym łączył pasję zbieracza z obowiązkami służbowymi, związanymi z pracą nauczyciela muzyki czy księgowego w Zarządzie Drogi Żelaznej Warszawsko-Wiedeńskiej (1845-1857), a potem w Zarządzie Dyrekcji Dróg i Mostów (1857-1861). W 1861 roku zrezygnował ze stałej pracy i skoncentrował się tylko na zbieraniu, opracowywaniu i wydawaniu kolejnych publikacji (Miller, Skrukwa 2007: 150). Od tego czasu swoje działania (co szczególnie dobrze widoczne jest w korespondencji) nazywał „czynnościami etnograficznymi” (Kolberg 1965: 133), „badaniami szczegółowymi ludu” (1965: 246) czy po prostu „zbieraniem” (1965: 99). Zmiana ta dobrze ilustruje proces kształtowania się postawy Kolberga jako zbieracza, który był już nie tylko fascynatem, ale także rejestratorem i badaczem. W tym kontekście warto przybliżyć sposób organizacji pracy w terenie oraz jej przebieg. Na początku badacz wybierał bazę, która pozwalała mu na eksplorowanie danej okolicy. Najczęściej stanowiły ją domy znanych mu i zaprzyjaźnionych osób. Jednym z przykładów może być krakowska rodzina Konopków, dzięki której możliwe było zbieranie materiałów z okolic Modlnicy, Mogilan i Tomaszowic. Za tę pomoc odwdzieczył się, dedykując im tom *Krakowskiego* (Kolberg 1962c: str. tytułowa). Niektóre z osób udzielających gościny były także pomocne w pozyskiwaniu materiału (zbierając go lub polecając rozmówców), z perspektywy współczesnych badań można powiedzieć, że pełniły rolę „odźwiernych” (por. Hammersley, Atkinson 2000: 73-88). W niektórych miejscach Kolberg przebywał kilkakrotnie, czasem w odstępach kilku lat, na przykład w Krakowskiem, a w innych jednorazowo lub w dużym odstępach czasu, na przykład w Augustowskiem (Kopernicki 1964: IX-XI).

Opisując proces zbierania materiału, trzeba podkreślić udział oraz zaangażowanie Kolberga: „sam własnym staraniem wraz z nutami wydobyłem z ukrycia naszych zagród” (1961: V), a także troskę o wierność i dokładność zapisu. O ewentualnej korekcie pisał, że „była rzeczą mego sądu i sumienia” (1961: VI). Przy każdym zebranych materiale/informacji wskazywał miejsce pozyskania – wieś lub miasto i/lub ich okolicę (1961: VI). Można zatem uznać, że w ten sposób dał początek metryczce wywiadu, choć w jej skróconej formie, nie uwzględniał bowiem ani daty rozmowy czy pozyskania informacji, ani danych rozmówców. I tak jak kwestię dat można *post factum* rozwiązać, analizując pod

tym kątem korespondencję, tak informacje dotyczące osób, z którymi rozmawiał, są bezpowrotnie utracone. Jak jednak wynika z odpowiedzi Kolberga na recenzję jednego z tomów *Pokucia*, zdawał on sobie z tego sprawę i czynił to świadomie:

[powinno się – K.W.] podać dla potomności i nazwiska śpiewaków Hryciów lub śpiewaczek Hafek, co by (...) znakomicie użyteczność zbioru podniosło, lecz przyznajemy się do tego otwarcie – uczynić tego nie uważaliśmy już za rzecz konieczną, więc zaniedbaliśmy tych szczegółów, równie jak nasi poprzednicy (Kolberg 1971: 414).

Agata Skrukwa tłumaczy, że postępowanie to wynikało z przyjętej postawy badawczej Kolberga, w której „bezpośredni wykonawca pieśni był dla niego osobą przekazującą artystyczny dorobek swego środowiska, a nie twórcą indywidualnym” (Skrukwa 1973: 61). Warto przypomnieć, że działalność Kolbergowska przypadała na okres, w którym – z jednej strony – dominowała wywodząca się z romantyzmu fascynacja kulturą ludową⁵, z przekonaniem o jej samorodności i autentyczności, przez co przyznawano jej rolę zaplecza kultury narodowej, a z drugiej strony kształtowała się postawa badawcza mająca źródła w pozytywizmie. Wyróżniała ją „bycie na zewnątrz” badanych zjawisk, przy jednoczesnym narzucaniu, poprzez autorytet badacza, sposobu ich pojmowania. To wszystko sprawiało, że refleksję o kulturze zdominowała kultura ludowa, która była postrzegana przez pryzmat zbiorowości/grupy, a nie pojedynczego człowieka. Takie podejście charakteryzowało wytyczne badawcze i opisowe praktycznie do II połowy XX wieku.

W opisie metod pracy Kolberga warto zwrócić uwagę na „skrzętność”, która w jego rozumieniu oznaczała: dokładność, drobiazgowość, dbałość o każdy najmniejszy szczegół oraz systematyczność. Dzięki niej, jak twierdził, będzie możliwe zestawianie informacji i ich porównywanie, co z kolei przełoży się na dostrzeżenie i wyróżnienie cech kulturowych zarówno charakterystycznych dla danych obszarów, jak i będących wynikiem wpływów obcych. Takie podejście pozwalało też na ukazanie, „w jaki sposób układała się treść pierwiastkowa i prosta w warianty i jak dalece wyobrażenia jednych ludów oddziaływały na wyobrażenia o drugich” (Kolberg 1971: 265). A zatem celem podejmowanej pracy było przede wszystkim poszukiwanie różnic, choć, co trzeba wyraźnie zaznaczyć – Kolberg podchodził do nich krytycznie:

bo jak nie ma dwóch ludzi na świecie zupełnie do siebie podobnych, tak tem mniej są nimi całe wsie, osady i t.p. w ciągłej a stopniowej przedstawiające nam się *odmianie*, która ze drobnymi odcieniami rozwija się w obrębie mil kilku a często kilkunastu, nie może zwykle jeszcze rościć prawa do stanowczego miana: *różnicy*, a tem mniej *odrębności* (Kolberg 1962a: 7).

⁵ Pod tym określeniem rozumiano wówczas kulturę warstwy chłopskiej.

Obok materiałów własnych korzystał też z opracowań innych autorów, których prace były mu znane. Można więc powiedzieć, że tworzył w ten sposób rozbudowany „stan badań”, z którego mogli korzystać zainteresowani tematem czytelnicy. I choć niektórzy zarzucali mu selekcję cytowanych prac (np. Trawińska 1955: 251), to jednak dla większości pozostał „szperaczem archiwalnym, dociekliwym badaczem staropolskiej literatury, uczonym ogarniającym swoją lekturą prawie wszystko, co za jego życia ukazało się w druku” (Gajek 1955: 44).

Oprócz wymienionych źródeł Oskar Kolberg wykorzystywał również materiały pozyskiwane od osób mu znanych, które na jego prośbę lub z powodu własnych zainteresowań gromadziły interesujące go dane. Przykładem może być Julian Żurkowski, który w liście z 1860 roku zamieszcza informację o pieśniach odnotowanych w Krakowskim i w okolicach Końskich i obiecuje je przekazać Kolbergowi (Kolberg, 1965: 93), oraz ksiądz Kajetan Śmiechowski (z Rościszewa pod Sierpcem), którego Kolberg w liście prosi o materiały i umieszcza szczegółowy spis tego, co go interesuje (Kolberg 1965: 98). W zamian zaś obiecuje odnotować, od kogo pochodzi informacja i obietnicę tę spełnia. Warto dodać, że zasada ta dotyczyła wszystkich współpracowników i źródeł, ponieważ, jak stwierdzał, w ten sposób dawał „do zrozumienia, że odpowiedzialność za podaną (...) treść spada na karb pisarza przemawiającego w imieniu ludu” (Kolberg 1963c: VIII). Podkreślenia wymaga też fakt, że w niektórych tomach, a szczególnie tych, w których brak materiału zebranego przez samego Kolberga lub jest on znikomy, badacz przyjmuje rolę redaktora korzystającego z przekazanych mu informacji czy tekstów.

Część wykorzystanego przez Oskara Kolberga materiału była również efektem apeli i ankiet ogłaszanych przez towarzystwa naukowe⁶. Celem takich akcji, charakterystycznych dla XIX wieku, było „zbieranie rzeczy ludowych”, które następnie miały przyczynić się do syntetycznego opisu historii i kultury polskiej. To wymagało pozyskania rzeszy współpracowników, stąd też apele były publikowane w prasie. W 1865 roku na łamach miesięcznika literacko-naukowego „Biblioteka Warszawska” ukazał się apel samego Kolberga:

nieprzebrana (...) ilość ciekawych (...) zabytków, rozproszonych wszędzie po rozległych kraju błoniach, wskazując pojedynczej osobie niepodobieństwo bytności w każdym jego zakątku, a tym mniej zebrania wszystkiego, co zebrać można, wymaga udziału w tej czynności i innych osób, a w szczególności pomocy łaskawych współobywateli, która z łatwością udzielaną by mi być mogła drogą listownego porozumiewania się (Kolberg 1965: 102-103).

Następnie w jedenastu punktach określał to, na co należałoby „wszechstronną zwrócić bacność”, a były to takie zagadnienia, jak: wieś i chata, praca i zajęcia

⁶ Przykładem może być ankietę z 1858-1859 r. ogłoszoną przez Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Pozyskane w ten sposób informacje Kolberg wykorzystał w tomach *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*.

domowe oraz gospodarskie, żywność, ubiór, mowa, przysłowia, bajki, legendy, podania, zabobony, zaklęcia, przesady, pieśni, tańce, obrzędy cyklu rocznego i rodzinnego (Kolberg 1965: 103-105). W odpowiedzi otrzymał liczną korespondencję, a wśród niej listy, między innymi od Józefa Blizińskiego, Władysława Ciesielskiego, Aleksandra Osipowicza (Kolberg 1965: 106-111), zawierające informacje, o które prosił.

Korzystanie przez Kolberga z tak różnych źródeł skutkowało zgromadzeniem materiału, który wyróżniała różnaitość i znaczący rozmiar, nazywany przez badacza słowem: *massa* (np. Kolberg 1962a: 5). Operowanie takim zbiorem wymagało przyjęcia określonej zasady jego porządkowania oraz systematyczności i skrupulatności w jej przestrzeganiu, a podczas opracowania materiałów, poprzedzającego wydanie, również dobrego w nich rozeznania. Te cechy publikacji Kolbergowskich sprawiały, że pisano o nich: „ogromny, bezprzykładnych rozmiarów, jak na jednego człowieka zbiór etnograficzny” (Karłowicz 1889: 471), „są one jedyne w swoim rodzaju, bo zebrane przez jednego człowieka z terenu całej Polski” (Gajek 1955: 36). Omawiając zakres tematyczny tych materiałów, wskazywano przede wszystkim na ich wszechstronność (Lam 1914a: 36) i nazywano je „czystym złotem etnograficznym” (Karłowicz 1889: 472), „niezmiernie bogatą skarbnicą wiadomości etnograficznych” (Kopernicki 1964: XVIII), „biblią dla tych, którzy idąc do dymnych chat wieśniaczych chcą trafić do serca i duszy ich mieszkańców (Lam 1914a: 73), „jedynym etnograficznym kompendium materiałowym, niezbędnym do poznania warunków życia i kultury chłopstwa polskiego w połowie XIX wieku” (Gajek 1955: 36), określano też mianem: *summa ethnographica* (Damrosz 1988: 40). Z drugiej jednak strony, różne źródła pozyskiwania informacji i ich, związanych z tym, zróżnicowany charakter stawały się podstawą do krytyki, którą kierowano w stronę autora (zarówno za jego życia, jak i później) oraz dzieła. Zarzucano więc Kolbergowi, że był „przede wszystkim zbieraczem surowego materiału dość jednostronnym” (Krzywicki 1890: 280), że odnotowywał „względnie drobne szczegóły, a nieuwzględniał innych daleko ważniejszych” (Krzywicki 1890: 280), „siedział przeważnie instynktownie, po omacku” (Fischer 1914: 131), bezkrytycznie podchodził do materiału, z którego korzystał (B. H. 1890: 293) oraz nie poddał go analizie i nie opatrzył autorskim komentarzem (Lam 1914a: 56). Na ostatni z tych zarzutów, zawarty także w recenzji Henryka Biegeleisena z 1886 roku, badacz odpowiedział:

autor, jako zbieracz, w nawale zatrudnień ograniczyć musiał swą czynność krytyczną na autentycznym i sumiennym przedstawieniu choćby najdziwniejszych piśmiennych i ustnych źródeł, na skromnej jedynie uwadze nad ich kompetencją i krótkim na ich znaczenie poglądem (Kolberg 1971: 392).

A wszystko dlatego, że „materiał podany bezwzględnie ma dostarczać karmi i żywiołu naukowego różnym gałęziom wiedzy z etnografią spowinowaconym

do dalszego użytkowania go i oczyszczenia” (Kolberg 1971: 392). Badacz przypisywał sobie zatem przede wszystkim rolę zbieracza, a kwestie analiz i oceny pozostawiał „specjalistom w każdej z owych gałęzi wiedzy” (Kolberg 1971: 392, 415). Taka postawa zgodna była zresztą z wiedzą Oskara Kolbera na temat etnografii⁷ i podejmowanych w jej ramach działań. Świadczyć o tym może choćby jego tekst z 1871 roku, zatytułowany *Obecne stanowisko etnografii*, w którym stwierdzał: „u nas samych nauka etnografii, jak i antropologii, zaledwie kiełkować poczyna i dziś jeszcze na skrętnym zbieraniu materiałów się ogranicza” (Kolberg 1971: 23). I dalej podkreślał:

etnografia, zarówno u nas, jak i wszędzie indziej wzrost i korzyści swe zawdzięczać będzie liczbie, dokładności i wiarygodności dostarczonych jej materiałów, typów, okazów, opisów, fotografii i rysunków szczegółowych i zbiorowych. Bez nich ani zdolności autora, ani jego zabiegi i prace na wnioskach osobistych i domysłach częstokroć oparte (...) pożądanego nie odniosą skutku (Kolberg 1971: 23).

Przeświadczeniu temu starał się być wierny, o czym i jego współcześni, i późniejsi krytycy zapomnieli.

Porządkowanie materiałów, czyli o podziale „regionalnym” i jego celach

Celem ostatecznym, który przyświecał Oskarowi Kolbergowi, było nakreślenie ogólnego obrazu etnograficznego kraju. Warto tylko zadać pytanie: jakiego kraju? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednak prosta. Kolberg działania zbieracza podjął w latach 30. XIX wieku. Był to czas, kiedy ziemie polskie wchodziły w skład trzech zaborów: rosyjskiego, pruskiego i austriackiego. Wprawdzie w latach 1807-1815 z ich części utworzono Księstwo Warszawskie, o względnej autonomii, ale już po Kongresie wiedeńskim w 1815 roku ziemie przynależne do niego ponownie rozdzielono pomiędzy zaborców i powołano: Królestwo Polskie podporządkowane Cesarstwu Rosyjskiemu, Wielkie Księstwo Poznańskie (od 1848 r. Prowincja Poznańska) – Królestwu Pruskiemu oraz Rzeczpospolitą Krakowską – początkowo wolną, ale w 1846 roku włączoną do Cesarstwa Austriackiego. Podczas swoich podróży zbieracz poruszał się zatem po obszarach różnie administrowanych i z odmiennym nazewnictwem (np. w Wielkim Księstwie Poznańskim/Prowincji Poznańskiej były powiaty, z kolei w Królestwie Polskim

⁷ Warto zwrócić uwagę na fakt, że choć Kolberg używa terminu etnografia, nie są mu obce inne terminy, takie jak antropologia (Kolberg 1971: 392) czy etnologia. Np. w pierwszym tomie *Pokucia* można przeczytać: „postanowiwszy skreślić w pełnym ile można obrazie etnologiczne Pokucia właściwości” (Kolberg 1962e: XI), natomiast w pierwszym tomie *Mazowsza*: „treść nawet wielu pieśni dłuższych i obrzędowych, wybiega daleko poza granice etnologiczne Polski, ukazując dalszy pomienionych wariantów szereg” (Kolberg 1963c: XII).

– gubernie i powiaty). Z drugiej strony, prace Kolberga wpisywały się w nurt badań ludoznawczych, zapoczątkowanych manifestem Hugona Kołłątaja z 1802 roku. Ich założeniem zaś było stworzenie syntezy historii i kultury polskiej, tej z czasów sprzed rozbiorów, czyli sprzed 1772 roku. I właśnie te dwie perspektywy czasowe będą dookreślały „kraj” opisywany przez Kolberga. Również „obraz kraju” wymaga wyjaśnienia. Według założeń autora stanowią go poszczególne tomy – każdy z osobna, jak również wszystkie razem, Kolberg przekonywał bowiem: „jedne po drugich systematycznie opisane, nie roniąc nic w monografiach swych z właściwości i odcieni miejscowych, wzięte razem, składałyby się na niemniej rzetelny i pochlebiam sobie, tem ciekawszy jeszcze obraz całego kraju” (1962a: 5).

Realizacja tego zamierzenia była możliwa, ale wymagała przyjęcia takiej kategorii, która pozwoliłaby na uporządkowanie, a potem opisanie zróżnicowanych przestrzennie i czasowo, gromadzonych przez Kolberga, treści kultury. Taką kategorią była „prowincja”. Informował o tym między innymi w listach (Kolberg 1965: 100, 246), a także we wstępie do *Sandomierskiego*, w którym tłumaczył: „postanowiłem w dalszym ciągu coraz obficie mnożących się materiałów, wydawać je prowincjami, to jest oddzielnymi częstkami w sobie zamkniętymi” (Kolberg 1962a: 6). Można zatem stwierdzić, że Kolberg przyjął za podstawę porządkowania i prezentacji materiałów jednostkę administracyjną, którą była od XIII wieku prowincja. Potwierdzenie tej tezy można też znaleźć w recenzji pracy Zygmunta Glogera pt. *Obchody weselne*, w której Kolberg pisał: „Polska (...) jak każdy kraj składa się z części, z prowincji” (1971: 262). Odwołania do kwestii administracyjnych, a także charakterystycznej dla nich nomenklatury nie powinny dziwić, wynikać bowiem mogły z wiedzy wyniesionej z domu – ojciec i brat Oskara byli kartografami. Kolberg mógł więc być wyczulony na dokonywane, zresztą „na jego oczach”, zmiany administracyjne. Poza tym sam również ich doświadczał, podróżując po obszarach Królestwa Polskiego, Wielkiego Księstwa Poznańskiego, Galicji, czy też przemieszczając się między nimi.

Teza mówiąca o rozumieniu „prowincji” w sensie administracyjnym nie musi być jednak prawdziwa. Badacz rozwijał bowiem przytoczoną wyżej myśl w następujący sposób: „oddzielnymi częstkami w sobie zamkniętymi, bo zawierającymi wszystkie w tych prowincjach zebrane pieśni, obrzędy i muzykę bez względu na rodzaj, treść i barwę” (Kolberg 1962a: 6). Tak sformułowane wyjaśnienie akcentuje fakt, że o zamknięciu, czyli o granicach prowincji świadczyć mogą treści kultury, *notabene* „zebrane”, przez co dopuszcza się ich zewnętrzny i umowny charakter, zależny od tego, kto zbiera. To zaś wyklucza granice administracyjne, które są jednoznacznie wytyczone. W dalszej części wstępu do *Sandomierskiego* znajduje się potwierdzenie tej interpretacji:

określona w ten sposób prowincjonalność nie może ściśle być ujętą w karby narzucone jej przez polityczne podziały i rozgraniczenia; wkracza ona nierzadko

w ościenne powiaty i o dalsze zawadza, to znów ścieśnia się w grupy gmin, zbite w gromady blisko siebie leżące (Kolberg 1962a: 6)⁸.

A zatem skoro „prowincja” według Kolberga nie odnosi się do kategorii administracyjnych, rodzi się pytanie, jakich kategorii dotyczy. Powraca więc kwestia granic. Co prawda, zbieracz dostrzegał ich płynność, ale równocześnie niejednokrotnie odwoływał się do granic wyznaczanych przez bariery naturalne (rzeki, góry), a do charakterystyki włączał opisy krajobrazu. Być może więc ujmował „prowincję” w kategoriach geograficznych⁹. To wszystko jednak sprawia, że warto przyjrzeć się kontekstom, w których pojawia się to pojęcie w tomach *Ludu i Obrazów etnograficznych*. I tak, dość łatwo daje się zauważyć, że jest ono stosowane w skali makro i mikro.

W tej pierwszej „prowincja” jest przede wszystkim jednostką historyczno-administracyjną, na przykład: „Wielkopolska” (Kolberg 1963a: I) lub jej częścią: „Kujawy to prowincja dawnej Polski” (czyt. Wielkopolski) (Kolberg 1962b: 15), „drobne między ludnością tą małopolską [chodzi o Lublinian wraz z Sandomierzanami i Krakowiakami – K. W.] zachodzące różnice prowincjonalne” (Kolberg 1962d: 1), ale jest też jednostką administracyjną – gubernią (wraz z wydzielonymi w jej ramach powiatami). Warto zaznaczyć, że Kolberg starał się prezentowany materiał podawać w zgodzie z aktualnymi danymi administracyjnymi. I tak, publikując tomy zatytułowane: *Lubelskie, Łęczyckie*, uwzględnił stan przede wszystkim po reformie administracyjnej przeprowadzonej w Królestwie Polskim w 1844 roku, a *Kaliskie, Kieleckie, Radomskie* – po reformie 1866 roku¹⁰. Sprawia to jednak, że w opisach pojawiają się niekonsekwencje. Ich przykładem mogą być szczególnie dwa tomy: *Sandomierskie* (1962a) i *Radomskie* (1964a). Ten pierwszy w tytule i zawartości merytorycznej odnosi się do województwa sandomierskiego (z lat 30. XIX w.) i tylko w informacjach historycznych można odnaleźć wzmiankę o przekształceniu go w powiat guberni radomskiej (po 1844 r.). Z kolei w drugim tytuł odnosi się do wspomnianej guberni, ale w tekście, poza wzmianką historyczną, nazwa ta nie występuje, opisy zaś dotyczą ziemi sandomierskiej. Do tej dość zawilej historii można jeszcze dodać, że badacz podróżował w te rejony w końcu lat 40. i połowie lat 50. XIX wieku, a zatem w czasie,

⁸ W tomie poświęconym Kujawom dodaje także, że „i granice te, etnograficznie uważane, nie dadzą się odkreślić z zupełną ścisłością” (Kolberg 1962b: 8), a jako przykład prawdziwości tego spostrzeżenia podaje strój kujawski, którego granice użytkowania trudno wyznaczyć. Dostrzega również pograniczny charakter społeczności Kujawiaków, którzy „w gwarze swej, obyczajach, podaniach, obrzędach i śpiewach, trzymają (...) środek między Wielkopolanami a Mazurami, przybierając cechy właściwe jednym lub drugim, w miarę przybliżania się do ich granic” (Kolberg 1962b: 8).

⁹ Kolberg mógł kierować się tu poglądem Wincentego Pola na temat wpływu środowiska geograficznego na człowieka i jego sposób życia. Sugestię tę podaje Jerzy Damrosz (1995: 59). Przejrzenie zaś korespondencji Kolberga potwierdza, że znał on Pola (Kolberg 1965: 283).

¹⁰ Należy wyjaśnić, że np. Kaliskie, Lubelskie, Łęczyckie czy Sandomierskie to nie tylko jednostki administracyjne funkcjonujące w XIX w., ale także nazwy dawnych województw (sprzed 1772 r.) – czyli można powiedzieć, że są to jednostki historyczno-administracyjne.

kiedy obowiązywała nowa nomenklatura administracyjna. Przyczyn takiego stanu rzeczy nie można jednak wytłumaczyć inaczej, jak powołując się na stwierdzenie Kolberga, że „w miarę rozrostu zbiorów i różnorodności nabywanych materiałów, siłą rzeczy parci, nadawaliśmy wydawnictwom naszym kierunek i zakrój, jaki nam dyktowało doświadczenie” (1963c: str. nienumerowana). A zatem podstawowym czynnikiem, który decydował o stosowanych kryteriach, było doświadczenie rozumiane wprost i jako wiedza badacza.

Z kolei w mikroskali „prowincja” bliższa jest pojęciu „okolica”. Zresztą Kolberg często używał tego ostatniego słowa, ale też różnie go rozumiał – w szerszym znaczeniu, jako część/obszar, na przykład: „lud krakowski zamieszkuje jedną z najpiękniejszych okolic kraju” (1962c: II), lub część prowincji, na przykład: „różnych tej prowincyi okolicach, a przeważnie pod Chmielnikiem, Szydłowem, Stopnicą” (1963b: I), bądź węższym, jako tereny bliskie danej miejscowości. W tym wypadku zwraca uwagę występujący szczególnie w podpisach pod ilustracjami, adnotacjach i przypisach przyimek „od”, wraz z towarzyszącą mu nazwą miejscowości, na przykład: „Od Skulska i Ślesina” (1964c: str. nienumerowana). W ten sposób zaznaczony zostaje obszar rozciągający się dookoła jakiegoś miejsca. Warto jednak dodać, że w zależności od przyjętej perspektywy może być on potraktowany jako obszar stanowiący określoną całość lub też, jeśli kładzie się akcent na miejscowość, opisany jako centrum (wówczas będziemy mieć do czynienia z układem: centrum – peryferie). Zapisowi „od” z nazwą miejscowości często też towarzyszy dodatkowe wskazanie topograficzne, znajdujące się w nawiasie, na przykład: „od Warszawy (Służew – Willanów)” (Kolberg 1963c: 34). W takim ujęciu można go potraktować jeszcze inaczej: jako wskazanie kierunku, a przez to ograniczenie obszaru.

Powyższe rozważania nie mają zastosowania do tomów poświęconych Mazowszu. Nadany im tytuł główny wskazuje na przyjęcie ujęcia historycznego, traktowanie Mazowsza jako jednej z dawnych dzielnic Rzeczypospolitej, w ramach której, jak podaje Kolberg, można wyróżnić województwa (ujęcie administracyjne): płockie, rawskie i mazowieckie, a w nich wydzielić mniejsze jednostki zwane ziemiami (1963c: 3-4). Jednak to nie względy historyczno-administracyjne stały się podstawą podziału i opisu materiału. Kolberg początkowo chciał wydzielić Mazowsze podlaskie („kraj między Wisłą, Bugiem i Wieprzem położony”), Mazowsze („okolice Warszawy z lewego brzegu Wisły, Łowicza”), Płockie (okolice Płocka, Wyszogrodu, Płońska), Mazowsze nad Narwią i Bugiem, Kurpie (Kolberg 1965: 302-304). Ostatecznie jednak wyróżnił Mazowsze polne, Mazowsze leśne, Mazowsze stare i Mazowsze pruskie i takie nadał podtytuły poszczególnym częściom, co tłumaczył ich położeniem geograficznym (Kolberg 1963c: 5). Niemniej można dostrzec, że wpływ na nazewnictwo miał charakter obszaru (brak w tym tylko konsekwencji – raz bowiem został wzięty pod uwagę krajobraz, raz osadnictwo, a raz podległość administracyjna). Z kolei analizując włączone do poszczególnych części województwa i ziemie (w rozumieniu admi-

nistracyjnym), łatwo dostrzec, że to Kolbergowskie Mazowsze wykraczało poza swoje historyczne granice, które zwykło się rozpatrywać w obrębie dzielnicy historycznej z XVI-XVIII wieku (Pokropek 1998: 143). Świadczyć o tym może chociażby włączenie ziem podlaskich (drohickie, bielskie) oraz białostockich i augustowskich (Kolberg 1964e), a także ziemi Dobrzyńiaków (Kolberg 1964d).

Brak jednoznaczności w rozumieniu i posługiwaniu się terminem „prowincja” nie zmienia jednak faktu, że to, co się pod nim kryło, miało dla Kolberga konkretny, substancjalny charakter oraz terytorialny kształt, pozwalający na to, by „wdać się w szczegóły miejscowe i szerzej o danej rozpisać się okolicy (...). Łatwo bowiem pojąć, że tak przedstawiony obraz okolicy wykrywa od razu wszystkie jej cechy charakterystyczne” (Kolberg 1962a: 6). Zalicza tu również – wbrew wcześniejszym zastrzeżeniom, odnoszącym się do granic opisywanych „prowincji” – topografię, granice wyznaczane przez warunki naturalne, układy administracyjne.

Oskar Kolberg posługiwał się zatem podziałem historycznym, administracyjnym i geograficznym. Wnikliwa lektura tomów ujawnia obecność etnonimów znanych grup, takich jak: Krakowianie, Kujawianie, Lublinianie, Mazurzy, Sandomierzanie, Szlązacy (Ślązacy), Wielkopolanie, ale także mniej znanych, wyróżnianych choćby z powodu podejmowanych zajęć, na przykład w Krakowskiem: Ogrodnicy z Krowodrzy, Czarnej Wsi, Nowej Wsi i Łobzowa, Prądniczanie, Krakowiacy-Kopieniacy, Górnicy (z lewego brzegu Wisły), Podgórzanie, Kijacy, Skawiniacy, Świątniczanie (z prawego brzegu Wisły). A zatem stosowany przez niego podział można nazwać etnograficznym. Jego syntetyczny opis najlepiej jednak uwidacznia hasło encyklopedyczne¹¹, zatytułowane *Lud polski* (Kolberg 1971: 567-570), w którym należy zwrócić uwagę na używane określenia: „szczep”, „pokolenie”, „rozród”, „gałąź”. Przywołują one na myśl terminologię genealogiczną, ale i pozwalają zwizualizować układ grup, ich pochodzenie i wzajemne powiązania. Kolberg sięgał przy tym w głąb historii, aż do „lechickiego szczepu” znad Wisły, Warty i Odry. W jego ramach wyróżnił trzy główne „pokolenia”/„gałęzie”: Wielkopolan, Małopolan i Mazurów, a wśród nich pomniejsze grupy, które można nazwać grupami etnograficznymi/regionalnymi oraz ogólnie określił obszary z nimi związane. Dalej przedstawił charakterystykę tych grup: wygląd, cechy charakteru, ubiór. Warto dodać, że hasło to zostało opublikowane w 1866 roku, a zatem w rok po wydaniu *Sandomierskiego*.

Realizowany przez Oskara Kolberga plan opisu kultury w jej „szczegółach prowincjonalnych” pozwolił na „ostateczne odkrycie regionalnego zróżnicowania świata chłopów” (Węglarz 1992: 49) i rozpoczął jego badania. Do prac Kolberga nawiązywali jego następcy, choć „rzecz znamienita, że w wyborze i określeniu regionu nie podejmuje się na ogół [jego – K.W.] rozróżnień regionalnych” (Burszta 1963: 606). Wynikało to prawdopodobnie z faktu, na co zwrócił uwagę

¹¹ Chodzi tu o *Encyklopedię powszechną* Samuela Orgelbranda.

Jan Stanisław Bystroń, że „Kolberg zbierając w latach 1840-80, czynił to przed niwelacją kulturalną wsi” (Bystroń 1926: 92), czyli przed zmianami społeczno-gospodarczymi II połowy XIX wieku. Kolejni badacze przyjmowali natomiast spojrzenie na dany obszar (przez Kolberga nazywany prowincją, przez innych regionem) jako na rzeczywistą jednostkę badań etnograficznych oraz przedmiot opisu. W efekcie, powstające na przełomie XIX i XX wieku monografie dotyczyły wybranych, określonych miejscowości lub ich okolic, w których opisywano te elementy kultury, które były dla nich specyficzne oraz odróżniały od innych (Węglarz 1992: 49). Pojawiły się również propozycje sporządzenia map etnograficznych z podziałem regionalnym ziem polskich. Lata 20. XX wieku przyniosły teoretyczne i syntetyzujące ujęcia regionu¹² autorstwa Jana Stanisława Bystronia, Adama Fischera, Stanisława Poniatowskiego. W tym kontekście należy również wymienić Józefa Obrębskiego, który wprowadził zagadnienia związane z poczuciem przynależności i odrębności grupowej. Kolejne zmiany nastąpiły po II wojnie światowej, ponieważ

miejsce realizowania Kołłątajowskiego i Kolbergowskiego przesłania, w myśl którego szczegółowe opisy monograficzne pojedynczych miejscowości i większych jednostek terytorialnych składać się w sumie miały na obraz etnograficznego zróżnicowania kraju, zajęły badania nad procesem przemian tzw. tradycyjnej kultury ludowej (Węglarz 1992: 50).

Prowadzono również badania oparte na metodzie kartograficznej, a ich efektem było wydanie *Polskiego Atlasu Etnograficznego*¹³. W środowisku badaczy zagadnień kultury regionalnej zaczynają coraz wyraźniej uwidaczniać się dwa stanowiska dotyczące rozumienia regionu: jedno, wskazujące na jego realny i substancjalny charakter, i drugie, traktujące go jak kategorię analityczną, pozwalającą na opisanie badanej rzeczywistości kulturowej. Zwolennikami tego ostatniego ujęcia byli między innymi Anna Kutrzeba-Pojnarowa (1962: 27-28; 1977: 155), a z późniejszych badaczy Jacek Schmidt (1994). Z kolei stanowisko zwolenników tezy o istnieniu regionów w przestrzeni społeczno-geograficznej uległo polaryzacji. Powodem była kwestia kryteriów wyodrębniania regionów. Jedni więc uznawali wyróżniki obiektywne, inni – subiektywne (poczucie odrębności), a jeszcze inni przyjmowali, że równie istotne są jedno i drugie. Ostatnie ze stanowisk było szczególnie bliskie Romanowi Reinfussowi (Węglarz 1997: 39).

Lata 90. XX wieku przyniosły poszerzenie pola zainteresowań i badań etnologicznych, co sprawiło, że „problem regionalizacji etnograficznej Polski stał się

¹² Region nie jest pojęciem przypisanym tylko jednej dziedzinie; w artykule przyjmuję jego rozumienie etnograficzne. Więcej o regionie patrz: Burszta (1961); Brenzc (1996: 17-39).

¹³ Pierwszy zeszyt *Polskiego Atlasu Etnograficznego* został opublikowany w 1964, a ostatni w 1981 r.; od 1993 r. wychodzą zaś *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*.

[ich – K.W.] marginesem” (Damrosz 1995: 55). Poza tym koniecznością okazała się również redefinicja pojęcia „region”, wraz z dostrzeżeniem związków między regionem administracyjnym a etnokulturowym (Damrosz 1995: 55). We współczesnej refleksji naukowej coraz częściej termin „region” jest zastępowany przez pojęcie „lokalność”, bardziej adekwatnie oddające sytuację społeczeństwa polskiego (Robotycki 2012: 40). Nie oznacza to jednak, że kategoria „regionu” nie jest wykorzystywana, pojawia się, lecz w odmiennym od tradycyjnego rozumieniu. Nie jest bowiem kategorią tylko opisową, ale i dynamiczną, wynikającą z odczuwanej potrzeby dowartościowania przestrzeni, w której się mieszka i pracuje. Jest więc „region” traktowany jako swoisty model instytucjonalno-kulturowy, konstruowany społecznie (Bukowski 2006: 73). Jest on też odpowiedzią na zachodzące zmiany administracyjne i gospodarcze, i wiąże się z działalnością władz samorządowych. Jednym z przykładów może być analizowany przez Andrzeja Bukowskiego „proces mentalnego zagospodarowania przestrzeni Małopolski po 1998 roku” (Bukowski 2006: 112), innym – powołanie w 1995 roku Regionu Kozła¹⁴ czy też aktywność Lokalnych Grup Działania (LGD)¹⁵, na przykład Stowarzyszenia LGD Regionu Kozła. W tym kontekście należy również zwrócić uwagę na rolę Internetu „jako narzędzia do kreowania quasi-regionów” (Kasprzyk 2010: 72). Powyższe podejścia i przykłady odbiegają od działalności i ustaleń Oskara Kolberga, ale nie ma podstaw, by twierdzić, że jego prace nie mogły być ich swoistym „historycznym kontekstem w interpretacjach lub poszukiwaniach oryginalności lokalnych” (Robotycki 2012: 20).

Lud i Obrazy etnograficzne jako summa ethnographica¹⁶

Oskar Kolberg opublikował zebrane materiały w dwóch wielotomowych dziełach. Pierwsze z nich zatytułowane zostało: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Tytuł ten ma charakter enumeratywny, dzięki czemu została określona zawartość merytoryczna publikacji. Upatrywano w nim również deklaracji zainteresowań autora (Gajek 1955: 36), a także wytyczenia zakresu zainteresowań etnografii (Gajek 1955: 47). Warto jednak dodać, że taki sposób konstruowania tytułów był rozpowszechniony w XIX wieku. Drugie z dzieł, *Obrazy etnograficzne*, było podobne do *Ludu* pod względem myśli przewodniej i układu wewnętrznego, jed-

¹⁴ Region ten powstał jako wynik porozumienia siedmiu gmin na pograniczu województw lubuskiego i wielkopolskiego; jego nazwa związana jest z popularnym w Wielkopolsce tradycyjnym instrumentem muzycznym – kozłem.

¹⁵ Zwraca na to uwagę również Jerzy Damrosz, pisząc: „Związki między regionem administracyjnym a regionem kulturowym (...) nie mogą być wszakże bagatelizowane przez badaczy choćby z powodu, że głos w tych sprawach zabierają liczni praktycy, nie zawsze dostatecznie kompetentni” (Damrosz 1995: 55).

¹⁶ Określenie *summa ethnographica* zapożyczyłam od Jerzego Damrosza (1988: 40).

nak poszerzono w nim część poświęconą charakterystyce tła społecznego oraz kulturze materialnej.

Począwszy od *Sandomierskiego* zakres tematyczny każdego z tomów był oparty na podobnej zasadzie. Najczęściej rozpoczyna je krótki wstęp, w którym Kolberg odnosił się do prowadzonych przez siebie badań albo wskazywał autorów, z których prac korzystał. Następnie umieszczona jest ogólna charakterystyka danego obszaru. W tomie 2, *Sandomierskie*, została ona nazwana „wiadomościami topograficznymi”, ale już od tomu 3, *Kujawy*, kryje się pod hasłem „kraj”. Zawarte tu informacje najczęściej dotyczą położenia, fizjografii, historii, przynależności administracyjnej. Czasem są też wydzielane i omawiane powiaty, najczęściej jednak charakteryzuje się wybrane miasta i miasteczka. Niektóre tomy zawierają wiadomości unikatowe, na przykład w tomie poświęconym Kujawom można przeczytać o czarnoziemiu i jego typach (Kolberg 1962b: 3-5).

Kolejny rozdział każdego tomu jest poświęcony „ludowi”¹⁷. Dominują w nim opisy wyglądu oraz charakteru (usposobienia), co było manierą XIX-wiecznej literatury. I tak, przykładowo: „Kujawiak jest po większej części urodziwy, wzrostu średniego, przysadkowego, silny i giętki, rysów wyrazistych, malujących uczucie godności osobistej i spryt tryskający przy sposobności” (Kolberg 1962b: 45).

Z kolei

lud okolic Kalisza i w ogóle stron północnych jest, o ile zauważyliśmy, silniejszy i roślejszy niż lud okolic Wielunia i Częstochowy (...). Do cnót tutejszego ludu zaliczyć trzeba szczerą jego pobożność, lubo jest ona i tu jak wszędzie w Polsce zaprawioną mnóstwem przesądów (...). Sąsiad z sąsiadem żyją zwykle w zgodzie: ztąd rzadziej tu niż gdzieindziej w kraju słyhać o kłótniach i o procesach z niezgody jakiegokolwiek wynikających. Nie brak jednak uszczypliwych słówek i uwag, gdy się do tego powód i sposobność nadarzy (Kolberg 1964c: 31-34).

Przybliżane są także, co łatwo dostrzec w powyższym cytacie, stosunki społeczne we własnej, chłopskiej grupie, ale i między grupami: chłopci – szlachta (Kolberg 1964b: 9). Dalej opisywany jest ubiór (wraz z odmianami lokalnymi), język¹⁸, miejsce zamieszkania – począwszy od ogólnego opisu wsi (tu także czasem znajdują się informacje dotyczące świątyń czy karczm) przez budynki gospodarskie, chatę lub mieszkanie, aż do ich wyposażenia. W opisach tych znajduje się sporo informacji dotyczących zdobień, a czasem można wyczytać, nie zawsze pozytywną, ocenę wyglądu domostw. W oddzielnym podrozdziale omawiane jest

¹⁷ W czasach Kolberga określenie „lud” odnosiło się przede wszystkim do społeczności chłopskiej.

¹⁸ Kwestia języka danej grupy czy mieszkańców danego obszaru stała się przyczynkiem do krytyki Kolberga. Zarzucano mu, że mimo zwrócenia uwagi na jego cechy charakterystyczne (w tym używane słownictwo), cechy te nie są konsekwentnie pokazywane w dalszych materiałach, szczególnie dotyczących twórczości słownej (słowa pieśni, powiedzonka, opowieści itd.). Warto jednak pamiętać, że nie wszystkie materiały były zebrane osobiście przez Kolberga, część pozyskał on od współpracowników. Ci zaś mogli nie umieć lub nie chcieć zapisywać tekstów w wersji lokalnej.

pożywienie, nazywane też pokarmami i napojami bądź żywnością. Ciekawe opisy można również znaleźć w części poświęconej podejmowanym zajęciom. Tu także nie ma konsekwencji w nazewnictwie. Najczęściej pojawia się określenie „praca”, rzadziej „praca i rola”, a w opisie są wzmianki o narzędziach, środkach transportu, charakterystyka konkretnych gospodarstw wiejskich. Niekiedy wymieniony jest przemysł, rzemiosło oraz opisy umiejętności szewca, krawca, tkacza i sitarza, a także uwagi o hodowli i handlu.

Warto zaznaczyć, że w części poświęconej charakterystyce „ludu” wyróżniane są mniejsze grupy, o których była mowa wcześniej, a także informacje o grupach obcych – Olędrach (Kolberg 1962b), Bامbrach-Durlakach-Szwabach, Niemcach (Kolberg 1963a), Żydach (Kolberg 1964c, 1964f) itd.

Wreszcie, oddzielną część stanowią zwyczaje i obrzędy cyklu dorocznego i rodzinnego (w tym najpełniej opisane jest wesele – zwykle podawanych jest kilka jego wariantów) oraz towarzyszące im pieśni.

Powyższy opis warto uzupełnić o wątki dotyczące przypisów i ilustracji. I tak, w tych pierwszych zawarte są teksty różne pod względem charakteru. W niektórych można odnaleźć ocenę autorską (por. Kolberg 1964e: 343, 355), jak bowiem badacz tłumaczył: „nasze zaś własne uwagi i poglądy, o ile takowe w toku pisania się nastreczyły, zwykliśmy najczęściej mieścić w notatach na dole strony lub w przypisach do dzieła” (Kolberg 1963e: VIII i IX). Przeznaczenie przypisu na komentarz pokazuje jednak, że jest on traktowany jako dodatek. Tym bardziej, że, jak stwierdzał badacz: „autor, jak zbieracz, w nawale zatrudnień ograniczyć musiał swą czynność krytyczną na autentycznym i sumiennym przedstawieniu” (Kolberg 1971: 392). Celem było bowiem zebranie jak najbardziej szczegółowych informacji. W większości przypisów znajdują się zatem rozmaite informacje, pozyskane przez Kolberga z prasy, encyklopedii, prac innych autorów, na przykład w *Sandomierskiem* popularne nazwiska i imiona chłopskie (1962a: 282-283), w *Lubelskiem* spis parafii łacińskich wraz z podległymi miejscowościami (1962d: 311-317), w *Chełmskiem* podobny spis parafii ruskich (1964f: 359-365), w jednym z tomów *Pokucia* opis Ormian (1962e: 353-356).

Z kolei ilustracje znajdują się tylko w części *seryi* – w *Pieśniach ludu polskiego*, w *Sandomierskiem*, *Kujawach*, *Krakowskiem*, *Wielkim Księstwie Poznańskim*, *Lubelskiem*, *Kaliskiem*, *Pokuciu*, *Mazowszu* oraz *Chełmskiem*. O ich walorach świadczyć mogą nazwiska autorów oraz przedstawiany temat. Ryciny przygotowane były na podstawie rysunków malarzy i rysowników, takich jak: Wojciech Gerson, Karol Marconi, Antoni Kolberg (brat Oskara), Bogumił Hoff, Tadeusz Rybkowski, Walery Eljasz-Radzikowski, Stanisław Holc. Tematem ilustracji są najczęściej „dziarskie włościan typy i fizyognomije” (Kolberg 1963c: s. nienumerowana). Badacz wyjaśniał: „dla dopełnienia charakterystyki naszych wieśniaków uważałem za stosowne dołączyć ryciny wyobrażające ich ubiory (...) z natury zdjęte” (Kolberg 1961: XI). Litografie te w większości są barwne, rzadko czarno-białe i wtedy towarzyszą im objaśnienia znajdujące się na końcu

danego tomu. Można z nich dowiedzieć się o nazewnictwie poszczególnych części stroju, ich wyglądzie, sposobie noszenia, a także kolorystyce. Dopełnienie to sprawia, że obrazki przestają być tylko ilustracjami, a stają się materiałem, który może być interesujący dla badaczy ubiorów mieszkańców wsi z czasów Kolbergowskich. Obok rycin strojów znalazły się również, szczególnie w tomach: *Kujawy, Krakowskie, Mazowsze*, czarno-białe rysunki prezentujące widoki, świątynie, chałupy i układy gospodarstw, plany przyziemia, wnętrza budynków mieszkalnych, sprzęty i naczynia, a także narzędzia służące do pracy w gospodarstwie i w polu itd. Zwracają one uwagę starannością wykonania i dbałością o szczegóły, przez co można je uznać za swoistą dokumentację kultury materialnej z danego terenu. Należy jeszcze wspomnieć o podpisach znajdujących się pod ilustracjami. Najczęściej przybierają one charakter określenia lokalizacji przez użycie przyimka „od” i wskazanie miejscowości. Są jednak i takie, które opisują wygląd przedmiotu, na przykład „skrzynia malowana w kwiaty różowe, pomarańczowe, żółte, niebieskie i czerwone” (Kolberg 1962c: 163). Dzięki temu zabiegowi możliwe jest dostrzeżenie zdobień i poznanie ich kolorystyki. Podsumowując wątek poświęcony ilustracjom, warto podkreślić, że choć nie znalazły się one we wszystkich tomach *Ludu i Obrazów etnograficznych*, to Oskar Kolberg doceniał je i traktował jako istotną część dokumentacji prezentowanego materiału.

Generalnie, mimo przyjętego układu „dzieło Kolberga nie jest monolitem, lecz poszczególne jego części różnią się między sobą tak zakresem ujmowanych zjawisk, jak i sposobem opracowania” (Gajek 1955: 41), a jednak stało się ono wzorem klasycznej monografii regionalnej (Kopernicki 1964: XV; Szyfelbein 1955: 275). Celem tego typu opracowań była dokumentacja kultury tradycyjnej. Chodziło w niej o uwzględnienie każdej, nawet najdrobniejszej informacji, która mogła dotyczyć bardzo różnych zakresów. Działania takie wymagały od badacza i autora szerokiej wiedzy, przez co był swego rodzaju „omnibusem” (Burszta 1963: 607). Z czasem, wraz ze zmieniającym się podejściem metodologicznym, w przygotowaniu monografii brało udział kilku badaczy i autorów, którzy odpowiadali za poszczególne zagadnienia. Wśród monografii można wyróżnić te, w których opisywany jest region, wieś (dwa modele: historyczno-gospodarczy i etnograficzny)¹⁹, grupa etnograficzna²⁰, ale także wybrane zagadnienie/dziedzina życia. Warto dodać, że etnograficzne monografie wsi były zbliżone układem treści do monografii regionów. Określony przez Kolberga układ treści został dopracowany w latach 20. XX wieku zgodnie z wytycznymi szkoły kulturowo-historycznej, stąd stałymi jego elementami stały się działy: kultura materialna, społeczna i duchowa.

¹⁹ Ich analizę można znaleźć w artykułach Krystyny Adamus (1959) i Józefa Burszty (1969).

²⁰ Tego typu monografie odpowiadały na zapotrzebowanie społeczne na określenie specyfiki regionalnej oraz wytyczenie granic zamieszkiwania grup etnograficznych (Węglarz 1997: 22).

Monografie Oskara Kolberga dla współczesnych? Kilka refleksji na zakończenie

Lektura poszczególnych tomów *Dzieł Wszystkich* Oskara Kolberga to doświadczenie wielowymiarowe. Składa się na nie między innymi wyzwanie mnogości tomów i konieczność podjęcia decyzji, co przeczytać: pojedyncze tomy czy może całość. Mnogość ta onieśmiela tym bardziej, jeśli uświadomimy sobie, że jest wynikiem pracy jednego człowieka. Dodatkowo: pracy utrudnionej przez korzystanie z materiałów pochodzących z różnych źródeł. Pobieżne nawet przejrzenie dowolnego tomu (poza *Pieśniami*...) pozwala dostrzec, że obok dominującej części poświęconej twórczości muzycznej są w nim poruszane także inne zagadnienia, a ich tematyka jest zróżnicowana. To zaś świadczy o wszechstronności autora. Cecha ta jest współcześnie niezbyt pożądana, ze względu na zawężanie wiedzy i umiejętności będące wynikiem specjalizacji. Z dzisiejszej perspektywy trudno więc zrozumieć, dlaczego Kolberg zbierał wszystko i nie dokonywał selekcji (jest to jeden z najczęściej stawianych mu zarzutów).

Jeszcze innym doświadczeniem jest próba zagłębienia się w lekturę. Okazuje się, że czytanie tekstów Kolberga nie należy do łatwych. Wpływ na to ma dystans czasowy, który dzieli współczesnego czytelnika od jego czasów, co przekłada się na różnice w pisowni, gramatyce, słownictwie. Język, którym pisał Oskar Kolberg, był co prawda polszczyzną literacką, ale charakterystyczną dla drugiej połowy XIX wieku. Wówczas ortografia była jeszcze nieuregulowana, co skutkowało wariantywnością pisowni, ocenianej przez jej użytkowników jako nieład²¹ (Lisowski 2010: 129). Wiele też słów wówczas zrozumiałych dziś wyszło z użycia. Poza tym Kolberg pisze zdaniami długimi i wielokrotnie złożonymi, co nieraz sprawia kłopot w zrozumieniu ich sensu. Jednym słowem – barierą we współczesnym odbiorze *Dzieł Wszystkich* (mimo że zostały opublikowane w XX i XXI w.) może być język, ponieważ zachowano oryginalny zapis autora.

Odmienne doświadczenia staną się udziałem czytelnika, któremu uda się już zagłębić w treść monografii. I znów, jako jedna z pierwszych refleksji pojawia się ta dotycząca różnorodności informacji i źródeł, które trzeba było umiejętnie połączyć. A zatem można dostrzec zalety i wady warsztatu pisarskiego badacza. Warto przypomnieć, że Kolberg jako jeden z pierwszych wprowadził materiał etnograficzny, który traktował równorzędnie z historycznym czy geograficznym (Szyfelbejn 1955: 274). Razić jednak może brak danych o rozmówcy i syntetyczny, a nie jednostkowy charakter opisu. Pozyskiwane informacje miały pokazać głównie reliktowość, a nie typowość kultury (Szyfelbejn 1955: 268), przez co opis mógł powielać funkcjonujące wówczas stereotypy etniczne. Dodatkowo brak selekcji i autorskich

²¹ Problem znormalizowania polskiej pisowni udało się rozwiązać dopiero w 1936 r., kiedy to ogłoszone zostały postanowienia Komitetu Ortograficznego (Lisowski 2010: 129).

komentarzy przy cytowanych materiałach sprawia wrażenie „zbioru różnaitości”, czasem zaskakujących jakimiś ciekawostkami, na przykład włączeniem tekstu z XVII wieku, autorstwa Jakuba Haura, na temat karczmi (Kolberg 1962c) czy umieszczeniem tablic z wzorami pisanek (Kolberg 1964f).

W miarę dokładna lektura przynosi też spostrzeżenia dotyczące niekonsekwencji, braków, pomyłek, nakładania się opisów, czego przykładem mogą być tomy *Radomskie* i *Sandomierskie* (omawiane już wyżej). Poza tym ustalenia Oskara Kolberga dotyczące kulturowego zróżnicowania przestrzeni są trudne do zastosowania we współczesności, co wynika w dużej mierze z proponowanego ujęcia. Większość opisów, szczególnie dotyczących „ludu”, ma bowiem charakter statyczny (Trawińska 1955: 251; Szyfelbejn 1955: 275, 287-288). Co prawda, Kolberg dostrzegał i pisał o zmianach w kulturze, które były wynikiem na przykład kontaktów z obcymi osadnikami. Zauważał też, że:

czas, stosunki ludzi obopólne, zmiana trybu życia, moda, która z dworca szlacheckiego zaczyna już do chaty wieśniaczej zaglądać, wreszcie osobistość śpiewaka (jego muzyczne usposobienie) i mnóstwo innych okoliczności wciąż na nią wpływają w nieskończonych odcieniach. Ruch tu jak wszędzie gdzie życie, nieustanny (Kolberg 1961: VI).

Uwzględniał jednak te zmiany tylko w częściach poświęconych twórczości muzycznej ludu. Mimo to zawarte w tomach informacje mogą stanowić i stanowią kontekst dzisiejszych rozważań, ale jest to kontekst historyczny. Mogą być potraktowane jako inspiracja do poszukiwań lub ich potwierdzenie. Dobrym przykładem jest tu książka Łukasza Maurycego Stanaszka *Na Łużycu. W zapomnianym regionie etnograficznym nad Wisłą* (Stanaszek 2012). Autor przybliżył w niej czytelnikowi historię nadwiślańskiego Łużycu wraz z zamieszkującą tu niegdyś społecznością nazywaną też Urzycanami²². Konstatuje, że choć „odrębność etnograficzną ludności tam żyjącej zauważono już w pierwszej połowie XIX wieku, [to – K.W.] nigdy nie doczekała się ona oddzielnego opracowania” (Stanaszek 2012: 16). Oskar Kolberg był jednym z nielicznych badaczy, który dostrzegł Urzeczce i Urzycan – informacje na ich temat znalazły się w tomach *Mazowsza*: nazwa i miejsce zamieszkania, związki językowe z Litwą (Kolberg 1963e: 24), przykłady piosenek (Kolberg 1963d: 185). Trudno więc nie zgodzić się z twierdzeniem, że:

„Lud” Kolberga jest jedynym etnograficznym kompendium materiałowym, niezbędnym do poznania warunków życia i kultury chłopów polskiego w połowie XIX wieku. Żadne archiwa i statystyki nie są w stanie zastąpić zebranych w tym dziele informacji o życiu wsi polskiej (Gajek 1955: 39).

²² Różnice w nazwie regionu i społeczności szeroko omawia Ł.M. Stanaszek (2012: 33-62).

Jeszcze inne doświadczenia przyniesie lektura dzieł Kolberga rozpatrywanych jako przykład kształtującej się postawy badacza, przyjętych metod oraz warsztatu pisarskiego, wreszcie pomysłu na monografię. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Anny Malewskiej-Szałygin, która powołując się na swoje wieloletnie doświadczenie dydaktyczne, stwierdziła:

omawianie kolejnych kierunków, ich założeń i pojęć spotyka się z umiarkowanym entuzjazmem studentów, przywoływane na zajęciach fragmenty monografii terenowych przyjmowane są zupełnie inaczej, nawet te najstarsze nie tracą blasku i po 100 latach zachowują urok (Malewska-Szałygin 2010: 52).

Pozostaje więc mieć nadzieję, że taka przyszłość czeka także monografię Oskara Kolberga.

Słowa kluczowe: badania terenowe, grupa etnograficzna, metody pracy etnograficznej, monografia, Oskar Kolberg, podział regionalny

LITERATURA

- Adamus K.
1959 *Monografie wsi w Polsce*, „Etnografia Polska” 2, s. 157-204.
- B. H. [brak całego imienia i nazwiska]
1890 *Oskar Kolberg [cz.] III*, „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki” 10: 25, 14, s. 292-293.
- Brencz A.
1996 *Wielkopolska jako region etnograficzny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bukowski A.
2006 *Władza, terytorium, tożsamość. Społeczne konstruowanie regionu*, w: A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak, *Zarządzanie przestrzenią. Globalizacja, etniczność, władza*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 73-125.
- Burszta J.
1963 *Region i regionalne monografie etnograficzne. Problemy i metody badań*, „Lud” 51, s. 599-613.
1969 *Dwa modele etnograficznej monografii wsi*, „Lud” 53, s. 147-163.
- Bystron J.S.
1926 *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów: K.S. Jakubowski.
- Damrosz J.
1988 *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 r.*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
1995 *Problem zróżnicowania przestrzeni społeczno-kulturowej w polskich badaniach etnologicznych na przełomie XIX i XX wieku (ze studiów nad regionem i regionalizmem)*, „Lud” 78, s. 55-67.

- Fischer A.
1914 *Oskar Kolberg (w setną rocznicę urodzin) cz. II*, „Ziemia. Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany” 5: 9, s. 129-131.
- Gajek J.
1955 *Oskar Kolberg jako etnograf*, „Lud” 42, s. 35-48.
- Hammersley M., Atkinson P.
1995 *Metody badań terenowych*, przeł. Sławomir Dymczyk, Poznań: Zysk i S-ka.
- Karłowicz J.
1889 *Oskar Kolberg*, „Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny” 3: 2, s. 468-473.
- Kasprzyk D.
2010 *Regionalizm w Internecie (wybrane zagadnienia)*, w: E.A. Jagiełło, P. Schmidt (red.), *Homo interneticus? Etnograficzne wędrówki w głąb Sieci*, Lublin: Wydawnictwo Portalu Wiedza i Edukacja, s. 70-79, <http://wiedzaiedukacja.eu/?s=homo+interneticus> (28.03.2014).
- Kolberg O.
1961 *Pieśni ludu polskiego*, Dzieła Wszystkie, t. 1, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962a *Sandomierskie*, Dzieła Wszystkie, t. 2, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962b *Kujawy*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 3, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962c *Krakowskie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 5, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962d *Lubelskie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 16, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962e *Pokucie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 29, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1963a *W. Ks. Poznańskie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 9, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1963b *Kieleckie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 18, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1963c *Mazowsze*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 24, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1963d *Mazowsze*, cz. 2, Dzieła Wszystkie, t. 25, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- 1963e *Mazowsze*, cz. 3, *Dzieła Wszystkie*, t. 26, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964a *Radomskie*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 20, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964b *Łęczyckie*, *Dzieła Wszystkie*, t. 22, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964c *Kaliskie*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 23, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964d *Mazowsze*, cz. 4, *Dzieła Wszystkie*, t. 27, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964e *Mazowsze*, cz. 5, *Dzieła Wszystkie*, t. 28, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964f *Chełmskie*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 33, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1965 *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 64, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1971 *Studia, rozprawy i artykuły*, *Dzieła Wszystkie*, t. 63, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kopernicki I.
1964 *Przedmowa wydawcy*, w: *Przemyskie*, *Dzieła Wszystkie*, t. 35, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. V-XX.
- Krzywicki L.
1890 *Oskar Kolberg [cz.] I*, „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki” 10: 24, z.14, s. 279-280.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.
1962 *Zagadnienie regionu w etnografii polskiej a współczesne etnograficzne prace terenowe na obszarze północno-wschodniego Mazowsza*, w: A. Kutrzeba-Pojnarowa (red.), *Kurpie. Puszcza Zielona*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. 21-34.
- 1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Lam S.
1914a *Oskar Kolberg. Żywoć i praca*, Biblioteka Macierzy Polskiej, nr 87, Lwów: Nakł. Macierzy Polskiej.

- 1914b *Oskar Kolberg (W setną rocznicę urodzin 22 lutego 1914 r.)*, „Literatura i Sztuka. Dodatek do Dziennika Poznańskiego” 6: 9, s. 132-134.
- Linette B.
1991 *Dziela wszystkie Oskara Kolberga*, w: B. Linette (red.), *Dziela wszystkie Oskara Kolberga. Informator wydawniczy. Complete Works of Oskar Kolberg. Publication Reference*, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Redakcja Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga, s. 3-14.
- Lisowski T.
2010 *Pisownia polska. Główne fazy rozwoju (propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia)*, „Kwartalnik Językoznawczy” 3-4, s. 117-131, http://www.kwartjez.amu.edu.pl/teksty/teksty2010_3-4_3-4/Lisowski.pdf (28.03.2014).
- Malewska-Szałygin A.
2010 *Nieprzemijający urok monografii terenowych*, w: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 52-62.
- Miller E., Skrukwa A.
2007 *Oskar Kolberg*, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 2, Wrocław, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Krakowie, s. 149-155.
- Pokropek M.
1998 *Etnografia Mazowsza w okresie dwudziestolecia międzywojennego (1919-1939)*, w: A. Stawarz (red.) *Mazowsze w dwudziestoleciu międzywojennym (w granicach woj. warszawskiego)*, Warszawa: Mazowieckie Towarzystwo Kultury, s. 143-158.
- Robotycki C.
2012 *Spoleczność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2 (17), s. 19-41.
- Schmidt J.
1994 *Poznańskie i Kongresówka. Dawne podziały polityczne regionu w świetle wyobrażeń zbiorowych współczesnych Wielkopolan*, „Lud” 77, s. 97-116.
- Skrukwa A.
1973 *Problematyka społeczna w zbiorach pieśni Oskara Kolberga*, „Lud” 57, s. 55-69.
- Stanaszek Ł.M.
2012 *Na Łużycu. W zapomnianym regionie etnograficznym nad Wisłą*, Warszawa, Czersk: Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Oddział w Czersku, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie.
- Szyfelbejn Z.
1955 *Próba oceny wartości materiałów Oskara Kolberga dla badań nad kulturą materialną Kurpiowszczyzny*, „Lud” 42: 1, s. 264-293.
- Tarko M.
1973 *Regionalne monografie etnograficzne Oskara Kolberga i ich znaczenie dla rozwoju badań słowiaoznawczych*, „Lud” 57, s. 33-53.

Trawińska M.

1955 *Mazowsze Stare w świetle badań Oskara Kolberga i badań współczesnych tego terenu*, „Lud” 42: 1, s. 249-263.

Węglarz S.

1992 *Koncepcje etnograficznego zróżnicowania kultury ludowej dzisiaj*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 46: 2, s. 49-57.

1997 *Tutejsi i inni*, cz. 1: *O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 36, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Katarzyna Waszczyńska

METHODS, GUIDELINES AND PRACTICE OF REGIONAL DIVISION IN OSKAR KOLBERG'S MONOGRAPHS

(Summary)

The article, comprising four sections, presents Oskar Kolberg, a Polish ethnographer and folklorist, and his work. The first section is devoted to the ethnographer's early work and to the results of his lifelong research, namely a twenty-three-volume monograph entitled *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni muzyka i tańce* (*Folk: Their Customs, Way of Life, Language, Legends, Proverbs, Rituals, Spells, Games, Songs, Music and Dances*) and a nine-volume series entitled *Obrazy etnograficzne* (*Ethnographic Pictures*). The second section presents the methodology that Kolberg used to collect his data, including his own research, materials received from other researchers and data gathered as the result of contests organized by various scientific societies around the country. The third section describes the methods used by Kolberg to organize the materials. Kolberg aimed to create an overall ethnographic description of Poland with a division into the so-called provinces. Additionally, Kolberg differentiated and described ethnographic groups, including their ethnonyms, which are still recognized and used today. The fourth section presents the scope of his monographs, which have become the standard for this type of ethnographic work. The article also reflects upon the challenges that Kolberg's work presents for the contemporary reader.

Keywords: fieldwork, ethnographic group, methods of ethnographic research, monograph, Oskar Kolberg, regional division

Katarzyna Waszczyńska
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Warsaw
Żurawia Street 4
00-503 Warszawa, Poland
k.waszczyńska@uw.edu.pl

PIOTR GROCHOWSKI
Katedra Kulturoznawstwa
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

VIOLETTA WRÓBLEWSKA
Instytut Literatury Polskiej
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

MATERIAŁY KOLBERGOWSKIE A METODOLOGIA BADAŃ FOLKLORYSTYCZNYCH

Zgromadzone przez Oskara Kolberga bogate zbiory tekstów folkloru stanowią niewątpliwie niezwykle cenny korpus materiałów dla współczesnych badań folklorystycznych. Ich wartość wynika z kilku podstawowych właściwości. Po pierwsze, zapisy dokonywane w połowie XIX wieku dokumentują, przynajmniej w pewnej części, repertuar XVIII-wieczny, dając możliwość analizy kształtu kultury ludowej z okresu, kiedy nie była ona jeszcze przedmiotem systematycznych badań. Po drugie, ważny jest aspekt ilościowy materiałów Kolbergowskich. To pierwszy w polskich badaniach folklorystycznych tak duży zbiór, umożliwiający prowadzenie szerokich analiz porównawczych i wyciąganie wniosków dotyczących sposobu funkcjonowania utworów folklorystycznych oraz takich zjawisk, jak wariantowość, formuliczność czy spójność tekstów oralnych. Po trzecie, w wydawnictwach Kolberga wypracowany został prosty model systematyki i porządkowania materiałów folklorystycznych, który w pewnych zakresach (np. pieśni ludowe) jest nadal aktualny i stanowi podstawę lub punkt odniesienia w przypadku opracowywania współczesnych zbiorów czy publikacji. Tych wartości można by oczywiście wymieniać więcej, nie to jest jednak celem naszego artykułu.

Stawiamy tezę, że zbiory Kolberga, mimo ich niepodważalnej wartości, są zarazem dziedzictwem w pewnym sensie „obciążającym”. Stanowią dla folk-

lorystów cenny spadek, ale z drugiej strony w pewnych okolicznościach mogą okazywać się dość kłopotliwym bagażem. Wydaje się, że ogrom owego bagażu w postaci „niewyczerpanego” źródła tekstów, wręcz domagających się opracowania i analizy, mógł być jedną z przyczyn, dla których w Polsce – inaczej niż w wielu innych krajach – lepiej rozwijała się „folklorystyka gabinetowa”, co z kolei w jakimś stopniu na pewno warunkowało oddalenie się całej dziedziny od etnologii, a zbliżenie do filologii. Fakt, iż wielu folklorystów – łącznie z piszącymi te słowa – nie prowadziło własnych badań terenowych, poprzestając na eksploracji źródeł już opublikowanych, w szerszej perspektywie na pewno nie był korzystny dla obecnej kondycji folklorystyki. Jeszcze ważniejszy jest jednak fakt, że wypracowany przez Kolberga paradygmat badania i opisu kultury ludowej okazał się niezwykle trwałą i wpływową, z różnorodnymi modyfikacjami był kontynuowany w wielu późniejszych projektach i publikacjach¹. Z perspektywy czasu widać wyraźnie, że problemem okazało się to, iż część z owych kontynuacji cechował brak głębokiej i krytycznej refleksji metodologicznej nad historycznymi uwarunkowaniami prac Kolberga, co prowadziło do reprodukcji stosowanych przez niego ujęć i metod przez kolejne pokolenia badaczy, które zapatrzone w ogromną spuściznę wielkiego poprzednika nie uzmysłowiły sobie w pełni zmian zachodzących w kulturze, a tym samym konieczności samodzielnego utrwalania w terenie nowych materiałów i wypracowania nowych paradygmatów. Głównym celem, jaki sobie stawiamy w niniejszym artykule, jest jednak naświetlenie innego zagadnienia. Staramy się zwrócić uwagę na te aspekty materiałów Kolbergowskich, a zwłaszcza metodologiczne uwarunkowania ich gromadzenia i opracowywania, które z punktu widzenia metod stosowanych we współczesnej folklorystyce jawią się jako problematyczne. Częściowo są to na pewno kwestie znane i niejednokrotnie wskazywane w rozmaitych pracach, między innymi w monograficznym numerze czasopisma „Lud” za rok 1955 (wydanym w 1956 r.), przygotowanym w związku ze 140 rocznicą urodzin Oskara Kolberga. Obecny Rok Kolbergowski wydaje się jednak dobrą okazją do tego, aby zająć się tym zagadnieniem w sposób bardziej systematyczny i podjąć próbę stworzenia pewnej syntezy metodologicznych aspektów badań folklorystycznych autora *Ludu*.

¹ Szczególnie ciekawym przykładem tego rodzaju kontynuacji może być seria „Polska pieśń i muzyka ludowa”, której różnego rodzaju związki z paradygmatem Kolbergowskim są na tyle silne, iż funkcjonuje ona pod obiegową nazwą „Nowego Kolberga”. Problem relacji dzieł Kolberga do „Nowego Kolberga” został przedstawiony przez Piotra Grochowskiego w referacie pt. „Systematyka pieśni ludowych w *Ludzie* Oskara Kolberga” na międzynarodowej konferencji naukowej „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie”, zorganizowanej przez Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu, Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM i Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Konferencja odbyła się w Poznaniu, 22-23.05.2014 r.

XIX-wieczne tradycje zbierania folkloru

Leżąca u źródeł europejskiej folklorystyki romantyczna fascynacja ludem i jego kulturą miała wyraźne zabarwienie literackie. Jak zauważa Giuseppe Cocchiara, chodziło tu między innymi „o przeciwstawienie naiwnej i świeżej poezji ludowej – poezji klasycyzującej” (Cocchiara 1971: 158). Tym samym zbieranie „pieśni gminnych”, praktykowane głównie przez różnego rodzaju literatów, w znacznym stopniu zdeterminowało wczesne próby badań folkloru. Nieprzypadkowo pierwsze wydawane w Polsce zbiory tekstów ludowych (m.in. Wacława Zaleskiego, Żegoty Paulego, Józefa Konopki, Kazimierza Władysława Wójcickiego) poświęcone były w całości gatunkom wierszowanym i miały w gruncie rzeczy charakter swoistych tomików poetyckich. W konsekwencji, dla autorów tych publikacji najważniejsza była sama treść pieśni oraz ich jakość i poetycki wyraz. Skutkowało to – z jednej strony – stosowaniem swoistych „zabiegów kosmetycznych” (Górski 1973: XXII), czyli poprawianiem bądź eliminowaniem „zepsutych” czy „nieprzyzwoitych” wariantów i rekonstruowaniem wariantów rzekomo „pierwotnych”, „nieskażonych”, zaś z drugiej strony prowadziło do lekceważenia i najczęściej zupełnego pomijania informacji na temat okoliczności wykonania i szerszego kontekstu obrzędowego oraz obyczajowego, w jakim osadzone były poszczególne pieśni. Z kolei tak zwana koncepcja ludowości, zakładająca daleko posuniętą homogeniczność „gminu” (Burszta 1974: 185) i przypisująca mu praktykowanie twórczości kolektywnej, sprawiała, że w tych wczesnych publikacjach zazwyczaj próżno szukać jakichkolwiek informacji o wykonawcach pieśni czy bajek, którym odmawiano indywidualności artystycznej, traktując jako bezimiennych przedstawicieli „mas ludowych”.

Kolberg jako pierwszy z polskich zbieraczy w sposób systematyczny i zdecydowany próbował odejść od tego romantyczno-filologicznego paradygmatu. Próby te zmierzały w kilku kierunkach. Już w *Pieśniach ludu polskiego* (Kolberg 1961), wydanych w 1857 roku, dokonał on dwóch przełomowych zabiegów. W odróżnieniu od swych poprzedników, którzy „będąc przede wszystkim literatami, dbali głównie o wyrazy” (Kolberg 1961: V), systematycznie notował melodie pieśni. W ten sposób – jak ujął to Ryszard Wojciechowski – „Kolberg-muzyk podał dłoń swym poprzednikom – literatom. A ten gest był pożegnaniem z epoką romantycznego zbieractwa” (Wojciechowski 1970: 164). Poza tym – co również stanowiło nowość i skądinąd w tamtych czasach nie zawsze spotykało się ze zrozumieniem (Millerowa, Skrukwa 1982: 39-40) – jego celem było udokumentowanie jak największej ilości wariantów poszczególnych utworów, poprzez zamieszczanie tekstów i melodii, a także odsyłaczy do innych publikowanych źródeł. W szerszej perspektywie nowatorstwo metodologiczne Kolberga polegało również na skrupulatnym oznaczaniu miejsca zapisu poszczególnych przekazów oraz – rosnącej wraz z postępem badań terenowych i kolejnymi pu-

blikacjami – tendencji do utrwalania tekstów folkloru w ich oryginalnej postaci gwarowej tudzież unikania wspomnianych „zabiegów kosmetycznych” (Millerowa, Skrukwa 1982: 86-88). Najważniejsza z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się jednak konsekwentnie rozwijana i realizowana przez autora *Ludu* koncepcja regionalnych monografii etnograficzno-folklorystycznych, zmierzających do ukazania „wizerunku ogólnego narodów” (Millerowa, Skrukwa 1982: 38)². Przy takim założeniu teksty folkloru nie były traktowane wyłącznie jako okazy „poezji gminnej”, ale składały się na próbę całościowego opisu kultury ludowej danego regionu, co z kolei sprawiało, że niejako siłą rzeczy były one umieszczane w szerszym kontekście zwyczajowo-obrzędowym. We wstępie do pierwszego tomu, dotyczącego Mazowsza, jego autor tak charakteryzuje swoje poglądy i przyjętą strategię badawczą:

Wkrótce dostrzeżliśmy ścisłą tych utworów z obrzędami, zwyczajami i całym bytem ludu łączność. Wzgląd ten nakazywał nam przy spisywaniu pieśni i ich melodii, notować także i ich akcesoria (wedle ówczesnych naszych pojęć), to jest uwydatniać całą sytuację, która je zrodziła lub do działania powoływała (Kolberg 1963c: XI).

Bez wątpienia takie holistyczne spojrzenie na kulturę ludową i stanowiącą jej integralną część folklor należy uznać nie tylko za prekursorskie w tamtych czasach, ale w ogóle bardzo nowoczesne (Burszta 1974: 208; por. Millerowa, Skrukwa 1982: 89), jest ono bowiem jak najbardziej zgodne z przyjmowanym powszechnie we współczesnych badaniach folklorystycznych podstawowym założeniem metodologicznym, wedle którego „folklor jest po prostu częścią kultury, a więc musi być badany z punktu widzenia teorii kultury” (Hernas 1976: 375).

Inna rzecz, że z perspektywy dzisiejszych standardów metodologicznych wpływające z przyjmowanych przez Kolberga założeń efekty jego konkretnych działań badawczych lub redakcyjno-wydawniczych wydają się w wielu przypadkach niezadowolające. Często podkreślaną współcześnie „usterką” materiałów Kolbergowskich jest choćby to, że – poza pewnymi wyjątkami – nie odnotowywano w nich ani danych o informatorach i wykonawcach, ani dat dokonania zapisów, choć we wstępach do monografii Kolberg z reguły podawał lata, w których prowadził badania w badanym regionie (Millerowa, Skrukwa 1982: 69-70).

Uwagę zwraca również znaczna rozbieżność między deklarowaną wiernością wobec ludowego oryginału a rzeczywistą praktyką redakcyjną, w której zapisy źródłowe traktowane były niejednokrotnie dość obcesowo, zwłaszcza w zakresie powszechnego stosowania cenzury obyczajowej. Kolberg, jak zauważa Józef Burszta, podczas przygotowywania materiałów do druku „obok wprowadzanych

² Warto przy okazji zauważyć, że, jak wykazał Medard Tarko (1973: 115), Kolberg w rzeczywistości utrwał głównie materiały dotyczące obszarów wschodnich.

nieraz znacznych zmian w zapisie muzycznym zastępował drażliwe, dwuznaczne czy zbyt «soczyste» wyrażenia innymi, bardziej cenzuralnymi, co prowadzi nieraz do zabawnych nieporozumień” (Burszta 1965: XIII). Gwoli ścisłości należy jednak dodać, że o ile Kolberg na poziomie deklaracji krytycznie ocenia i odradza „poprawiania” tekstów, to z drugiej strony sam uczciwie przyznaje, że niekiedy dopuszczał się „wygładzania” i wprowadzania poprawek (Optołowicz 1955: 238-239).

Przy okazji warto zaznaczyć, że mimo przyjęcia nowoczesnych metod w zakresie notowania „rzeczy ludowych”, jego poglądy na temat wartości estetycznych folkloru pozostawały jednak ściśle związane z romantyczno-normatywnym punktem widzenia literatów. Przykładowo, w tomie *Sandomierskie* znajdujemy taką choćby krytyczną ocenę pieśni weselnych:

By rzecz tę bliżej określić, powiem, że niedbalstwo w zastosowaniu i wykonaniu wyraża luźne, dorywcze sklecenie, niewykończeniem lub niepowściągliwością się objawiające, przepomnienia, wyrzutnie, lekkomyślne zwroty, przeskoki i niewłaściwe przyczepki; są one przyczyną, że w niejednej wybornej nawet piosence nie można od jednego rzutu wysłedzić gładkiego, rozumnego ze sobą powiązania tak pojedynczych ustępów, jak i zbiorowych zdań, bez uciekania się do przekładni i domysłów (Kolberg 1962a: 98).

Jak widać, Kolberg w ocenie literatury ustnej nierzadko posługiwał się stylistyczno-kompozycyjnymi normami właściwymi literaturze pisanej, pomijając zupełnie kwestie jej oralności. Jednocześnie, co wydaje się godne podkreślenia, wykazał się w tym zakresie pewną dojrzałością badawczą, gdy deklarował konieczność zapisywania różnych, nawet najbardziej podobnych czy „ułomnych” wariantów tekstowych, nierzadko wbrew negatywnym opiniom niektórych ówczesnych recenzentów:

Zestawione ze sobą liczne warianty rzucają tedy niemałe światło na urabianie się, czyli kształtowanie rzeczonych motywów, oddziaływanie ich na siebie wzajemnie, stopniowy ich rozkład i przetwórczy, wreszcie rozrost bujny w jednej, a zanikanie w innej okolicy. Tyczy się to zarówno pieśni, jak i baśni i guseł, wierzeń itd. (...) Z tego wychodząc założenia, widzimy się spowodowani do ogłaszania wszelkich ważniejszych jakie się nam nasuwają wariantów, czy to pod względem treści czy też języka, lub muzyki, o ile takowe, nowe nam przywodząc wyrażenia i rysy, istotnymi są wariantami, nie zaś tożsamością, mimo zarzutu wspomnianego wyżej recenzenta w „Dzien[niku] Pozn[zańskim]”, któremu (z beletrystycznego stanowiska) zdawało się, jakoby w naszych wydawnictwach wiecznie też same powtarzały się śpiewki (Kolberg 1962b: VII-VIII).

W niniejszym szkicu koncentrujemy się jednak na innym zespole problematycznych aspektów metod badawczych autora *Ludu*, wskazującym na to, że

mimo nowatorskiego podejścia etnograficznego pozostawał on jednak cały czas w silnym polu oddziaływania paradygmatu filologicznego, a dodatkowo pewne znaczenie miał tu również paradygmat muzykologiczny. Paradygmaty te nie zostały przy tym harmonijnie zespolone, lecz w pewnym sensie rywalizowały ze sobą, odnosząc „lokalne zwycięstwa” w poszczególnych obszarach całego projektu badań.

Kolbergowskie metody publikowania materiałów folklorystycznych

W wydawnictwach Kolbergowskich zaznacza się pewne charakterystyczne pęknięcie, wynikające z trzech odmiennych sposobów publikowania materiałów folklorystycznych. Być może stanowi to efekt kilkukrotnych zmian programu edytorsko-wydawniczego dokonywanych przez samego etnografa, o czym pisała Agata Skrukwa (1973: 124). Z jednej strony, część tekstów umieszczono w obrębie opisu zwyczajów (cykl roczny), obrzędów (cykl życia ludzkiego) i wierzeń, a nawet w częściach wstępnych, przedstawiających historię czy specyfikę kulturową regionu, z drugiej strony – obszerne ich zasoby lokowano w osobnych działach o charakterze wyraźnie literackim (np. „Powieści ludowe”, „Pieśni”, „Przysłowia”, „Zagadki”), i wreszcie jako trzecią, oddzielną grupę, traktowano tańce. Oczywiście taki zabieg, chociaż może jawić się jako niekonsekwencja w kontekście przyjmowanych założeń metodologicznego holizmu, wydaje się zrozumiałą, bowiem w przypadku publikowania materiałów etnograficznych za bardzo ważne należy uznać względy pragmatyczne, a postulat ukazywania związków pieśni czy tańców z „całym bytem ludu” jest niezwykle trudny do zrealizowania. Z dzisiejszej perspektywy problemem staje się jednak to, że ów podział wiąże się jednocześnie ze stosowaniem odmiennych standardów w zakresie zbierania i opracowywania ludowych przekazów.

Teksty folkloru przypisane do zwyczajów i obrzędów publikowane są zazwyczaj w kontekście ich opisów, i w związku z tym opatrzone bywają różnego rodzaju komentarzami, zawierającymi uwagi odnośnie do okoliczności wykonywania poszczególnych pieśni czy oracji. Przykładowo, w tomie *Radomskie*, w dziale „Zwyczaje”, pod hasłem: „Gaik”, znajdujemy pieśń poprzedzoną następującą informacją: „Dziewczęta w Wielki Poniedziałek obchodzą wieś z gałązką zieloną przystrojoną we wstążki i kwiatki. Wstępują do każdej chałupy i śpiewają potrząsając gałązką” (Kolberg 1964b: 106). Są to oczywiście wiadomości podstawowe, którym daleko do szczegółowej prezentacji sytuacji wykonawczej postulowanej we współczesnej metodologii folklorystycznej (por. Dundes 1977: 99-102). U dzisiejszego folklorysty tak skrótowy opis wywołuje natychmiast serię pytań, na przykład: Ile dziewcząt chodzi z jedną gałązką? Jak duża jest ta gałązka i z jakiego drzewa? Czy jest to tylko jedna grupa, czy w danej wsi chodzi więcej grup? W jakim wieku są dziewczęta? A przede wszystkim: Co robią i jak

zachowują się gospodarze w czasie, gdy panny śpiewają? Czy prócz śpiewania i potrząśnięcia gałązką dziewczęta jeszcze coś mówią/robą? Na część z tych pytań możemy udzielić hipotetycznych odpowiedzi na podstawie informacji zamieszczonych przy innych wariantach pieśni gajkowych; w sukurs przychodzi nam podstawowa zaleta metody Kolbergowskiej, a mianowicie pieczołowite gromadzenie wariantów tekstów i obrzędów. Choć kontekst, w jakim funkcjonuje dana pieśń, jest tu zarysowany schematycznie i ogólnikowo, można powiedzieć, że sytuacja wykonawcza została przynajmniej w sposób szkicowy uchwycona, co dla dzisiejszego badacza ma ogromne znaczenie. Podobnie rzecz przedstawia się zazwyczaj w przypadku innych pieśni związanych ze zwyczajami dorocznymi oraz rodzinnymi (dotyczy to głównie wielkiej grupy pieśni weselnych).

Mało szczegółowy opis sytuacji wykonawczej wynika w znacznej mierze z samego sposobu zbierania materiałów przez Kolberga. Jak wiadomo, badania terenowe prowadził on przeważnie podczas dłuższego pobytu na wsi, będąc rezydentem zaprzyjaźnionych dworów, plebanii, szkół, a zarazem korzystając z pomocy i znajomości mieszkających tam gospodarzy, którzy ułatwiali, a niekiedy wręcz organizowali mu kontakty z miejscową ludnością. Obraz tych badań i stosowanych metod rysuje się dość mgliście, a momentami nawet niepokojąco. Z jednej strony Izydor Kopernicki kreśli wręcz apologetyczny wizerunek sumiennego, skrupulatnego i niezwykle zaangażowanego badacza:

Potrzeba doprawdy widzieć i podziwiać ten jego spokój, cierpliwość i tę natężoną uwagę, pochłaniającą badanego i tę dobrotliwość jego i słodycz, z jaką on zachęca i podtrzymuje chłopą, znużonego i znużonego już powtarzaniem zapisywanej pieśni lub opowiadania; potrzeba widzieć tę jego uporczywą wytrwałość w badaniu, dopóki nie wyciągnie z chłopą lub z baby tego, co mu potrzeba (Kopernicki 1964: XI).

Z drugiej strony, zapiski Antoniny Konopczanki, dotyczące pobytów Kolberga w Mogilanach i Modlnicy w czasie zbierania materiałów do *Krakowskiego*, ukazują jego metody badań terenowych w zdecydowanie innym świetle. Zwraca ona uwagę na mały krytycyzm badacza, który skoncentrowany był przede wszystkim na tym, aby jego zbiory były jak najobszerniejsze i zawierały jak największą liczbę wariantów. Dobitnie ukazuje również pewną niezwykle istotną z metodologicznego punktu widzenia cechę badań, zaznaczającą się zresztą już w przytoczonej wypowiedzi Kopernickiego. Chodzi mianowicie o to, że znaczna część materiałów była pozyskiwana nie w naturalnym kontekście wykonawczym, czyli na przykład poprzez obserwację i zapis „z podsłuchu”, ale w wyniku aranżowania sytuacji, w których przedstawiciele miejscowej ludności udzielali etnografowi pożądanых przez niego informacji, śpiewali pieśni czy opowiadali baśnie, podania oraz legendy. Tego rodzaju praktyki były oczywiście w tamtych czasach swego rodzaju standardem, chociaż z dzisiejszej perspektywy widać wyraźnie, że niektóre działania – zwłaszcza w zakresie utrwalania wizualnych aspektów

kultury ludowej – prowadziły do wytwarzania danych o bardzo wątpliwej jakości. Przykładem może być fotografowanie scen obrzędowych, które „wymagało przewiezienia do krakowskiego atelier nie tylko grupy chłopów w tradycyjnych strojach, ale także wykopanej w Modlnicy wierzby i innych rekwizytów stwarzających scenerię wiejską” (Konopka 1974: XVIII).

Przywołana Antonina Konopczanka poświadcza jeszcze inną anegdotyczną – chociaż z naszego punktu widzenia dużo bardziej niepokojącą – sytuację aranżowania terenu badań, kiedy to dla dowcipu młodzież dworską przebierano w chłopskie stroje i podsyłano Kolbergowi jako informatorów – on zaś skrupulatnie notował od nich teksty i publikował w swych zbiorach (Konopka 1974: XVIII). Wspomina też o tym, że Kolberg, pragnąc uniknąć niezręcznych czy niebezpiecznych sytuacji, doświadczanych w czasie pieszych wędrówek po wsiach (znana jest anegdota o aresztowaniu etnografa i jego towarzyszy w okolicach Radomia, w związku z podejrzeniem o nieczne zamiary z powodu prowadzenia tajemniczych zapisków), zjawiał się w chatach czy karczmach w asyście zaprzyjaźnionych mieszkańców dworów, co skutkowało selekcją prezentowanych przez lud pieśni ze względu na obecność „jaśniepaństwa”, na przykład unikaniem pieśni stanowych czy obscenicznych (Zawistowicz-Adamska 1955: 349-350; por. Wolski 1955: 296-297).

Jak łatwo zauważyć, problem kontekstu, w jakim funkcjonowały pieśni związane ze zwyczajami i obrzędami polega nie tylko na skrótowości opisów i nieuwzględnianiu wielu istotnych elementów sytuacji wykonawczej, ale także na wątpliwej wiarygodności zanotowanych przez Kolberga informacji. Przytoczone powyżej anegdotyczne sytuacje oraz fakt, iż znaczna część danych dotyczących obrzędów nie pochodzi z własnych obserwacji autora, lecz z relacji uczestników i świadków (Millerowa, Skrukwa 1982: 90), sprawiają, że dzisiejszy badacz, korzystając z materiałów Kolbergowskich, po pierwsze, musi dokonywać swego rodzaju rekonstrukcji i stawiać szereg hipotez, po drugie zaś, powinien podchodzić do wszelkich danych z krytycznym dystansem.

Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku tych przekazów, które nie zostały włączone do opisu zwyczajów, obrzędów lub wierzeń, lecz – jak zauważają badaczki spuścizny Kolberga – „są (...) rozumiane jako samodzielne, integralne i odrębne kategorie twórczości” (Millerowa, Skrukwa 1982: 44). W ten sposób duża część tekstów zostaje w publikacjach Kolberga w znacznym stopniu odrywana od ich kulturowego, a przede wszystkim sytuacyjnego (wykonawczego) kontekstu. Paradygmat filologiczno-literaturoznawczy lub muzykologiczny zwycięża, a pieśni, bajki czy melodie taneczne traktowane są nie jak elementy szerszych zjawisk kulturowych, lecz jak swego rodzaju artefakty, obiekty sztuki bądź gatunki literatury lub muzyki ludowej.

Tak zwykle postępował Kolberg z różnego rodzaju opowieściami ludowymi, których nikły związek ze sferą obrzędową powodował, że ich sytuacja wykonawcza nie wydawała mu się konieczna do odnotowania. Co więcej, bajki rzadko

umieszczane są w kontekście informacji o wierzeniach, co dla współczesnego folklorysty jest jeszcze bardziej rozczarowujące. Chociaż Krzyżanowski znalazł tego typu przykłady, należą one, niestety, raczej do wyjątków:

Któż by przypuścił, że doskonałej bajki o *Złodzieju – pomocniku króla* szukać należy w tomie VII wśród wiadomości o wierzeniach ludu krakowskiego, gdzie zilustrowano nią poglądy na magiczne *rozryw-zielę*, albo że w tym samym tomie znajdzie się najzabawniejszy nasz wariant *Sabatu czarownic* (Krzyżanowski 1955: 17).

Jednocześnie Kolberg chętnie wprowadzał przykłady chłopskiej prozy do wstępnych partii poszczególnych tomów, wplatając je w ogólne rozważania dotyczące specyfiki regionu – jego historii, ukształtowania terenu czy życia codziennego ludu. Ponieważ strategia tego typu nie jest wykorzystywana systematycznie, odkrywanie podań czy anegdot skrytych w materiale zgoła niefolklorystycznym często jest dziełem przypadku. Na przykład w trzeciej części *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, gdzie pojawiają się również informacje o Kujawach, w związku z charakterystyką miejscowości Osięciny przywołane zostało miejscowe podanie o Zapadlisku-Dybowie, przy czym na końcu tekstu w nawiasie zamieszczono informację: „Podanie to opowiadał włościanin Piotr Kulik” (Kolberg 1963b: 16). We wstępie do tego tomu znaleźć można i inne opowieści, ale zazwyczaj w formie streszczenia i bez żadnych dodatkowych informacji, ewentualnie z określeniem miejsca pierwodruku tekstu (czasopismo, publikacja książkowa) (Kolberg 1963b: 14-16). Tego rodzaju sposób prezentacji prozy ludowej świadczy wyraźnie o tym, że dla Kolberga istotną rolę odgrywał raczej kontekst tematyczny, wynikający z problematyki poruszanej w danej pracy czy w danym utworze, niż kontekst wykonawczy, ograniczony co najwyżej do ogólnych danych na temat gawędziarza lub źródła, z którego zaczerpnięto przykład.

Dzielo Kolberga a dylematy współczesnej folklorystyki

Współczesny folklorysta, chcący wykorzystać w swoich badaniach powyżej omówioną grupę tekstów, staje przed dwoma zasadniczymi problemami. Pierwszy z nich polega na olbrzymich trudnościach, a często wręcz zupełnej niemożliwości odtworzenia czy choćby hipotetycznej rekonstrukcji owego kontekstu wykonawczego, co z kolei rodzi poważne problemy w interpretacji poszczególnych przekazów i stwarza realne zagrożenie formułowania odczytań nietrafnych, albowiem oderwanych od rzeczywistych kulturowych funkcji pieśni czy bajki, pełnionych w konkretnym środowisku³.

³ Przykładem może być choćby częsta w odniesieniu do całej grupy ludowych opowieści aitiologicznych wątpliwość, czy daną narrację traktować jak mit, bajkę, legendę czy może podanie. Szerzej na ten temat: Grochowski 2005; Mianeki 2002.

Zasygnalizowany problem odnosi się zresztą nie tylko do bajek, podań czy legend, uporządkowanych przez etnografa w quasi-genologicznych grupach, wedle nie do końca jednoznacznego klucza. I nie chodzi jedynie o kryteria formalne, o czym będzie jeszcze mowa, ale właśnie kontekstowe, bowiem trudno orzec, czy zaproponowany porządek prezentacji tekstów w obrębie wyszczególnionych działów uwarunkowany był geograficznie (miejsce zapisu), chronologicznie (czas zapisu) czy też osobowo (informatör). Brak uchwycenia kontekstu wykonawczego wydaje się szczególnie dotkliwy przy interpretacji tak zwanych małych form folkloru, na przykład przysłów i zagadek, których bogata reprezentacja znajduje się w publikacjach Kolberga oraz w pracach jego następców. Tego typu teksty, pozbawione informacji dotyczących okoliczności ich zastosowania (wykorzystania), wydają się w znacznym stopniu nieprzydatne, gdyż trudno na podstawie pojedynczych zdań czy związków frazeologicznych wyrokować o ich społecznej bądź kulturowej roli⁴. Dodatkowo sytuację komplikuje fakt, że wiele takich materiałów etnograf czerpał nie z badań terenowych, lecz z różnych źródeł drukowanych, do tego prezentując je alfabetycznie albo chronologicznie, wedle dni w kalendarzu, co najlepiej obrazuje wypowiedź Kolberga zamieszczona we wstępie do tomu *Mazowsze*:

Przy opisie zwyczajów (w tomie I *Mazowsza*) w porządku chronologicznym i przytoczeniu odnośnych do każdego ważniejszego dnia przysłów i praktyk, korzystaliśmy ze szczegółów zamieszczonych w różnych dziełkach, broszurach i kalendarzach (osobliwie dawniejszych); biorąc z nich dla zasilenia własnego materiału już to przysłowia, już aforyzmy, już zapatrywania ludu podaniowe (choćby takowe mylne były wedle dzisiejszych naszych pojęć) na zjawiska przyrody, meteorologię, wpływy atmosferyczne na byt i dołę człowieka i zwierząt, na nazwę i znaczenie pór roku, miesiący, dni itd. – o ile za takie (tj. ludowe) głosili je autorowie i wydawcy tych pisemek. Czyniąc to, nie zaniedbaliśmy cytować nazwiska autorów i pism, i w ogóle źródła, skąd szczegół dany został poczerpnięty, albo też w braku tej wiadomości ustęp cytowany zawrzeć w nawiasie lub cudzysłowie, dając tem samem do zrozumienia, że odpowiedzialność za podaną w nim treść spada na karb pisarza przemawiającego w imieniu ludu (Kolberg 1963d: VIII).

Przekazy pozbawione podstawowych danych na temat okoliczności ich wykonania, a ponadto niezweryfikowane pod kątem autentyczności (chłopskiego pochodzenia czy użytkowania) w świetle niektórych radykalnych postulatów metodologicznych mogą się jawić jako niemalże zupełnie bezwartościowe. Jak stwierdził bowiem swego czasu Czesław Hernas (o czym świadczy jego głos w dyskusji zanotowany przez M. Łazuka): „jeśli nie zapiszemy sytuacji, tylko

⁴ Doskonałym przykładem jest seria ułożonych alfabetycznie przysłów zamieszczonych w tomie poświęconym folklorowi ziemi chełmskiej, wydanym po śmierci Kolberga przez Izydora Kopernickiego (zob. Kolberg 1964a: 72-79).

sam tekst – nic nie zapisaliśmy” (Łazuk, oprac., 1976: 72-79). Nie przychyłając się do takiego radykalizmu, chcemy jednak zwrócić uwagę na drugi ze wspomnianych powyżej problemów, będący w istocie konsekwencją całkowitego braku informacji na temat okoliczności wykonywania poszczególnych tekstów. Chodzi mianowicie o kłopoty wynikające z zastosowanej przez Kolberga systematyki utrwalonych źródeł. W założeniach podstawą owej systematyki miała być treść przekazów. Kolberg decydował się więc często na przykład na przesuwanie pieśni zanotowanych jako obrzędowe, ale tematycznie niezwiązanych z obrzędem, do innych działów (Burszta 1965: XVII), tym samym uniemożliwiając dzisiejszym badaczom ponowne odniesienie tych tekstów do ich rzeczywistego kontekstu wykonawczego. W praktyce, w stosowanej przez autora *Ludu* systematyce utworów dochodzi do mieszania kategorii treściowych, strukturalnych i funkcjonalnych, a tym samym w przypadku pewnych grup zasadniczym kryterium wyodrębnienia okazuje się właśnie sytuacja wykonawcza, której – jak powiedziano – w zapisach nie utrwalono. Jesteśmy więc skazani na arbitralne decyzje wydawcy, któremu musimy wierzyć na słowo.

Przykładów pojawiających się w takiej sytuacji dylematów dostarcza obecna w wielu tomach *Ludu* grupa „Pieśni dziadowskich”. Nie została ona bez wątpienia wyodrębniona na podstawie kryterium treściowego, chociaż niekiedy pojawiają się w niej również pieśni „o dziadach”. Główną kategorią wyodrębniającą była tu właśnie sytuacja wykonawcza (pieśni śpiewane przez dziadów). Problem polega jednak na tym, że tylko w przypadku kilku tekstów podano informację, iż zostały one zanotowane „z ust dziada”. W pozostałych zapisach w ogóle nie wspomniano o okolicznościach wykonywania czy utrwalenia konkretnego wariantu ani nawet o tym, kto tak naprawdę był tym wykonawcą i na jakiej podstawie tekst został zakwalifikowany jako „pieśń dziadowska”. Nie znajdziemy również danych o tym, czy wykonawca był dziadem, czy Kolberg kierował się jedynie informacją, że dana pieśń była przez dziadów śpiewana, czy też przypisywał ją do tego działu przez analogię do innego wariantu zapisanego od dziada (Grochowski 2009: 193-195). Genologiczna proveniencja tekstu, która dla poprawnego odczytania jego sensów jest równie ważna jak kontekst wykonawczy, staje się więc chwiejna i niepewna, a co gorsza, wobec braku podstawowych danych nie jesteśmy w stanie owej niepewności przezwyciężyć. Analogiczne wątpliwości można mieć w przypadku tak zwanych pieśni zawodowych albo takich grup, jak „Pieśni kozackie”, „Pieśni kołyskowe”, „Pieśni rekruckie i żołnierskie” czy „Pieśni pijackie”.

Podobne problemy pojawiają się w przypadku genologicznej kwalifikacji tekstów prozatorskich. Wynika to po części z tego, że niektóre przekazy pieśniowe określane są identycznym mianem gatunkowym jak opowieści prozą (np. legendy). Zdarza się nawet, że w dziale zawierającym utwory śpiewane znajdziemy także utwory prozatorskie, zaliczane do wskazanej w nagłówku gatunkowej formy, ale pozbawione stosownego komentarza, co utrudnia określenie wzajem-

nych relacji między różnymi typami przekazów. Na przykład w tomie *Mazowsze* umieszczono część zatytułowaną „Pieśni nabożne. Legendy”, na którą składają się religijne utwory wierszowane, między innymi o św. Dorocie, św. Alinie, św. Jerzym – zabójcy smoka, jak również prozatorska opowieść dotycząca trzeciego z wymienionych bohaterów, a będąca komentarzem wykonawcy do pieśni („Do tej pieśni następujące śpiewak dał objaśnienie” – Kolberg 1963d: 338-344). Niestety, nie znajdziemy w tym konkretnym wypadku informacji, kto śpiewał i z jakich powodów przedstawił dodatkowy wykład na temat pieśniowej historii – czy była to inicjatywa zbieracza, czy też ludowego gawędziarza. Nie dowiemy się również, czy pod pojęciem „legenda” Kolberg rozumie pieśni o tematyce religijnej, czy też do tej kategorii należy także odnarratorska opowieść o św. Jerzym. Julian Krzyżanowski zwrócił uwagę także na związane z niniejszym zagadnieniem, a równie zaskakujące zjawisko zamieszczania tekstów prozatorskich, w tym bajek magicznych, w obrębie innych działów, nie dotyczących w ogóle twórczości słownej ani ludowej obrzędowości, o czym już wcześniej była mowa. Z kolei podania lokalne i historyczne, jak stwierdza folklorysta, giną „w powodzi informacji topograficznych” (Krzyżanowski 1955: 17). Warto dodać, że pełnych wersji legend czy gadek, a nierzadko i pieśni nie brak również w „Przypisach”, a więc w części komentarzowej do treści właściwej (zob. Kolberg 1962a: 253, 257, 273-274, 276, 1962b: 323-328).

Problemy genologiczne w wypadku ludowej prozy utrwalonej przez Kolberga wynikają również ze wspomnianego już faktu niejednorodności terminów gatunkowych, stosowanych w celu kwalifikacji poszczególnych przekazów. Niektóre z zapisów już w tytule są opatrzone stosownym mianem, chociażby „Legenda”, „Podanie”, ale równie liczne nie posiadają tego wskazania, co utrudnia ich identyfikację gatunkową. Problem wydaje się o tyle złożony, że w niektórych tomach *Ludu* etnograf dzieli przekazy dość precyzyjnie wedle klucza gatunkowego, na przykład „Bajki”, „Podania”, a w innych zamieszcza różne formy w ogólnym dziale zatytułowanym „Powieści”, nie przywiązując wagi do informacji o charakterze gatunkowym. Utrudnia to poszukiwanie konkretnych form folkloru i ich badanie, zwłaszcza że nie zawsze określenia zaproponowane przez Kolberga w wyodrębnionych działach odpowiadają rzeczywiście formie przekazu, na przykład nie każde podanie jest podaniem w obecnie przyjętym rozumieniu tego terminu. Nierzadko propozycje określeń poszczególnych grup tekstowych nie mają w ogóle charakteru genologicznego, lecz tematyczny, jak „Gadki przygodne”, „Gadki o zbójcach”, „Gadki o klechach”, „Gadki cudowne” (zob. Kolberg 1962b: 348-349 – spis treści), co dodatkowo zaciemnia metody porządkowania źródeł zawartych w poszczególnych tomach. Ponadto etnograf posługuje się często wieloznacznym słowem „klechda” (Kolberg 1962b: 113), które może sugerować różne formy gatunkowe, uznane – zapewne zgodnie z XIX-wiecznymi tendencjami – po prostu za dawne, żeby nie powiedzieć prądawne, zwłaszcza że samemu słowu „klechda” przypisuje się XVI-wieczny rodowód (Wróblewska

2003: 10-11). Zastosowanie przez Kolberga tego niejasnego terminu na określenie szeroko pojętej bajki ludowej możemy łączyć również z romantyczną modą, bowiem spopularyzował go Kazimierz Władysław Wójcicki, zamieszczając w 1837 roku w tytule zbioru swych bajek: *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi* (zob. Krzyżanowski 1980b: 30)⁵. Chociaż wspomniany tom zyskał znaczny rozgłos, słowo „klechda” nie przeniknęło do mowy potocznej, chętnie natomiast wykorzystywali je na oznaczenie swych zbiorów etnografowie i autorzy baśni, między innymi Stefania Ulanowska (1889: 776-786), Józef Lompa, Jan Kasprówicz czy Bolesław Leśmian. Niewykluczone, że Kolberg, idąc śladem innych zbieraczy czy ówczesnych komentatorów folkloru, nieco mechanicznie wykorzystał termin, który sprawia współczesnym badaczom nie lada problem. Co prawda autor *Ludu* podjął się próby zdefiniowania gatunków prozatorskich, w tym także klechdy, ale jego propozycja wydaje się współczesnemu odbiorcy mało czytelna:

1. Klechdy, to jest: takie, w których przemaga cudowność i rozkiełzana w różnym stopniu wyobraźnia, do dziwactw czasami i potworności dochodząca. I one same na różne także dałaby się jeszcze rozłożyć gatunki. W jednych bowiem martwe i na wpół żywotne ciała odgrywają rolę istot żyjących w pełni; sprzęty, narzędzia, budowle, kamienie, rośliny itd. mają swą wolę i gwarę; zwierzęta i ptaki mówią i działają jak ludzie, a nawet nadludzko; a ludzie bywają pół-bożkami. W innych przeciwnie, ludzie stają się igraszką woli rzeczy martwych. Tu, rzeczy nieżywotne, ruch i życie swe zawdzięczają jedynie sile czarów, uroków i zaklęć na nie rzuconych, za których odjęciem wracają do zwykłej im nieczułości; owdzie znów, moc podobna istoty żywe obraca w kamienie, a siła pierwsza do dawniejszego one życia wskresić umie. Z takich to pierwiastków i żywiołów, gdzie wszystkie trzy państwa przyrody (zwierzęce, roślinne i kopalne) wspólnie żyją, i raz skłócone są między sobą, to znów zgodne sobie i człowiekowi podają dłonie, składają się owe klechdy, czyli klecena niestworzonych rzeczy (jak lud miejscami wyraża), owe baśni, bajki, bajdy (jak skazki na Rusi). (...)

2. Legendy, Podania religijne, Rozgadki moralne i obyczajowe (...).

3. Powiastki i Gawędy o wojakach, kupcach i włóczędzach, zbójcach itd. Powieści te opuszczając krainę duchów, wkraczają już stanowczo w dziedzinę rzeczywistości, częstokroć epoką dosyć nam bliskiej (...).

4. Gadki, Dykteryjki, są to znów wymysły, to skromne, to rozpasane, gdzie opowieść nagina się lub przechodzi wprost w satyrę, ironię, humoreskę, karykaturę lub kaprys. Przeważa w nich zatem strona komiczna (Kolberg 1962b: 108-109).

⁵ Dla Krzyżanowskiego „klechda” może oznaczać bajkę, ale chętniej odnosi ten termin do zaklęć i formuł czarnoksięskich. Sam Wójcicki – popularyzator słowa, odkrył je „w nieznany dziś rękopiśmie XVII-wiecznym, gdzie określano nim prawdopodobnie magiczne *recitativa*” (Grabowska, Kapelusz 1991: 69).

Innym problematycznym aspektem stosowanej przez Kolberga metodologii badań jest wspomniane już łączenie w jego pracach materiałów o bardzo zróżnicowanym statusie źródłowym. Ambitne zamierzenie opracowania całościowych monografii regionalnych wymagało zgromadzenia obszernych danych, których autor nie był w stanie pozyskać w wyniku samodzielnych badań terenowych. Stąd też, jak wiadomo, usiłował on dopełnić swe materiały, korzystając z pomocy całej rzeszy współpracowników, którzy na jego prośbę notowali interesujące go teksty i informacje bądź też udostępniali mu pozyskane przez siebie wcześniej zbiory. Jak zauważyły Elżbieta Millerowa i Agata Skrukwa:

autorzy tych notatek i zapisów folklorystycznych rekrutowali się z różnych środowisk, mieli różne wykształcenie i z różnych też przyczyn interesowali się kulturą ludową, (...) najliczniejszą prawdopodobnie i w największym stopniu anonimową grupę współpracowników Kolberga stanowiły żony i córki obywateli ziemskich (Millerowa, Skrukwa 1982: 72-73).

Problemem jest tu więc zarówno anonimowość wielu z owych źródeł, jak i bardzo zróżnicowana i niepewna jakość samych zapisów, na którą zresztą sam Kolberg niekiedy się uskarżał (Millerowa, Skrukwa 1982: 74). Z dzisiejszej perspektywy wątpliwość budzi jednak przede wszystkim fakt, że bardzo często nie odnotowywał on informacji o autorach owych zapisów, traktując je jako materiały własne i wcielając do przygotowywanych publikacji. W konsekwencji, jak zauważają badaczki jego spuścizny, „nie zawsze można dziś precyzyjnie ustalić, które zapisy pochodzą z jego własnych badań, a które są efektem pracy innych osób” (Millerowa, Skrukwa 1982: 75).

Innym rodzajem uzupełniających źródeł były rozmaitej proveniencji materiały zaczerpnięte z dostępnej literatury. Autor *Ludu* korzystał zarówno z kompendiów i opracowań naukowych oraz różnego rodzaju prac ludoznawczych, jak i z publicystyki ukazującej się w formie druków czy też na łamach wielu ówczesnych czasopism. Niejednokrotnie czerpał on także informacje z dzieł literatury pięknej (np. z utworów Klonowica, Reja, Kochanowskiego, Kitowicza, Paska, Bohomolca) i popularnych „powiastek dla ludu”, publikowanych w kalendarzach i jarmarcznych broszurach. Z materiałami tymi – jak zauważa Józef Burszta – etnograf obchodził się „dość swobodnie” (Burszta 1965: XIII, XV); były one przez niego zarówno cytowane (ale rzadko w pełnej, oryginalnej wersji), jak i streszczane oraz omawiane, a liczne niedociągnięcia redakcyjne (np. pomijanie cudzysłowów, pomyłki lub braki w adresach bibliograficznych) sprawiają, że ich status jest często niejasny, a identyfikacja źródła i dotarcie do danej publikacji mocno utrudnione czy wręcz niemożliwe (Millerowa, Skrukwa 1982: 75-81).

W tym kontekście jeszcze bardziej problematyczny staje się fakt, że wobec naczelnej idei udostępniania materiałów przyszłym badaczom, publikacje Kolberga cechuje zasadniczy brak krytyki pozyskanych źródeł. Część z nich jest niewąt-

pliwie cenna i rzetelna, ale istnieją i takie, których jakość została w późniejszym czasie zdecydowanie zakwestionowana. Wymienić można tu choćby cytowane w tomie *Kaliskie* materiały Ignacji Piątkowskiej, której metody pozyskiwania, a właściwie konstruowania przekazów ludowych były niejednokrotnie krytykowane (zob. Grochowski 2009: 62-63; Mianecki 2010: 165), albo też wzbogacające tom *Mazowsze* materiały Wójcickiego, których status z etnograficznego punktu widzenia jest również dość wątpliwy (Wójcicki 1976; Krzyżanowski 1980a). Wymownym przykładem ilustrującym brak krytyki wykorzystywanych źródeł oraz problemy wynikające z tego faktu jest opowiadanie Ignacego Danielewskiego pt. *Czemu dziad zawsze dziadem, choć mu wszyscy dają?*, przedrukowane w całości w pierwszej części *Wielkiego Księstwa Poznańskiego* (Kolberg 1963a: 271-273). Utwór ten to XIX-wieczna jarmarczno-odpustowa kontynuacja popularnej w całej Europie parodystycznej literatury antyżebrawczej (Geremek 1989). Kolberg nie zwraca jednak w ogóle uwagi na konwencję publikowanego tekstu ani jego wyraźną literacką proveniencję, poprzedzając go jedynie krótkim komentarzem następującej treści: „Kalendarz na rok 1868. Chełmno. Wydawca Sierp-Polaczek w ten sposób opisuje tu zwyczaje dziadowskie” (Kolberg 1963a: 271). Tego rodzaju wprowadzenie oraz umieszczenie opowiadania w kontekście materiałów z badań terenowych sprawia, że prezentowana tu fikcja literacka zaczyna się jawić jako źródło faktów etnograficznych, które zresztą zostało poważnie potraktowane przez niektórych późniejszych autorów, piszących o środowisku dziadowskim (Kuchowicz 1957; Baranowski 1971, 1986).

W ogólnej perspektywie należy stwierdzić, że mało krytyczny dobór źródeł, swobodne ich traktowanie oraz usterki redakcyjne, utrudniające weryfikację prezentowanych materiałów, sprawiają, że z dzisiejszej perspektywy metodologiczne fundamenty ambitnego projektu ukazania „wizerunku ogólnego narodów” jawią się jako mało stabilne, co z kolei rodzi pytanie o trafność i rzetelność wyników badań zaprezentowanych w Kolbergowskich monografiach oraz potrzebę krytycznego i ostrożnego korzystania z opublikowanych tam tekstów folkloru.

Trzecim wreszcie obszarem istotnym w kontekście współczesnej metodologii badań folklorystycznych są zagadnienia związane z warsztatem edytorskim Kolberga, który – jak wiadomo – samodzielnie przygotowywał do druku wszystkie swoje materiały. W zakresie ich redakcji zaznaczają się dwie ważne dla dzisiejszego folklorysty tendencje.

Pierwsza wynika z dominacji perspektywy muzykologicznej, która sprawiała, że Kolberg koncentrował się na gromadzeniu jak największej ilości wariantów melodycznych, teksty traktując w pewnym sensie jako mniej ważne, czy też – mówiąc precyzyjniej – nie dostrzegając w pełni rangi i znaczenia ich wariantowości. Będąc w terenie i notując pieśni ze słuchu, bardzo często zapisywał on w pełnej wersji (cały tekst i melodia) tylko jeden wariant pieśni, a inne warianty notował w postaci pierwszej zwrotki i melodii (Burszta 1965: XIII). Później,

w trakcie przygotowywania materiałów do druku, teksty wariantów były niekiedy uzupełniane (Millerowa, Skrukwa 1982: 87), ale – jak wiadomo – bardzo często pozostawiano je także bez uzupełnienia, niekiedy zamieszczając jedynie odnośnik do pełnej wersji, znajdującej się w tym samym lub innym tomie *Ludu*. Taka praktyka była z kolei związana z tendencją do „oszczędzania miejsca”, aby móc zaprezentować jak najwięcej materiału (tzn. wariantów melodycznych). Niewykluczone, że chodziło także o oszczędność czasu. Dzięki powyższej strategii zapisu, polegającej na prezentacji jedynie wybranych fragmentów tekstów poszczególnych wariantów, podobnych do wcześniej zanotowanych, można było poświęcić się przepisywaniu innych materiałów źródłowych, co przy braku współpracowników i technicznych ułatwień w zakresie utrwalania oraz powielania słowa nie pozostawało bez znaczenia.

Przeglądając publikacje Kolberga łatwo zauważyć, że nawet tam, gdzie w terenie tekst został zapisany, w ostatecznej redakcji autor nierzadko opuszczał te jego partie, które uznawał za „zbyt podobne” do innych wariantów. Częste są na przykład przypadki, kiedy z kilkudziesięciu strof ballady w publikacji zamieszczono jedynie kilka najbardziej „oryginalnych”, a w celu uzupełnienia pozostałych – odsyłało czytelnika do innych tomów *Ludu*, zwłaszcza *Pieśni ludu polskiego* (Kolberg 1961: 150-151). Za inny przykład takiej postawy można uznać rezygnację z odnotowywania bardzo do siebie zbliżonych wariantów wspomnianych wcześniej przysłów i zagadek.

Powyzsza taktyka stosowana była bardzo konsekwentnie w przypadku pieśni religijnych, których tekstów – poza pewnymi wyjątkami – Kolberg w ogóle nie notował, odsyłając do popularnych XIX-wiecznych śpiewników kościelnych, na przykład Mioduszewskiego, Kellera czy Klonowskiego. Śpiewniki te jednak, mając charakter druków użytkowych, a nie zbiorów materiałów etnograficznych, zawierają zestandaryzowane teksty w wersji literackiej, zupełnie nie oddające charakterystycznej dla ludowych wykonań wariantowości. W związku z tym – jak zauważył Czesław Hernas – „w zbiorze Kolberga przepadła duża ilość autentycznych przekazów ludowych pieśni religijnych” (Hernas 1965: 132).

Stosowana przez Kolberga strategia „oszczędzania miejsca” i pomijania fragmentów bądź często całych tekstów jest dla współczesnych badań nad folklorem słownym szczególnie niekorzystna. Obecnie powszechnie przyjmuje się bowiem tezę o zasadniczej wartości i ważności wszystkich dostępnych wariantów danego utworu (Dundes 1977: 95), a zarazem zdecydowanie odchodzi się od praktyki rekonstruowania czy uzupełniania „brakujących” elementów przekazu. W tej sytuacji część zgromadzonych w zbiorach Kolberga przekazów jest dla badacza pieśni czy bajek niemal zupełnie bezużyteczna.

Warto dodać, że podobnie czyniło wielu zbieraczy z przełomu XIX i XX wieku, w tym Michał Federowski, który w *Ludzie białoruskim...* odnotowywał pewne teksty w całości, a pozostałe jedynie w części (np. warianty wątku T 315

„Żelazny wilk”⁶). Gdy prezentację bajki kończył w jej połowie, poprzestawał na dodaniu komentarza: „itd. (Dalszy ciąg i zakończenie podobne jak w baśni pod n-rem 52-im)” (Federowski 1902: 69). Za sprawą powyższych poczynań gubi się specyfika stylu i wyobraźni gawędziarza, nieznaną pozostaje także sposób finalizowania historii (formułą komiczną bądź poważną). Wiadomo, że Federowski (1902: 69-74) wspomniane warianty bajek zanotował od różnych informatorów i w różnych miejscach, co pozwala domniemywać, iż – nawet jeśli fabularnie były zbliżone – na poziomie szczegółów znacznie się od siebie różniły, czego dziś nie jesteśmy w stanie odtworzyć.

Specyficzne cechy tekstów folkloru ulegają zatraceniu również w przypadku streszczenia opowiadań ludowych, co stanowiło częstą praktykę nie tylko Kolberga, o czym pisał już Julian Krzyżanowski (1955: 17). Przykładem mogą być omówienia fabuł podań o smoku wawelskim, wplecione w prezentację historii Krakowa (Kolberg 1962c: 9-10), a także przywołane w skrócie anegdoty, zamieszczone w części charakteryzującej mieszkańców Kujaw (Kolberg 1962b: 48-49).

Podsumowanie

Opisane powyżej aspekty stosowanych przez Kolberga metod badawczych i redakcyjnych pokazują wyraźnie, że deklarowane przez niego badanie kultury ludowej w holistycznym paradygmacie antropologicznym bardzo często w praktyce ustępowało wobec paradygmatu muzykologicznego i filologicznego, które z kolei wymiennie zdobywały przewagę w poszczególnych obszarach etnograficznych eksploracji (pieśni i muzyka – wierzenia, opowieści). W ostatecznym rozrachunku w perspektywie całości badań i publikacji ich rezultatów wygrywać zdaje się paradygmat muzykologiczny, czego dowodzi nie tylko opisana praktyka skracania czy wręcz eliminowania tekstów, ale także wyraźna przewaga ilościowa zapisanych pieśni i melodii w stosunku do form prozatorskich. Jak ustalił Julian Krzyżanowski (1955: 18), Kolberg utrwalił w sumie około dwunastu tysięcy pieśni, a tylko około tysiąca bajek i trzech tysięcy przysłów⁷. Muzyczne wykształcenie etnografa sprawiło, że z dużo większym zaangażowaniem utrwalał on występujące w danym regionie warianty melodyczne i pieśniowe, natomiast rzadko podejmował tego typu wysiłki w wypadku prozatorskich form wypowiedzi. Podobnie z większą dbałością odnotowywał kontekst wykonawczy utworów śpiewanych niż sytuacje, w jakich pojawiały się ludowe opowieści. Ostatecznie więc, w jego zbiorach mamy sporą grupę ciekawych bajek, legend, podań i hu-

⁶ Oznaczenie typu wątku według systematyki fabuł bajkowych (zob. Krzyżanowski 1962: 99).

⁷ Z kolei Ludwik Stomma (1986: 236) obliczył, że zapisy pieśni i tańców zajmują ponad 50% objętości siedmiu tomów *Mazowsza*.

moresek, ale tak naprawdę nic nie wiemy o okolicznościach i celu ich opowiadania.

Podsumowując, warto jeszcze raz podkreślić, że specyficzne właściwości materiałów Kolbergowskich, ujawniające się w obszarach metod pozyskiwania danych, ich porządkowania i opracowywania, wreszcie edytorskich zabiegów wydawniczych, które z dzisiejszej perspektywy jawią się jako bardziej lub mniej problematyczne, nie powinny być traktowane jako przykłady metodologicznych błędów czy zaniedbań Kolberga. Omówione w niniejszym artykule problemy są bowiem charakterystycznym świadectwem epoki, w której zaawansowana metodologia badań etnograficznych i folklorystycznych była dopiero wypracowywana. Tym samym materiały polskiego etnografa są cenne również z tego powodu, że stanowią swego rodzaju dokument powyższych procesów w obszarze rodzącej się w XIX wieku folklorystyki. Nie można także zapominać, że nawet w tej „ułamnej” postaci jego zapisy stanowią bardzo wartościowy materiał folklorystyczny, bowiem zawierają ogromną liczbę tekstów dokumentujących istnienie określonych obrzędów, wariantów pieśniowych czy wątków bajkowych. Oczywiście z punktu widzenia dzisiejszych standardów metodologicznych teksty te w znacznej mierze nie spełniają kryteriów rzetelnego źródła, jednak – jak wspomniano – w wielu przypadkach jest to najobszerniejsze, a niekiedy także jedyne źródło, na podstawie którego można wysnuwać pewne wnioski istotne dla zrozumienia polskiego folkloru. W tym kontekście szczególnie ważne wydaje się dobre rozpoznanie metodologicznej specyfiki pracy Kolberga, tak by przy korzystaniu z jego materiałów można było wziąć odpowiednią poprawkę na stosowane przez niego metody badań i wprowadzić swoistą „korektę”, pozwalającą na uniknięcie pomyłek i umożliwiającą formułowanie trafnych wniosków na podstawie analizy fragmentarycznych i problematycznych, ale mimo wszystko bardzo ciekawych źródeł.

Słowa kluczowe: Oskar Kolberg, folklor, pieśń ludowa, bajka ludowa, systematyka, metodologia, folklorystyka

LITERATURA

Baranowski B.

1971 *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

1986 *Ludzie gościńca w XVII-XVIII w.*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Burszta J.

1965 *Spuścizna rękopiśmienna Oskara Kolberga i jej opracowanie*, w: O. Kolberg, *Pomorze, Dzieła Wszystkie*, t. 39, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, s. V-XIX.

- 1974 *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Cocchiara G.
1971 *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. W. Jekiel, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dundes A.
1977 *Literatura oralna*, przeł. J. Banach, „Literatura Ludowa” 4-5, s. 93-107.
- Federowski M.
1902 *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, t. 2, cz. 1, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Geremek B.
1989 *Świat „opery żebraczej”. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Górski R.
1973 *Postłowie*, w: Żegota Pauli, *Pieśni ludu polskiego w Galicji*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. III-XXXVIII.
- Grabowska M., Kapeliński H.
1991 *Bajka ludowa*, w: J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 68-70.
- Grochowski P.
2005 *Mit w perspektywie badań literatury ustnej*, w: A. Mianeki, A. Osńska, L. Podziwiska (red.), *Folklor w badaniach współczesnych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 17-25.
2009 *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hernas C.
1965 *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa.
1976 *Miejsce badań nad folklorem literackim*, w: H. Markiewicz, J. Sławiński (red.), *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 467-479.
- Kolberg O.
1961 *Pieśni ludu polskiego*, Dzieła Wszystkie, t. 1, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962a *Sandomierskie*, Dzieła Wszystkie, t. 2, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962b *Kujawy*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 3, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1962c *Krakowskie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 5, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1963a *W. Ks. Poznańskie*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 9, Wrocław, Poznań: Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- 1963b *W. Ks. Poznańskie*, cz. 3, *Dzieła Wszystkie*, t. 11, Wrocław, Poznań: Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1963c *Mazowsze*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 24, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1963d *Mazowsze*, cz. 3, *Dzieła Wszystkie*, t. 26, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964a *Chelmskie*, cz. 2, *Dzieła Wszystkie*, t. 34, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1964b *Radomskie*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 20, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Konopka J.
1974 *Pieśni ludu krakowskiego*, Wrocław: Ossolineum.
- Kopernicki I.
1964 *Przedmowa wydawcy*, w: O. Kolberg, *Przemyskie*, *Dzieła Wszystkie*, t. 35, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, s. V-XX.
- Krzyżanowski J.
1955 *Oskar Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej*, „Lud” 42: 1, s. 9-34.
- 1962 *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- 1980a *Kazimierz Władysław Wójcicki i jego dzieło*, w: J. Krzyżanowski, *Szkice folklorystyczne*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 251-257.
- 1980b *W świecie bajki ludowej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kuchowicz Z.
1957 *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i 1 poł. XVIII*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Łazuk M. (oprac.)
1976 *Głos w dyskusji: Co to jest język folkloru?*, „Literatura Ludowa” 4-5, s. 3-21.
- Mianecki A.
2002 *O mityczności ludowych opowieści aitiologicznych*, w: A. Mianecki, V. Wróblewska (red.), *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 129-138.
- 2010 *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Millerowa E., Skrukwa A.
1982 *Oskar Kolberg (1814-1890)*, w: Kapełuś H., Krzyżanowski J. (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 25-103.

- Optołowicz J.
1955 „Lubelskie” *O. Kolberga*, „Lud” 42: 1, s. 216-248.
- Skrukwa A.
1973 *Południowosłowiańskie prace i materiały O. Kolberga*, w: R. Górski, J. Krzyżanowski (red.), *Ludowość dawniej i dziś. Studia folklorystyczne*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 119-130.
- Stomma L.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tarko M.
1973 *Prace i materiały Oskara Kolberga dotyczące kultury ludowej Słowian wschodnich i zachodnich oraz Litwy*, w: R. Górski, J. Krzyżanowski (red.), *Ludowość dawniej i dziś. Studia folklorystyczne*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 109-118.
- Ulanowska S.
1889 *O klechdzie ludowej*, „Wisła” 3, s. 776-786.
- Wojciechowski R.
1970 *Warszawskie*, w: Kapełus H., Krzyżanowski J. (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863*, Wrocław, Kraków, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 15-168.
- Wolski K.
1955 *Badania O. Kolberga w dorzeczu średniego Sanu*, „Lud” 42: 1, s. 294-306.
- Wójcicki K.W.
1976 *Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wróblewska V.
2003 *Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Zawistowicz-Adamska K.
1955 „Lud” *Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego*, „Lud” 42: 1, s. 332-412.

Piotr Grochowski, Violetta Wróblewska

KOLBERG'S WORKS AND METHODOLOGY OF FOLKLORE RESEARCH

(Summary)

This article is an attempt to take a critical look on Oskar Kolberg's works in the context of modern methodological standards, which are accepted in the folklore research. The analysis of specific qualities of Kolberg's material, (e.g. the way of obtaining ethnographical data, organizing them and preparing for print) leads to a few conclusions. An ambitious and innovating project (an attempt to show the connections between folk texts and folk culture in general) was partly realized, because in Kolberg's works there is a characteristic dissonance. Some texts are placed in the group with descriptions of habits, beliefs and rituals, some in the separate sections associated with literature (e.g. „Folk novels”, „Songs”, „Proverbs”). And the third group consists of dances. The entire material is divided in two basic sections. The first one includes texts, which are recognized as closely connected with cultural context and this connection is emphasized. The second section includes texts, which are treated as autonomous and their links with other elements of folk culture are omitted and marginalized. It appears that Kolberg, despite his very modern, holistic approach to culture research, stayed in the strong influence of philological and musicological paradigms. They were not harmoniously combined, but competed which each other and gained „local victories” in particular areas of research.

Key words: Oskar Kolberg, folklore, folk song, folktale, systematics, methodology, folklore studies

Piotr Grochowski
Department of Cultural Studies, Faculty of Languages
Nicolaus Copernicus University
Fosa Staromiejska Street 3
87-100 Toruń, Poland
grochy@o2.pl

Violetta Wróblewska
Institute of Polish Literature
Nicolaus Copernicus University
Fosa Staromiejska Street 3
87-100 Toruń, Poland
viola@umk.pl

WERONIKA GROZDEW-KOŁACIŃSKA
Instytut Sztuki
Polska Akademia Nauk
Warszawa

MYŚLI I DZIEŁO OSKARA KOLBERGA JAKO INSPIRACJA DLA WSPÓŁCZESNEGO ETNOMUZYKOLOGA

Oskar Kolberg – prekursor etnomuzykologii

Oskara Kolberga zwykle się postrzegać jako najwybitniejszego folklorystę XIX wieku – prekursora etnografii i antropologii (Bielawski, Dadak-Kozicka, Lesień-Płachecka, red., 1995; Smoluch 2014: 12-38). Mniej odważnie w środowisku folklorystów i etnomuzykologów mówi się o nim jako o prekursorze etnomuzykologii, choć zarówno metodyka pracy, wszechstronność zainteresowań w dziedzinie muzyki świata, jak i samo jego dzieło, były fundamentalne dla tej dyscypliny na gruncie polskim. Wydaje się, że wiele z jego myśli, koncepcji, idei – nawet jeśli nie były to skryształizowane programy o znamionach naukowych – można odczytywać dziś jako bardzo aktualne i inspirujące, a na czasy, w których przyszło mu żyć i działać, nieraz bardzo nowatorskie.

Od czasu, kiedy w 1857 roku światło dzienne ujrzał zbiór *Pieśni ludu polskiego* (Kolberg 1961), aż do dziś – dzieło, metody oraz idee i poglądy Oskara Kolberga poddawane były mniej lub bardziej ożywionej krytyce. Zainteresowanie środowiska naukowego i artystycznego osobą i dziełem Kolberga ujawnia się zazwyczaj w efekcie podejmowanych uchwał rocznicowych (150-lecie pracy dokumentacyjno-badawczej, 100-lecie śmierci, a obecnie 200-lecie urodzin). Temu zainteresowaniu nieodłącznie towarzyszy podnoszenie kwestii niedostatecznego wykorzystania i znajomości jego dorobku¹. Niemniej faktem jest, iż odwołania

¹ Wyjątkiem są uczeni różnych dyscyplin skupieni wokół Instytutu Oskara Kolberga w Poznaniu, opracowujący materiał źródłowy oraz upowszechniający dorobek Kolberga.

do dzieł Kolberga są w pracach polskich badaczy bardzo częste. Przedmiotem owych odwołań rzadko kiedy jest jednak sama muzyka i problematyka bezpośrednio z nią związana. Wynika to zapewne z niewystarczającej teraźniejszej refleksji nad ideami i poglądami Kolbergowskimi w odniesieniu do współczesnych nam założeń etnomuzykologii i jej przedmiotu badań. Wciąż patrzymy na dorobek Kolberga z perspektywy historycznej dokumentacji pieśni, klasyfikacji regionalnej i gatunkowej materiału muzycznego, czy też przez pryzmat najczęściej nieprzydatnych (bo – zdaniem niektórych muzykologów i muzyków – niedokładnych lub wręcz przekłamanych) zapisów nutowych. Tymczasem niektóre z poglądów i metod, często niewyartykułowanych wprost przez samego uczonego i zbieracza, innym razem zaś wyrażonych dobitnie w tekstach jego listów, pism muzycznych i artykułów, okazują się niezwykle inspirujące we współczesnym podejściu do przedmiotu i zakresu badań etnomuzykologicznych. Pewne z nich, wobec ciągłych przemian i przeobrażeń kultury muzycznej, ale także sytuacji społeczno-politycznej, w naturalny sposób się aktualizują.

Dzieło Oskara Kolberga, w postaci nutowych zapisów melodii, może być dziś także całkowicie inaczej „czytane”, ponieważ świadomość praktyki muzycznej – w odniesieniu do starych, tradycyjnych form muzycznej twórczości ludowej – jest nieporównanie wyższa (i odmienna) niż kilkadziesiąt czy nawet kilkanaście lat temu. Zatem i w wymiarze praktyczno-muzycznym dzieło jego jest bardzo cenne. Jak pisze Piotr Dahlig:

Osluchanie się z fonograficznym, XX-wiecznym obrazem tych praktyk muzycznych, których badaniu poświęcił się O. Kolberg, ułatwia rozpoznanie sedna jego zapisów, które nie są ani „szkicami akustycznej rzeczywistości”, ani obiektywną melografią, lecz sumienną próbą zinterpretowania powszechnie znanego repertuaru według reguł zawodowego wykształcenia muzycznego XIX w. (Dahlig 2014: 9).

Najnowsze badania nad zapisami nutowymi Kolberga wykazują ponadto, iż jego wysiłek transkrypcyjny w zakresie muzyki winien być dziś bardziej doceniony (Prochaska 2003: XLIV-LXII).

Każdy z poniżej przedstawionych problemów mógłby stać się przyczynkiem do odrębnego artykułu. W niniejszym tekście pragnę jednakże przedstawić jedynie skrótową syntezę głównych myśli, które – w moim przekonaniu – w najbardziej aktualny i adekwatny sposób odnoszą się do obecnej sytuacji dyscypliny etnomuzykologicznej w Polsce. Synteza ta niekoniecznie dotyka spraw oczywistych, wielokrotnie już poruszanych w literaturze etnologicznej oraz muzykologicznej. Skupia się przede wszystkim na teraźniejszości, a zakotwiczeniem w historii są subiektywnie przeze mnie wyłowione myśli (czy inaczej: „wypisy z”) Kolberga.

Oskar Kolberg, choć nie wypowiedział się w żadnym ze swoich pism na temat „obecnego stanowiska etnografii” muzycznej, to *de facto* taką dyscyplinę uprawiał. Komentarze teoretyczne, dotyczące problematyki związanej z funkcjono-

waniem repertuaru, muzyczną terminologią ludową, aspektami wykonawczymi, zawierał w poszczególnych tomach swego dzieła oraz w niektórych tekstach do czasopism naukowych i *Encyklopedii Orgelbranda*. Etnografią muzyczną (choć według przyjętej systematyki była i jest ona częścią muzykologii) jeszcze w latach 90. ubiegłego stulecia nazywano etnomuzykologię. W latach międzywojennych zbieranie i badanie muzyki ludowej wymieniano w postulatach muzykologii², jednakże Centralne Archiwum Fonograficzne powołano początkowo przy Zakładzie Etnografii Polskiej, w 1935 roku.

Warto przypomnieć, że termin „etnomuzykologia” pojawił się w okresie międzywojennym na Ukrainie (od 1928 r.) i w Polsce (od 1934 r.), podczas gdy w Europie Zachodniej i USA terminu tego (*ethnomusicology*) zaczęto używać w połowie lat 50. XX wieku (Dahlig 2009: 51-56). Etnomuzykologia już w swojej najwcześniejszej fazie (czyli od czasu wprowadzenia tego terminu w Polsce i działalności dokumentacyjno-naukowej Łucjana Kamieńskiego) zakładała „zbieranie i **opracowanie naukowe** pieśni ludowych” [podkreśl. W.G.K.], przy czym szczególne znaczenie w pracy zbieraczej przypisywano fonografowi Edisona, uznając ten rodzaj rejestracji za szczególną „metodę naukową” (Dahlig 2000: 156). Warto nadmienić, że i dziś samego kolekcjonowania fonicznego i audiowizualnego różnorodnych przejawów muzycznej kultury ludowej (co w ostatnich kilkunastu latach stało się niezwykle popularne wśród pasjonatów rodzimych tradycji ludowych) nie powinno się utożsamiać z uprawianiem etnomuzykologii. Można je uznać raczej za epigonizm (różniący się jedynie techniczną metodą) wczesnego ludoznawstwa, bo nie ludoznawstwa Kolbergowskiego, któremu przyświecała – krystalizująca się w ciągu wielu lat pracy dokumentacyjno-edytorskiej – koncepcja naukowa gromadzenia i opracowywania materiału.

Muzyka jako priorytet dokumentacji i badań

Kolberg nie był pionierem w zbieraniu tekstów pieśni ludowych z melodiami. Już wcześniej miało to miejsce na gruncie polskiego ludoznawstwa, choć nad nutami liczbowo górowały teksty³. Warto jednak przypomnieć, iż pierwsza ankieta z 1813 roku, ułożona na potrzeby zbieractwa pieśni ludowych – w myśl Herderowskiej idei o wartości społecznej kultury ludu, a także wobec zagrożenia polskiego bytu narodowego w czasie rozbiorów i po upadku kolejnych powstań – zalecała między innymi: „opisanie różnych obrządków, które obchodzą się przy

² O historii i perypetiach powstania, istniejącego wyłącznie „na papierze”, Instytutu Badania Pieśni Ludowej oraz Polskiego Towarzystwa Fonograficznego wnikliwie pisze Piotr Dahlig (2000: 168-170).

³ Do nielicznych zbiorów pieśni z melodiami w tzw. epoce przedkolbergowskiej zaliczyć można te autorstwa: Wacława z Oleska (Wacława Zaleskiego), Kazimierza Wójcickiego, Józefa Konopki oraz Jana Józefa Lipińskiego.

weselach włościan”, „spisanie pieśni, które śpiewają przy tych uroczystościach, z **nutami**” [podkreśl. W.G.K.] (Kapełuś, Krzyżanowski, red., 1970).

Oskar Kolberg jako pierwszy nadał tak wysoką rangę integralności słowa i muzyki w kontekście zwyczajowości i obrzędowości gminnej, a nawet ustawił muzykę w pozycji nadrzędnej. Pisał: „melodia jest duszą pieśni” (Kolberg 1986: 1), „tu chodzi głównie o muzykę” (Kolberg 2003: 3). We wstępie do *Pieśni ludu polskiego* zaznaczył: „Muzyka jest głównym przedmiotem niniejszego zbioru, do każdej pieśni dołączam właściwą jej nutę” (Kolberg 1961: V).

W opisie poprzedzającym zbiór pieśni słowackich Kolberg pisał: „nawet śmiałym twierdzić, że w większej ich liczbie właśnie nuta stanowi istotę pieśni, a słowa są prostym tylko dodatkiem” (Kolberg 1841: 502-505).

W *Pieśniach ludu polskiego*, wypowiadając się krytycznie na temat wcześniejszych zbiorów pieśni gminnej, przyznawał:

A tak, prawie bez muzyki, rzecz można że zbiory ich objawiły się tylko w pół-życiu, w połowie swej istoty, bo treść i melodia uzupełniają się, podnoszą wzajemnie, jedną wspólną stanowiąc całość, a często melodia, ta część mniej określona, mniej materialna, stanowi całą piękność pieśni (Kolberg 1961: V).

O ważności muzyki w zbiorach Kolberga pisali także wnikliwi krytycy jego pracy i uważni odbiorcy publikowanych dzieł (Sikorski 2003: 132). Dziś wiemy, że nie było w ówczesnej Europie dzieła bogatszego pod względem muzycznym (nutowym) od tego, które stworzył Kolberg i jego „terenowi” współpracownicy. Tę świadomą koncepcję prezentowania pieśni ludowej jako organicznej jedności słowa i muzyki warto podtrzymywać czy wręcz odnowić. Obecnie nie tylko nuty, które bez znajomości brzmienia muzyki ludowej trudno jest odczytać z właściwą intencją wykonawczo-wyrazową, ale zapisy foniczne powinny być nieodłączną częścią publikowanych prac etnomuzykologicznych – zwłaszcza tych o charakterze dokumentacyjnym oraz zamieszczanych w monografiach regionalnych (Jackowski 2014b).

Niezwykle trudno pogodzić się etnomuzykologowi z faktem, że wciąż publikuje się zbiory pieśni bez melodii. Wydaje się, iż nawet w pracach tekstologicznych jest to „dodatek” pożądaný – zupełnie inaczej odbiera się słowo czytane i „słowo śpiewane”. Muzyka podkreśla istotę i ładunek emocjonalny zawarty w treści pieśni, zwłaszcza pieśni ludowej, która bez melodii nie ma racji bytu – przestaje być pieśnią.

Idea systematycznej i holistycznej dokumentacji

Nie jest obecnie żadnym odkryciem, że idea zorganizowanego i jednolitego metodologicznie dokumentowania jest ze wszech miar pożądana. Wielkim pro-

blemem współczesnej etnomuzykologii w zakresie archiwistyki jest: 1. duże rozproszenie zarówno ośrodków i podmiotów badawczych, jak i samego materiału, gromadzonego ostatnimi czasy bardzo intensywnie przez zbieraczy i uczonych; 2. brak merytorycznego opracowywania gromadzonych źródeł, szczególnie w przypadku indywidualnej działalności hobbystycznej.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż działalność kolekcjonerska pasjonatów muzyki tradycyjnej, w niektórych przypadkach silnie medialnie rozpropagowana, prowadzi często do pochopnego ogłaszania kogoś „współczesnym Kolbergiem”⁴. Pomija się przy tym rzecz niezwykle istotną – Kolberg traktował zbieranie muzyki ludowej nie tylko jako dokumentację, zachowanie i upowszechnianie dobra ogólnego, ale przede wszystkim (zwłaszcza w późniejszym okresie) miał to być materiał służący do dalszych badań naukowych. Był on „uczonym wielkiej pasji”, a nie wyłącznie pasjonatem-hobbystą.

Stan rozproszonej i nie zawsze profesjonalnej działalności dokumentacyjno-wydawniczej utrudnia ocenę ilości oraz jakości zbieranych i publikowanych (tak w postaci literackich opracowań, jak też wydawnictw fonograficznych i audio-wizualnych) materiałów źródłowych (Jackowski 2014a: 108-150). Równocześnie brak centralnej platformy, gromadzącej choćby same informacje na temat prowadzonych w różnych ośrodkach akademickich i w lokalnych instytucjach kultury (oraz podejmowanych indywidualnie) działań badawczo-archiwizacyjnych utrudnia dostęp do bardzo cennych niekiedy prac i materiałów źródłowych. Być może lukę tę wypełni baza danych Zbiorów Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN (Jackowski 2014b) oraz portal www.muzykatradycyjna.pl, moderowany przez członków Forum Muzyki Tradycyjnej oraz Instytut Muzyki i Tańca.

Innym niezwykle ważnym problemem jest dokumentacja aktualnego stanu muzycznej kultury w różnych jej przejawach – zarówno w kulturowanych lub rekonstruowanych (czy rewitalizowanych⁵) jej formach tradycyjnych, jak i tych tworzonych współcześnie. Napotykamy tu jednakże, powracający sinusoidalnie, dylemat w określeniu przedmiotu badań etnomuzykologicznych – o ile współczesny badacz nie ma obecnie wątpliwości „jak badać?”, to głowi się uparczywie nad tym „co badać?” (Czekanowska 1999: 523).

Mnogość obszarów kulturowych wiążących się w sposób bardziej lub mniej bezpośrednio z tradycyjną muzyką ludową, z jej kontekstami – historycznymi, społecznymi, politycznymi, tożsamościowymi, czysto muzycznymi, regionalnymi, przestrzennymi (akustycznymi), a także indywidualnymi (pamięciowymi),

⁴ Przykładem może być działalność fundacji Muzyka Odnaleziona Andrzeja i Małgorzaty Bienkowskich, od wielu lat kolekcjonujących, w ramach prywatnego archiwum, muzykę ludową oraz dokumentację zdjęciową i filmową kultury polskiej wsi. Wydawnictwa fundacji, choć bardzo atrakcyjne pod względem wizualnym, pozbawione są jednak właściwego komentarza etnograficznego i etnomuzykologicznego, upowszechniając tym samym zwykle błędny obraz zarówno dawnej, jak i współczesnej muzycznej kultury wiejskiej oraz jej historyczno-społecznego kontekstu.

⁵ Określenie stosowane przez Jacka Jackowskiego.

powoduje niemałe wątpliwości w wydobyciu tych tematów, które w obrębie dyskursu etnomuzykologicznego powinny się dziś znaleźć. Wydaje się jednak, że i tu w sukurs przychodzi Kolbergowska idea dokumentacji „aktualnego stanu tradycji muzycznych”. Wszystkie cztery użyte w tym sformułowaniu słowa: aktualność, stan, tradycyjność, muzyka wytyczają niejako kierunek postępowania badawczego. Założenie to nie wyklucza, a wręcz nakazuje sięganie do źródeł i opracowań dawniejszych. Kolberg zbierając i opracowując rzeczy „nowe”, odnosił się przecież (nieraz krytycznie) do dokumentacji wcześniejszych – uzupełniał je także i włączał do dzieł swoich.

Idea upowszechniania muzyki tradycyjnej

Obok idei systematycznej i stałej dokumentacji folkloru i zjawisk tradycyjnej kultury muzycznej oraz jej przemian, problem upowszechniania muzyki ludowej, którą dziś coraz częściej i z większym przekonaniem nazywamy muzyką tradycyjną (Grozdeu-Kołacińska 2014b: 40-47), należy do najbardziej aktualnych i ważkich – zarówno w dziedzinie tak zwanej etnomuzykologii stosowanej, jak i na gruncie edukacji kulturowej, zwłaszcza muzycznej (Brzezińska, Hulewska, Słomska, red., 2006).

Najefektywniejszym sposobem poznawania danej muzyki jest jej praktykowanie. Taka idea przyświecała Kolbergowi, kiedy rozpoczął publikowanie pieśni ludowych opatrzonych akompaniamentem fortepianowym⁶. Praktyka ta zresztą była powszechna także i później wśród tych narodów Europy, które po wielowiekowej niewoli odradzały się do życia⁷. *Pieśni ludu polskiego*, podobnie jak Moniuszkowski *Śpiewnik domowy*⁸, przeznaczone były do domowego, rodzinnego muzykowania, służyły rozpowszechnianiu wśród polskiego społeczeństwa muzyki „domowej” (w znaczeniu rodzimej) – jako wartościowej i pięknej, a przede wszystkim ojczyściej.

Pomimo wielkiej świadomości wartości gminnej muzyki „surowej”, dziś powiedzielibyśmy „muzyki *in crudo*”, Kolberg zdecydował się na opracowanie jej w duchu ówczesznie panującej mody. Nie były to opracowania wymagające

⁶ Pieśni z akompaniamentem fortepianowym publikował Kolberg także w artykułach zamieszczanych w „Dzwonie Literackim” (*O pieśniach litewskich; Pieśni czeskie i słowackie*), „Bibliotece Warszawskiej” (*Pieśni ludu weselne*) i „Albumie Literackim” (*Pieśni ludu obrzędowe. Kogutek, gajk, okrężne*).

⁷ Przykładem mogą być ludowe pieśni bułgarskie i macedońskie zebrane przez jednego z największych kompozytorów i folklorystów bułgarskich Dobri Hristova (1875-1941) i opatrzone przez niego akompaniamentem fortepianowym oraz szerokim komentarzem etnomuzykologicznym (Hristov 1931).

⁸ Stanisław Moniuszko (1819-1872) skomponował 300 pieśni na głos z fortepianem, z czego 267 zostało zebranych w 12 zbiorów pod tytułem *Śpiewnik domowy*. Pierwsze sześć zbiorów wydano za życia kompozytora, pozostałe – już po jego śmierci (Jachimecki 1961).

szczególnego talentu w zakresie gry na instrumencie, a raczej poprawnie, ładnie i z dużą dozą wrażliwości zharmonizowane melodie ludowe. Kolberg doskonale orientował się w możliwościach głosowych wykształconych śpiewaków⁹, jednakże pieśni swoje przeznaczył – o czym świadczą mocno „średnicowe” tonacje – dla głosów raczej niewykształconych, a nawet amatorskich. Dla wielu jemu współczesnych był to jedyny właściwy i mentalnie przystępny sposób zaznajomienia się z twórczością ludu.

Sytuację tę można z łatwością przenieść w rzeczywistość nam współczesną. Niewielki procent polskiego społeczeństwa zna lub słyszał muzykę ludową w jej postaci tradycyjnej. Dlatego niezwykle trudno operuje się dziś terminologią, która do zjawisk tradycyjnej muzycznej kultury ludowej się odnosi. Zarówno określenie „muzyka ludowa”, jak i „folklor” kojarzone są przede wszystkim ze stylizacją w duchu zespołów pieśni i tańca, a także (choć rzadziej) z muzyką disco polo. Również muzyka folkowa nazywana jest dziś muzyką ludową (Grodziew-Kołacińska 2014a: 48-53). Pomimo bardzo zintensyfikowanej działalności stowarzyszeń, różnych środowisk, a także indywidualnych osób, skierowanej ku przywracaniu wartości starej muzyce wiejskiej, kontynuowaniu jej, a także rewitalizacji i rekonstrukcji dawnych form folkloru muzycznego oraz ich upowszechnieniu, status tradycyjnej muzyki ludowej wciąż jest w Polsce bardzo niski. Przede wszystkim nieobecna jest muzyka tradycyjna w szkolnictwie artystycznym. Powodem tego stanu rzeczy jest panujące wciąż w wielu kręgach muzyków klasycznych przekonanie o „przaśności” i prymitywności (w negatywnym rozumieniu tego słowa) ludowej muzyki tradycyjnej, wynikające głównie z nieznaności wartościowych i różnorodnych jej źródeł.

Z drugiej strony obserwuje się obecnie wzmożone zainteresowanie – głównie na gruncie muzyki rozrywkowej i alternatywnej, ale także w jakimś stopniu wśród kompozytorów muzyki klasycznej młodego pokolenia – tematem muzyki ludowej, a w szczególności jej specyfiką brzmieniową (Grodziew-Kołacińska, w druku). Owocuje to bardzo różnorodną twórczością inspirowaną tradycyjną muzyką regionalną, wpisującą się w rozwijający się w Polsce od lat 90. XX wieku tak zwany ruch folkowy, który dziś przybiera najrozmaitsze formy stylistyczne i obfituje w fuzje gatunkowe na pograniczu klasyki, jazzu, muzyki improwizowanej i eksperymentalnej. Wielu artystów wykonujących taki rodzaj muzyki (czyli oparty na inspiracji muzyką tradycyjną) zwraca się po jakimś czasie ku „wersji *in crudo*” i uprawia równoległe te dwa nurty bądź porzuca pierwszy, aby oddać się wyłącznie kontynuacji surowej muzyki, najczęściej swego mikroregionu. Można odnaleźć w takim działaniu pewną analogię do drogi, jaką przebył

⁹ Świadczą o tym jego bardzo szczegółowe uwagi (dotyczące rodzajów głosów, technik wokalnych w różnych krajach Europy, terminologii wokalne) zawarte w hasłach encyklopedycznych i tekstach publicystycznych: *Głos i śpiew*; *Śpiewaczki i śpiewacy*; *Sposoby śpiewania i grania. Ozdoby, Chór*; *Muzyka wokalna, czyli głosowa* (Kolberg 1975: 163-219, 377-391, 94-102).

Oskar Kolberg w swojej pracy dokumentacyjno-popularyzatorskiej oraz tworzeniu koncepcji naukowej – czyli drogi od opracowania do źródła.

Ogromne dzieło wydawnicze Kolberga od początku naznaczone było pragnieniem upowszechniania tradycyjnej kultury we wszystkich jej przejawach, w pełnym kontekście. Uczony dokładał przy tym wszelkich starań, aby jego opublikowane prace nie tylko miały dużą wartość merytoryczną, ale także starannie opracowaną stronę wizualną (sam był niezwykle wrażliwy i uzdolniony również plastycznie). Świadczy o tym fakt, iż zabiegał o wspaniałe ilustracje tworzone przez, między innymi, Wojciecha Gersona, Antoniego Kolberga, Karola Marconiego, Tadeusza Konopkę, Bogumiła Hoffa, Walerego Eliasza czy Tadeusza Rybkowskiego. Wyjaśniał to następująco:

Oczywiście, że dzieło takie, im więcej będzie ilustrowane rycinami i nutami muzycznymi, tym prawdziwszy i ponętniejszy da obraz wszystkiego, co stanowi cechę zewnętrzną i poniekąd wewnętrzną ludu, zwłaszcza tego, co w słowach samych nader słabo dałoby się określić (Kolberg 1965: 231).

Taka idea i dziś powinna przyświecać wydawanym pracom etnomuzykologicznym, tym bardziej, że mamy niepomierne więcej możliwości technicznych, aby publikacje nasze uczynić atrakcyjnymi.

W sekcji etnograficznej, której ja przewodniczę, była właśnie na mój wniosek mowa o ilustracjach, które do badań etnologicznych są niezbędnymi. Akademia chętnie na to łożyć będzie wedle swej możliwości, byle tylko rzecz sama miała cechę naukową, a nie wyglądała na jakiś bez ładu i systemu wychodzący mający spekulacyjny obrazko-zbiorek, choćby i najartystyczniej wykonany (Kolberg 1965: 505).

Owe „cechy naukowej” z kolei brak często wydawnictwom amatorskim i hobbystycznym, o czym już wcześniej wspomniano. Istotna jest zatem, podnoszona coraz wyraźniej przez środowiska zajmujące się tradycyjną kulturą muzyczną w Polsce, współpraca między praktykami, pasjonatami i teoretykami – zarówno na poziomie dyskursu naukowego, jak i w działalności praktyczno-popularyzatorskiej¹⁰.

Trzeba pamiętać, iż nadal bardzo powszechne jest dziś korzystanie ze śpiewników, które obok wydawnictw fonograficznych stanowią doskonałą formę popularyzowania muzyki. Zainteresowanie takimi wydawnictwami widoczne jest szczególnie wśród chórów i zespołów amatorskich działających przy instytucjach i centrach kulturalnych (zarówno w małych, jak i wielkich ośrodkach miejskich). Wydaje się także, iż od kilku lat coraz większym zainteresowaniem średniego

¹⁰ Współpracę taką próbują podejmować etnomuzykolodzy młodego pokolenia zrzeszeni w działającym od trzech lat Polskim Seminarium Etnomuzykologicznym.

i młodego pokolenia Polaków (a także seniorów i dzieci) cieszą się różnego rodzaju inicjatywy związane ze wspólnym muzykowaniem, zazwyczaj przy okazji świąt narodowych czy „wieczorów” poświęconych twórczości poetyckiej¹¹. Na ten użytek – zwykle w formie nieprofesjonalnej – przygotowywane są śpiewniki, często zawierające teksty wraz z nutami. Warto więc i o takie wydawnictwa zadbać i wyjść naprzeciw potrzebom społecznym, zwłaszcza w ramach amatorskich środowisk lokalnych. Wybór repertuaru oraz sposób jego prezentacji i opracowania może jak najbardziej leżeć w gestii etnomuzykologów. Tu także odnaleźć można analogię z działalnością Oskara Kolberga, który przecież obok „pieśni gminnej” zamieszczał w swoich dziełach również śpiewy, które lud przejął z operetek i wodewili, pieśni szlacheckie, mieszczańskie, dworskie czy też po prostu śpiewy popularne (Millerowa, Skrukwa 1982: 85-86, 89). Jak zauważał: „do ogólnego obrazu muzyki narodowej, należą wszystkie pieśni czy to ludowe, czy szlacheckie, czy oryginalne, czy naśladowane, sądzę więc, że należycie wywiążę się z przyjętego zadania, dając wszelkie nabytki, jakie i na tej ostatniej pozyskałem niwie” (Kolberg 1962: 174).

Można przy tym zakładać, że transkrypcję nutową traktował Kolberg przede wszystkim jako zapis uniwersalizowany, przystępny odbiorcy (choć i tak zarzucano mu nagromadzenie wariantów, które „zaciemniają” obraz jednej melodii), a nie zapis „empiryczny” – ten ostatni pozostawał w licznych, mocno przepracowanych, rękopisach terenowych.

Praktyka i teoria – różne wymiary

Oskar Kolberg – zanim pochłonęła go bez reszty praca dokumentacyjno-naukowa i edytorska – był czynnym muzykiem, kompozytorem, wykonawcą i pedagogiem. Fakt ten w ogromnym stopniu zaważył na jego pracy etnograficznej, jak i publicystyce muzycznej. Z tego zapewne wynikało jego niezwykle w owych czasach uwrażliwienie na surową muzykę ludową, jako dziedzinę sztuki przepojoną artyzmem i wartościami estetycznymi. Do końca życia pozostał też Kolberg uważnym obserwatorem życia muzycznego w ogóle. Praktyka i doświadczenie muzyczne pozwoliły mu nie tylko świetnie posługiwać się „ołówkowym” warsztatem zapisu nutowego¹², ale także właśnie z materii dźwiękowej uczynić główny punkt odniesienia, wokół którego budował swoje dokumentacyjne dzie-

¹¹ Przykładem może być coroczna akcja muzyczna „Warszawiacy śpiewają (nie)zakazane piosenki” organizowana przez Muzeum Powstania Warszawskiego 1 sierpnia na Placu Piłsudskiego w Warszawie.

¹² Podkreślają to badacze: „Na podstawie zachowanych zapisów ze słuchu można stwierdzić, że Kolberg niezwykle precyzyjnie notował wszelkie odmiany i warianty melodii, używając do tego celu całego znanego sobie warsztatu teoretyczno-kompozytorskiego” (Prochaska 2003: LI); „Transkrypcje muzyki instrumentalnej są wyrazem kunsztu stenografii muzycznej Kolberga” (Dahlig 2014: 8).

ło. Nie tylko umiał pisać o muzyce, ale doskonale ją rozumiał i znał. Znał i lubił też taniec.

To jeden wymiar praktyki u Kolberga. Drugi – to do mistrzostwa opracowana logistycznie praktyka terenowa. Często określa się potocznie Kolberga mianem: „człowiek-instytucja”. Uprawiał niemal każdy rodzaj pracy w terenie (tak w etapach przygotowawczych, jak i w trakcie badań właściwych), włącznie z – jakbyśmy to dziś określili – „obserwacją uczestniczącą” (Kopernicki 1964: XII).

Obydwa wskazane wymiary praktyki w ujęciu Kolbergowskim są niezmiernie istotne dla współczesnego etnomuzykologa. Praktykowanie muzyki przez badacza – zwłaszcza tej, która jest przedmiotem jego badań, uwiarygodnia jego refleksję naukową na dany temat. Nic też bardziej nie zbliża go do przedmiotu i podmiotu jego pracy, jak „żywe” z nim obcowanie, a jeszcze mocniej wspólne muzykowanie i śpiew. Założenia to nienowe w etnomuzykologii (czego dowodem mogą być przykłady Charlesa Seegera czy Johna Blackinga, którzy byli zarówno uczonymi, jak i praktykującymi muzykami), ale w rzeczywistości polskiej w nikłym stopniu przyjęte.

Trudno zgodzić się z powszechnie panującym przekonaniem, iż Oskar Kolberg nie był teoretykiem. Zarzut to tym bardziej niesprawiedliwy, jeśli wziąć pod uwagę wielość zainteresowań tego wybitnego uczonego, idących w kierunku najróżniejszych przejawów zarówno myśli naukowej, jak też literatury popularnej i publicystycznej (Millerowa, Skrukwa 1982: 76). Jednocześnie prace jego, choć z perspektywy badań nad muzyką nie posiadające jeszcze jednolitej koncepcji, wykazują bardzo świadome i podążające ku naukowej nowoczesności przesłania. Podziwiać należy wszechstronność i erudycję badacza przejawiającą się w pismach muzycznych i artykułach, w pracy edytorskiej, jak również w jego niebywale pokornym i obiektywnym podejściu do głównego przedmiotu swojej działalności. Nadmiar pracy dokumentacyjnej i problemy wydawnicze, z którymi, jak wiadomo, niejednokrotnie się borykał, nie pozwoliły mu na rozwinięcie w pełni wielostronnych zainteresowań, które obejmowały muzykę w jej szerokim wymiarze historycznym i geograficznym (muzyka Słowiańszczyzny Zachodniej i Południowej, Chin, Indii, Oceanii, muzyka Indian Ameryki Północnej), estetycznym i gatunkowym (muzyka instrumentalna, kościelna, światowa: teatralna, koncertowa, pokojowa, taneczna, muzyka wojskowa etc.), a także praktycznym (sposoby śpiewania i grania, życie muzyczne etc.) (Kolberg 1971, 1975).

Wspomnieć też należy, iż porządkowanie materiału pieśniowego zgromadzonego przez Kolberga w tomach *Ludu* odbywało się nie tylko na gruncie tekstu słownego, ale także na polu muzycznym, co należy dziś uznać za pierwsze systematyzowanie o charakterze etnomuzykologicznym.

Niektóre z komentarzy teoretycznych, dotyczących problematyki czysto muzycznej, wydają się nam dziś bardzo odważne i niepozbawione sensu. Na przykład opublikowane w *Pieśniach ludu polskiego* i rozwinięte w tomie *Sandomierskie*, z 1865 roku, próby porównania skal starogreckich z systemem tonal-

nym polskich pieśni ludowych (Kolberg 1961: VI), czy też – „by dojrzyć pnia za pomocą analizy” – rozważania na temat „historycznego melodii pochodu” pieśni *Bogurodzica* w kontekście muzyki starochińskiej i staroindyjskiej, zawarte w tekście z 1862 roku, *Rzut oka na pierwotne muzyki dzieje z powodu pieśni Bogurodzica* (Kolberg 1981: 536-544), nie tylko wyprzedzają o z górą dwadzieścia lat Adlerowskie założenia w ramach „nowej” dziedziny nauki zwanej *Vergleichende Musikwissenschaft* (Adler 1885: 14, 17), czyli muzykologii porównawczej, ale nadto pozbawione są, powszechnego w XIX-wiecznych naukach o muzyce, eurocentryzmu¹³.

Niezwykle inspirujące, wobec współcześnie podejmowanych tematów ogniskujących zainteresowania badawcze etnomuzykologa wokół brzmieniowości muzyki ludowej, barwy głosu w śpiewie ludowym, fonosfery i „pejzażu dźwiękowego” wsi i miasta oraz ekologii przestrzeni akustycznej, jest opracowanie przez Kolberga, na potrzeby encyklopedyczne, hasła dotyczącego kolorytu w muzyce (1900: 377, 1975: 160) oraz uznanie przez niego prymatu akustyki (1898: 112) wśród nauk muzycznych:

Pomiędzy pierwszymi objawami gędziebnymi a sztuką muzyki, jak ją dziś pojmujemy, stoją jako pośredniczące im członki najprzód nauka akustyki, dalej harmonii, rytmu i melodii. Tamtej przedmiotem jest wydobyć i prawidłowe wyrobienie tonu, te ostatnie zaś uczą tony w ten sposób uzyskane nagiąć i artystycznie z sobą łączyć. Akustyka więc jest główną nauką, pośredniczącą między pierwszymi surowymi natury odgłosami a sztuką tonów w całej jej pełni się roztaczającą; jest ona jakby mostem łączącym cały szereg następstw coraz znakomitszych (Kolberg 1975: 3).

Akustyka była dziedziną, która w czasach współczesnych Kolbergowi rozwijała się wyjątkowo prężnie. Powstały wówczas jedne z najważniejszych i przełomowych prac naukowych w historii dyscypliny, wytyczające drogi późniejszego jej rozwoju, zwłaszcza w zakresie fizjologii i psychologii słyszenia, pojęcia konsonansu czy barwy formantowej (von Helmholtz 1863).

Bardzo istotne, w odniesieniu do praktyczno-teoretycznej pracy Kolberga, wydaje się dziś także – wspomniane wcześniej – odczytywanie „na nowo” jego zapisów nutowych. Jak dowodzą podejmowane od kilkunastu lat liczne projekty muzyczne, opierające się na melodiach zgromadzonych w tomach *Ludu*, jest to przestrzeń muzyczna, która: 1. umożliwia bardzo bliskie autentycznemu brzmieniu odtwórstwo i rekonstrukcję, jak również twórcze i oryginalne wykonawstwo¹⁴; 2. inspirowane do eksperymentów i fuzji stylistycznych na gruncie muzyki folkowej. Działania te, moim zdaniem, winny być w równym stopniu co tradycyjna muzyka ludowa przedmiotem zainteresowań współczesnej etnomuzykolo-

¹³ Od eurocentryzmu jednakże nie są wolne inne pisma Kolbergowskie.

¹⁴ Szczególnie zasługuje w tym względzie na uwagę działalność Witolda Brody i Janusza Prusinowskiego.

gii – zarówno od strony muzyczno-wykonawczej, jak i z perspektywy ich odbioru w społeczeństwie, w szczególności w środowiskach lokalnych, regionalnych. „Czytanie Kolberga” oraz innych zbiorów pieśni tradycyjnych (zwłaszcza tzw. Nowego Kolberga, czyli tomów publikacji *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* pod red. Ludwika Bielawskiego), oparte na znajomości realnego obrazu brzmieniowego tradycyjnej muzyki ludowej, a nie na jej stylizowanym i „upiękaszonym” wyobrażeniu, powinno być także częścią edukacji muzycznej w szkołach artystycznych.

Do powyższych subiektywnych „wypisów z Kolberga” należy dodać jeszcze jedną niezwykle aktualną, podnoszoną przez niego w kontekście etnografii, ideę – interdyscyplinarność (Kolberg 1971: 8). Współczesna etnomuzykologia, podobnie jak wiele innych nauk o kulturze, nie może obyć się bez wsparcia dyscyplin „pomocniczych”, a często to one właśnie determinują przyjętą w pracy naukowo-badawczej metodologię i metodykę opisu oraz analizy. W tym kontekście, a także wobec tak intensywnego w Roku Kolbergowskim studiowania dzieła i refleksji naukowych wybitnego uczonego i muzyka, warto może poddać dyskusji pytanie, czy możliwe jest dziś – po tylu latach przeobrażeń i wytyczania wciąż nowych ścieżek – wyłonienie się etnomuzykologii jako dyscypliny w pełni autonomicznej, także w sensie jej statusu w ramach struktury akademickiej. Wydaje się, iż priorytetem winna stać się w etnomuzykologii znów muzyka w jej „realnym kształcie brzmieniowym”, jako wyraz – ogólnie rzecz ujmując – fizyczno-duchowych i społeczno-estetycznych (bo już nie tylko użytkowych) potrzeb indywidualnego człowieka, żyjącego we wspólnocie, niekoniecznie endemicznej. Antropologiczna perspektywa w etnomuzykologii nakierowała badacza na indywidualnego, już nie anonimowego, ale konkretnego, znanego z imienia i nazwiska „twórcę”, „nosiciela” i „strażnika tradycji”, lecz – co ciekawe – i wcześniej, w czasach Kolberga (zapewne pod wpływem psychologizmu), próbowano zwracać uwagę na podmiotowość twórcy ludowego, choć pozostawał on wciąż anonimowy. Józef Sikorski tak pisał na ten temat:

Ale nie tu jeszcze koniec pożytkom z takiego melodyk zbioru. Nie tylko, że z niego poznać można ogólnego ducha naszej muzyki domowej, jak dotąd prawie bezwarunkowo na to nazwisko zasługującej, nie tylko, że melodia pomaga do wyjaśnienia tekstu i zwrócenia uwagi słuchacza na pojęcie ludu za pośrednictwem uczucia się objawiające, ale nadto uczy nas poznawać charakter pojedynczych ludzi, których za twórców muzyki uważamy, jakkolwiek są nam nieznani i nieznanymi na zawsze pozostaną, a co ważniejsze jeszcze, daje nam charakterystykę całej okolicy, której twórca muzyki musiał być reprezentantem duchowo-artystycznym choćby do jednej pieśni, skoro ją przyjęto i przechowano w podaniu (Sikorski 2003: 129).

Wpływ antropologii (zwłaszcza tej powojennej) na etnomuzykologię uTORWAŁ drogę do postrzegania muzyki nie jako wyabstrahowanej dziedziny sztuki

symbolicznej, ale zintegrowanego systemu kreującego całość zjawisk społeczno-kulturowych (Żerańska-Kominek 1995: 165). W systemie tym ważny stał się twórca-wykonawca i przekaziciel. Z drugiej strony perspektywa ta oddaliła jednak zainteresowanie samą muzyką jako materią dźwiękową o wyrazie artystycznym (Czekanowska 1999: 531). Analiza kulturowa muzyki zaczęła kłócić się z klasyczną analizą muzyczną, której podstawą była zuniwersalizowana nutowa transkrypcja jednego wykonania muzycznego, nie oddająca w pełni specyfiki muzyki oralnej. Obecnie – w obliczu coraz większego zainteresowania brzmieniowością muzyki tradycyjnej, jako cechą najsilniej określającą jej specyfikę i wartość kulturową – rozdzźwięk ten wydaje się jeszcze nasilać. Z powodu braku jasno wytyczonego przedmiotu badań, jak również odpowiednich i systematycznych metod pozwalających na ujęcie zjawisk muzyczno-wykonawczych nie tylko w kontekście zwyczajów i obrzędowości, ale także z perspektywy artystycznej twórczości, wyrażającej się przede wszystkim w brzmieniu, widoczny jest dziś wyraźnie „kryzys” etnomuzykologicznej analizy muzycznej i potrzeba nowej koncepcji metodologicznej. Często spotyka się obecnie postawę etnomuzykologa, który swoją problematykę badawczą skupia nie wokół żywej muzyki, a raczej wybiera partykularne jej konteksty i tematy „okołomuzyczne”. Brak też szerszej refleksji nad współczesnymi przemianami muzyki, zarówno tradycyjnej, jak i tej nią inspirowanej, czyli w istocie nie ma aktualnego obrazu i wyklarowanej definicji „muzyki ludowej”. Luka pokoleniowa wśród etnomuzykologów czwartej i piątej generacji (Nowak 2012) oraz znaczne rozproszenie środowiska etnomuzykologicznego żywo przekłada się na braki w syntezie metodologicznej oraz trudności w wytyczaniu nowych dróg badawczych, przedmiotu i źródła badań.

* * *

Powyżej wyrażone przeze mnie wątpliwości wynikają ze świadomości radykalnych przemian w obrębie muzycznej kultury ludowej (tak w jej kształcie tradycyjnym, jak i w nowych formach twórczości na niej bazujących), potrzeby nowego zdefiniowania pojęć (muzyka ludowa, muzyka tradycyjna, muzyka regionalna, muzyka folkowa, muzyka wsi, muzyka miasta, muzyka środowiska, muzyka miejsca, twórca ludowy/tradycyjny/folkowy, wykonawca ludowy/tradycyjny/folkowy etc.) i przedmiotu etnomuzykologii, ustalenia, co jest dziś dla etnomuzykologa źródłem oraz określenia stosunku do niego. Być może zaskakująca aktualność myśli i dzieła Oskara Kolberga, będąca tematem niniejszego tekstu, okaże się kluczem do rozwikłania przynajmniej niektórych dylematów współczesnego etnomuzykologa.

Słowa kluczowe: Oskar Kolberg, etnomuzykologia, muzyka, pieśń ludowa, dokumentacja, transkrypcja, akustyka

LITERATURA

- Adler G.
1885 *Umfang, Methode und Ziel der Musikwissenschaft*, „Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft” 1, s. 5-20.
- Bielawski L., Dadak-Kozicka J.K., Lesień-Plachecka K. (red.)
1995 *Oskar Kolberg – prekursor antropologii kultury*, Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina.
- Brzezińska A. W., Hulewska A., Słomska J. (red.)
2006 *Edukacja regionalna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czekanowska A.
1999 *W poszukiwaniu tożsamości źródła. Dyskurs muzyczny czy komentarz na jego temat (uwagi etnomuzykologa)*, w: P. Poźniak (red.), *Affetti musicologici. Księga pamiątkowa z afektem ofiarowana Profesorowi Zygmuntowi Marianowi Szweykowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Kraków: Musica Iagellonica, s. 520-531.
- Dahlig P.
2000 *Wczesna etnomuzykologia polska w świetle korespondencji*, w: L. Bielawski, K. Dadak-Kozicka, A. Leszczyńska (red.), *Muzykologia u progu trzeciego tysiąclecia. Teoria i praktyka*, Warszawa: Akademia Muzyczna im. F. Chopina, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, s. 155-174.
2009 *The Use of the Term Ethnomusicology in Ukraine and Poland between 1928 and 1939*, „Muzyka” 1 (212), *Comparative Musicology Revisited*, ed. E. Witkowska-Zaremba, s. 51-56.
2014 *Zbiory muzyczne Oskara Kolberga. Dyskusja o ich wierności melodycznej i wartości kulturoznawczej*, „Twórczość Ludowa” 1-2, s. 6-11.
- Grozdew-Kołacińska W.
2014a *Muzyka folkowa – „tradycja na skróty” czy „współczesna muzyka ludowa”*, w: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 48-53.
2014b *Muzyka tradycyjna, śpiew tradycyjny, taniec tradycyjny – próba konfrontacji terminów z rzeczywistością zastaną*, w: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 40-47.
w druku *Analiza brzmieniowo-audytywna w badaniach etnomuzykologicznych nad polskim śpiewem tradycyjnym*, „Muzyka” 3.
- Helmholtz von H.
1863 *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Braunschweig: Friedrich Vieweg.
- Hristov D.
1931 *66 narodni pesni na makedonskite B"lgari. S"brani i razroboteni s" s"provod" na piano ot Dobri Hristov*, Sofiâ: Makedonski Naučen Institut, Pečatnica P. Gluškov.
- Jachimecki Z.
1961 *Moniuszko*, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Jackowski J.

2014a *Archiwa dźwiękowe – zasób i dostępność*, w: W. Grozdeu-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 108-150.

2014b *Gdyby Kolberg miał fonograf?*, referat wygłoszony na konferencji „Oskar Kolberg – prekursor europejskiej folklorystyki”, Uniwersytet Warszawski, 21-22.02.2014, audycja radiowa, <http://www.radio.opole.pl/podstrony/kolbergiada/kolbergiada-audycja-8.html> (4.04.2014).

w druku *Współczesne metody zabezpieczania, opracowania naukowego i udostępniania Zbiorów Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN*, „Muzyka” 3.

Kapełuś H., Krzyżanowski J. (red.)

1970 *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863. Epoka przedkolbergowska*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kolberg O.

1841 *Melodie ludu słowiańskiego*, „Biblioteka Warszawska” 3, s. 502-505.

1898 *Akustyka*, w: S. Orgelbranda *Encyklopedia Powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego Odlewni Czcionek i Drukarni S. Orgelbranda Synów.

1900 *Koloryt*, w: S. Orgelbranda *Encyklopedia Powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 8, Warszawa: Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego Odlewni Czcionek i Drukarni S. Orgelbranda Synów.

1961 *Pieśni ludu polskiego*, Dzieła Wszystkie, t. 1, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1962 *Sandomierskie*, Dzieła Wszystkie, t. 2, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1965 *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 64, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1971 *Studia, rozprawy i artykuły*, Dzieła Wszystkie, t. 63, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1975 *Pisma muzyczne*, cz. 1, Dzieła Wszystkie, t. 61, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

1981 *Rzut oka na pierwotne muzyki dzieje z powodu pieśni Bogurodzica*, w: *Pisma muzyczne*, cz. 2, Dzieła Wszystkie, t. 62, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 536-544.

1986 *Pieśni i melodie ludowe w opracowaniu fortepianowym*, Dzieła Wszystkie, t. 67, cz. 1, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

2003 *Pieśni ludu polskiego, Suplement do tomu 1*, Dzieła Wszystkie, t. 70, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. Oskara Kolberga.

- Kopernicki I.
1964 *Przedmowa wydawcy*, w: *Przemyskie*, Dzieła Wszystkie, t. 35, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Millerowa E., Skrukwa A.
1982 *Oskar Kolberg (1814-1890)*, w: H. Kapeliński, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 25-103.
- Nowak T.
2012 *Etnomuzykologia „piątej generacji”*, referat wygłoszony podczas 41. Konferencji Muzykologicznej ZKP i X Konferencji NIFC, Radziejowice, 17-19.10.2012.
- Prochaska M.
2003 *„Pieśni ludu polskiego” Oskara Kolberga*, w: *Pieśni ludu polskiego. Suplement do tomu 1*, Dzieła Wszystkie, t. 70, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. Oskara Kolberga, s. XLIV-LXII.
- Sikorski J.
2003 *Ruch muzyczny. Pieśni ludu wydawane przez O. Kolberga*. „Gazeta Codzienna” 1856 nr 219, w: *Pieśni ludu polskiego, Suplement do tomu 1*, Dzieła Wszystkie, t. 70, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. Oskara Kolberga, s. 128-134.
- Smoluch Ł.
2014 *Oskar Kolberg (1814-1890). Dostępność dzieła, świadomość społeczna, obecność w przestrzeni publicznej i mediach*, w: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 12-38.
- Żerańska-Kominek S.
1995 *Muzyka w kulturze. Wprowadzenie do etnomuzykologii*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Źródła internetowe:

<http://www.muzykatradycyjna.pl> (12.08.2014).

<http://www.radio.opole.pl/podstrony/kolbergiada/kolbergiada-audycja-8.html> (4.04.2014).

Weronika Grozdew-Kołacińska

OSKAR KOLBERG'S IDEAS AND WORK
AS THE INSPIRATION FOR THE MODERN ETHNOMUSICOLOGIST

(Summary)

The paper is a concise synthesis of deliberations based on the ideas of Kolberg (extracts) subjectively selected by the author. The main problems analyzed in the paper are: music as the subject of high priority in documentation and research, as well as the idea of methodical holistic documentation. The paper presents two weaknesses of modern ethnomusical gathering and archiving methods which are of utmost importance. Firstly, research centers and researches themselves are dispersed, and so is the object of the studies, musical material, which has recently been gathered intensively both by scientists and amateurs. Secondly, resources are not worked on with due consideration to their merits, especially if the work is undertaken by an individual hobbyist. Subsequently, the paper focuses on the idea of popularization of traditional music and its practical and theoretical aspects, which have been presented in the context of Oskar Kolberg's comprehensive musical education, his music-making, and the meaning of these for his academic thought and the attitude towards his own interest in the research and documentation of music. The aforementioned practical aspect also concerns his exquisite organizational skills during fieldwork. The theoretical aspect is the praise of erudition and versatility of his interests which were reflected in his academic thought, his journalistic work, and deep concern for the top quality of his editorial work.

Key words: Oskar Kolberg, ethnomusicology, music, folk song, documentation, musical transcription, acoustics

Weronika Grozdew-Kołacińska
Institute of Art
Polish Academy of Sciences
Długa Street 26/28
00-950 Warszawa, Poland
wgrozdew@wp.pl

ANNA WERONIKA BRZEZIŃSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

RECEPCJA SPUŚCIZNY KOLBERGOWSKIEJ I KIERUNKI JEJ UPOWSZECHNIANIA

Pamięć zawsze jest funkcją teraźniejszości
(Gudehus, Welzer 2011: 68).

Wprowadzenie

W Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze, czyli miejscu narodzin Kolberga, w prowadzonej od 1990 roku kronice rejestrującej ważne wydarzenia muzealne, jeden z wpisów brzmi następująco: „Jestem szczęśliwa, że mogłam tu zwiedzić muzeum Oskara Kolberga, mojego przewodnika zbierania i notowania pieśni ludowych, (...) Zawoja pod Babią Górą”¹.

Słowa te zwracają uwagę swoją prostotą, a zarazem bezpośredniością. Pokazują zarazem osobisty stosunek autorki wpisu do działań podejmowanych przez Kolberga w ciągu całego jego długiego życia. Nasuwa się jednocześnie pytanie: kim dla nas współczesnych jest Oskar Kolberg i jego praca? Monumentalne dzieło przez lata wzbudzało zarówno podziw i szacunek badaczy dla ogromnego przedsięwzięcia organizacyjnego, jakiego podjął się jeden człowiek, jak i było przedmiotem krytycznych uwag, zarzucających mu między innymi brak spójności metodologicznej. Dla pokoleń badaczy-dokumentalistów zajmował on miejsce istotne i w pełni zasłużone w pracach poświęconych początkom ludoznawstwa, co potwierdzają napisane przez Józefa Bursztę trzydzieści lat temu słowa:

¹ Ze względu na ochronę danych osobowych usunięto imię i nazwisko autorki wpisu.

„znaczenie Oskara Kolberga wydaje się nie maleć. W wyniku całego pracowitego żywota stworzył sam źródłowe podstawy kilku nauk (...). Każda z tych nauk musi do jego spuścizny nawiązywać” (J. Burszta 1985: 207).

Postać tego badacza, zasłużonego dla rozwoju wielu dyscyplin związanych z dokumentacją życia codziennego i odświętnego mieszkańców obszaru Europy Środkowo-Wschodniej, do dziś pozostaje dla wielu naukowców i pasjonatów przewodnikiem, a jego dorobek ważnym punktem odniesienia do prowadzenia dalszych badań źródłoznawczych i porównawczych. Świadczą o tym publikacje wydawane nie tylko z okazji rocznic związanych z życiem Kolberga, liczne konferencje i inne wydarzenia naukowe oraz ciągle powstające prace badawcze (w tym studenckie) oparte na materiałach Kolbergowskich (Smoluch 2014: 23-31). Czy jednak w połowie drugiej dekady XXI wieku potrafimy korzystać ze źródeł wytworzonych w XIX stuleciu i czy są one nam jeszcze potrzebne? Wydawać by się mogło, że o Kolbergu napisano i powiedziano już wszystko, że pozostała po nim spuścizna jest rozpoznana w najdrobniejszym szczególe, a i wielu jego następców pozostawiło po sobie równie interesujące materiały. Po co nam zatem Kolberg i jego dzieło teraz?

W roku 1954 obchodzono 140 rocznicę urodzin Oskara Kolberga. Z tej okazji w 42 tomie czasopisma „Lud” za rok 1955 (wydanym w 1956 r.) dużo miejsca poświęcono omówieniu jego dorobku. W artykule otwierającym numer Julian Krzyżanowski napisał: „Mówić o Oskarze Kolbergu w 140 rocznicę jego urodzin i charakteryzować jego dorobek jako folklorysty, zwłaszcza zaś dorobek ten oceniać, to sprawa i nieprosta, i niełatwa” (Krzyżanowski 1955: 9).

Zacytowana wypowiedź i dzisiaj jest bardzo aktualna. Trudno jest przedstawicielowi jednej tylko dyscypliny objąć wszystko to, co po Kolbergu zostało – dzieła wydane za jego życia (przez niego samego), tomy opublikowane pośmiertnie (przez jego współpracowników i przyjaciół), ponad 80 tomów wydanych w serii *Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga*, wraz z tomami suplementowymi (przez jego następców), czy wreszcie archiwalia, które cały czas są w opracowywaniu. Wartość dokumentacyjna tej spuścizny jest niezaprzeczalna, chociażby ze względu na utrwalony w materiałach Kolbergowskich obraz XIX-wiecznej wsi i jej kultury. Materiały te były gromadzone w latach 1840-1880, „a więc jeszcze przed niwelacją kulturalną wsi polskiej” (Bystroń 1926: 86). Jakie jednak walory poznawcze i edukacyjne – poza dokumentacyjnymi – zawiera w sobie spuścizna Kolbergowska oraz kto i w jaki sposób może z tego zasobu korzystać?

Celem artykułu jest zastanowienie się nad rozpoznawalnością postaci badacza oraz jego dorobku w środowiskach związanych z edukacją formalną i pozaformalną, a także przyjrzenie się sposobom upowszechniania materiałów Kolbergowskich. Są one nie tylko bezcennym świadectwem epoki, ale także testamentem pozostawionym przez Kolberga następnym pokoleniom badaczy i dokumentalistów. Niezależnie od oceny przydatności tego dorobku w badaniach podejmowanych współcześnie, materiały te stanowią podwaliny wielu dziedzin

nauki, dla których istotne jest obserwowanie i badanie codzienności różnych kultur z różnych obszarów, w tym przede wszystkim obszarów kulturowych znajdujących się na terenie dzisiejszych Czech, Słowacji, Niemiec (obszar Łużyc), Litwy, Rosji, Ukrainy, Białorusi, a także południowej Słowiańszczyzny. Warto przy tym podkreślić, że: „Badania nad tradycją i jej przekazem z reguły dotyczą (...) czegoś więcej niż tylko przekazu epizodów z przeszłości oraz dat i faktów tej przeszłości dotyczących. Przekazywane są bowiem jednocześnie interpretacje, struktury i sposoby wykorzystywania przeszłości” (Gudehus, Welzer 2011: 67).

Zachowane dzięki pracom Kolberga i sieci jego współpracowników opisy dawno minionych światów, zwłaszcza wiejskiego, ale także szlacheckiego i dworskiego, pozwalają poznać mechanizmy nimi rządzące, relacje i hierarchie społeczne. Współcześnie może budzić zastrzeżenia bezkrytyczne opisywanie doświadczanego przez badacza świata, pozbawione głębszej analizy i próby uchwycenia mechanizmów jego funkcjonowania. Takie ujęcie było jednak zgodne z paradygmatem epoki. Czytając Kolberga, badacz współczesny (zwłaszcza badacz terenowy, bo takim był przecież i Kolberg) winien pamiętać, że „dane terenowe są tylko pewnym wycinkiem z tego, co się realnie wydarzyło” (Buliński, Kairski 2011: 322).

Rozpoznawalność postaci Oskara Kolberga a upowszechnianie jego dorobku

Pod koniec 2013 roku przeprowadzono ogólnopolskie badanie² na temat znajomości postaci Oskara Kolberga. Uzyskany wynik nie był satysfakcjonujący – tylko 8% badanych odpowiedziało poprawnie, określając go jako etnografa, badacza kultury ludowej, jako osobę zajmującą się kulturą ludową i spisującą różne stare obyczaje. Odpowiedź uznaną za częściowo prawidłową podało 4,6% badanych, odpowiedź zdecydowanie nieprawidłową – 3,1% badanych. Tym samym wynik 85,2% wskazuje na osoby, które nie potrafią nic powiedzieć o postaci Oskara Kolberga. Nie są to rezultaty optymistyczne, stanowić jednak mogą swego rodzaju wyzwanie dla środowisk naukowych i osób zajmujących się szeroko pojętą animacją kultury. Celem ich działań może być popularyzacja zagadnień związanych z dziedzictwem kulturowym i jego przemianami, a materiały Kolbergowskie i sama postać badacza to jedynie pretekst, by zwrócić uwagę różnych środowisk (w tym zróżnicowanych grup wiekowych) na wartość badań i dokumentacji przejawów życia codziennego. Chodzi zatem o upowszechnianie rozumiane jako szereg zaplanowanych działań mających na celu rozwinięcie wiedzy

² Badania ilościowe typu omnibus przeprowadzono 4-14.12.2013 r. na zlecenie Instytutu Muzyki i Tańca (podległego Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego), na ogólnopolskiej próbie dorosłych Polaków, która wyniosła 910 osób. Podczas badania respondentom zadano jedno pytanie: „Z czego jest znany Oskar Kolberg?”.

o społecznościach lokalnych i regionalnych, kształcenie umiejętności w zakresie ich dokumentowania i prezentowania, a także kształtowanie świadomości o ich wartości oraz zachęcanie do krytycznej analizy i interpretacji.

Okazją do podjęcia zintensyfikowanych działań mających wypełnić powyższe postulaty jest dwusetna rocznica urodzin Oskara Kolberga, a rok 2014 okazał się szczególnym dla środowiska etnologów i antropologów kultury, etnomuzykologów oraz folklorystów, ze względu właśnie na postać patrona roku, w którego dokonaniach naukowych wszystkie te dyscypliny biorą swój początek. Postać XIX-wiecznego badacza, a przede wszystkim prekursora etnograficznych badań terenowych, połączyła tych naukowców, badaczy i animatorów, dla których najważniejszymi w ich pracy są badania terenowe, w tym obserwowanie i dokumentowanie przejawów różnych kultur. Podstawą takiego sposobu rejestrowania zjawisk kultury jest spotkanie badacza (etnologa, antropologa, etnomuzykologa czy historyka) z informatorem, a źródło wiedzy (i dalszego poznawania) jest przez nich tworzone wspólnie (Kurkowska-Budzan 2011: 15)³.

Rok Oskara Kolberga został ogłoszony w dniu 6 grudnia 2013 podczas specjalnego posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej, a w uchwale uzasadniającej tę decyzję czytamy:

Dorobek naukowo-badawczy Oskara Kolberga dokumentujący kulturę ludową XIX wieku jest imponujący ze względu na wszechstronny zakres jego zainteresowań kulturą ludu oraz geografię badań, obejmującą Polskę przedrozbiorową i obszary ludowych kultur Ukrainy, Białorusi, Litwy, Śląska, Słowian południowych, Łużyczan, Czechów i Słowaków (...). Spuścizna Oskara Kolberga stanowi fundament, do którego odwołują się pokolenia twórców i badaczy kultury (*Uchwała Sejmu...* 2013).

Tak dokładne przywołanie wszystkich obszarów kulturowych, skąd pochodzą Kolbergowskie materiały wskazuje nie tylko na ogrom przedsięwzięcia badawczego, ale i na niezwykle zróżnicowane materiały, stanowiące doskonały punkt wyjścia do podejmowanych współcześnie debat dotyczących dialogu kulturowego, wielokulturowości, a także podziałów regionalnych (administracyjnych) we współczesnej Europie i ich wpływu na życie społeczne.

W organizację obchodów Roku Oskara Kolberga zostało zaangażowanych wiele instytucji oraz organizacji pozarządowych dobranych w taki sposób, by jak najpełniej zaprezentować dorobek Kolberga w zakresie dokumentowania XIX-wiecznych kultur ludowych. Głównym organizatorem obchodów z ramie-

³ W badaniach historycznych ten sposób pozyskiwania wiedzy nosi miano „historii ustnej” (*oral history*), a jak zauważa Marta Kurkowska-Budzan „Dla antropologa *oral history* to najczęściej jakaś raczkująca forma antropologii” (Kurkowska-Budzan 2011: 9). O sposobie wykorzystywania *oral history* w badaniach historycznych, realizowanych m.in. przez instytucje kultury i organizacje pozarządowe, pisze Izabela Lewandowska (2011: 81-103).

nia Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego został powołany do życia w 2010 roku Instytut Muzyki i Tańca, co przesądziło o tym, iż główne akcenty w roku Kolbergowskim położone zostały na sferę muzyczną. By przypomnieć muzyczny dorobek badacza oraz pokazać współczesną jego recepcję, do współpracy zaproszono także Związek Kompozytorów Polskich, Forum MuzykaTradycyjna.pl oraz Program 2 Polskiego Radia, w ramach którego od 1994 roku działa Radiowe Centrum Kultury Ludowej. Z kolei Instytut im. Oskara Kolberga wraz z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym odpowiadają przede wszystkim za upowszechnianie wiedzy dotyczącej materiałów Kolbergowskich, a także za właściwe ich zabezpieczenie. Obie te instytucje kontynuują działania, o które już w latach 50. XX wieku apelował Julian Krzyżanowski: „nauka polska stoi wobec «problemu Kolberga» nie jako wobec zjawiska historycznego, zamkniętego i należącego do przeszłości, lecz jako wobec procesu historycznego, dotąd nie zakończonego” (Krzyżanowski 1955: 10).

Dalej autor postulował ponowne wydanie tomów *Ludu* oraz pozostałej spuścizny w naukowym opracowaniu, wraz z korespondencją oraz niezbędnymi indeksami. Przede wszystkim jednak wskazywał na konieczność opracowania naukowej biografii, która oceniłaby krytycznie prace Kolberga (Krzyżanowski 1955: 34). Pierwsze postulaty zaczęto realizować wraz z powołaniem w 1960 roku Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga (DWOK), umocowanej w strukturach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. W roku 1997 przekształciła się ona w samodzielną organizację pozarządową pod nazwą Instytut im. Oskara Kolberga. Natomiast postulat ostatni nie został dotąd spełniony⁴. Niemniej, biografię popularno-naukową Oskara Kolberga przygotowała znawczyni jego życia i spuścizny – Agata Skrukwa (2014), a celem tego przedsięwzięcia jest przede wszystkim dotarcie do grupy odbiorców niezwiązanej ze środowiskiem naukowym. Uruchomiony został również portal internetowy, na którym gromadzone są informacje związane z życiem Kolberga, z losami jego spuścizny, a także pokazujące obszar jego badań terenowych⁵.

Ważną rolę w upowszechnianiu wiedzy o badaczu odgrywa Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze (będące Oddziałem Muzeum Wsi Radomskiej), zajmujące się gromadzeniem pamiątek i dokumentów rodziny Kolberga. Bierze ono udział w organizacji corocznych edycji Nagród im. Oskara Kolberga przyznawanych za wybitne osiągnięcia w zakresie tworzenia, dokumentowania i popularyzacji kultury ludowej, a także dba o zabezpieczenie ważnych archiwaliów związanych z epoką. Z kolei Stowarzyszenie Twórców Ludowych, prowadzące ogólnopolski rejestr twórców ludowych, jest reprezentantem środowisk twór-

⁴ Prace nad wydaniem pełnej biografii naukowej Kolberga nadal trwają; jest ona przygotowywana w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

⁵ Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu: www.oskarkolberg.pl.

czych wśród instytucji biorących udział w upowszechnianiu spuścizny Kolbergowskiej.

Zróżnicowany zespół roboczy, składający się z opisanych wyżej podmiotów, przygotował listę działań priorytetowych. Są to między innymi, poza wspomnianą popularną biografią Kolberga, rozbudowa serwisu internetowego poświęconego jego działalności⁶, wydanie bajek pochodzących z materiałów Kolbergowskich (Millerowa 2014), przygotowanie i uruchomienie aplikacji internetowej „Przewodnik śladami Oskara Kolberga”⁷, zdigitalizowanie rękopisów Kolberga i zamieszczenie ich w Internecie.

Obchody Roku Kolberga, obok popularyzacji postaci i dorobku twórczego badacza, mają zachęcić instytucje i organizacje pozarządowe do podjęcia działań

o charakterze dokumentacyjnym, wydawniczym, naukowym, artystycznym, edukacyjnym i upowszechniającym (w zakresie folkloru słownego, muzycznego i tanecznego, sztuk wizualnych, zdobniczych i architektury regionalnej, obrzędowości i obyczajowości, języka regionalnego i gwary) oraz promocję i przekazanie do użytku publicznego dorobku naukowego i regionalistycznego badaczy i dokumentalistów kultury tradycyjnej⁸.

W tym celu uruchomiono w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego osobny program dotacyjny Kolberg 2014 – Promesa, w ramach którego można było ubiegać się o przyznanie środków na realizację zadań w trzech zakresach: 1. projekty badawcze i dokumentujące aktualny stan wybranych zjawisk kulturowych; 2. działania, dla których inspiracją jest szeroko pojęta kultura ludowa i tradycyjna oraz 3. przedsięwzięcia wydawnicze oraz udostępniające w Internecie dorobek dokumentacyjny i badawczy Kolberga oraz jego następców⁹.

Recepcja materiałów Kolbergowskich i ich wykorzystanie

Przytoczone wyżej, na pewno niesatysfakcjonujące (choć nie zaskakujące) wyniki ogólnopolskiego badania dotyczącego rozpoznawalności postaci Oskara Kolberga rodzą pytania o zasadność promowania jego postaci, także w kontekście działań podjętych w ramach Roku Oskara Kolberga. Ciekawe jest także, kim jest owe 8% respondentów, którzy dorobek Kolbergowski klasyfikują poprawnie i są w stanie odpowiedzieć, kim był i czym się zajmował. Określenie potencjal-

⁶ Serwis prowadzi Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu.

⁷ Jest to wspólna realizacja Instytutu Muzyki i Tańca, Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu, Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina, Polskiego Radia oraz Instytutu Sztuki PAN.

⁸ *Kolberg 2014 – Promesa, Program Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego*, <http://imit.org.pl/news/1063/57/Kolberg-2014-Promesa.html> (27.02.2014).

⁹ <http://www.mkidn.gov.pl/media/po2014/dokumenty/20130903Kolberg-wprowadzenie-strona.pdf> (27.02.2014).

nych grup odbiorców i poznanie celów, dla których spuścizna ta jest wykorzystywana pozwoliłoby na lepsze i bardziej precyzyjne projektowanie i wdrażanie systemu edukacyjnego realizowanego między innymi przez instytucje kultury, a także placówki oświatowe. Na duży potencjał edukacyjny wskazywała już w roku 2007 autorka recenzji suplementu wydanego do tomu *Wołyń*. Zastanawiając się nad tym, do kogo kierowane są suplementowe wydania, opatrzone tytułem specjalistycznym i wnikliwym, co nie do końca zrozumiałym dla większości czytelników komentarzem, autorka recenzji wskazała na:

praktyczne wykorzystanie informacji z monografii regionalnej Kolberga podczas prowadzonych, w ramach ścieżek międzyprzedmiotowych, zajęć z zakresu edukacji regionalnej. Jednocześnie osiągnięty byłby dydaktyczny cel wydawania dzieł Kolberga. Odwołanie się do tradycji daje bowiem bardzo konkretny kontekst i stwarza możliwość wykorzystania w praktyce spuścizny Kolbergowskiej, nadania jej nowego sensu (Linda 2007: 410).

W tej wypowiedzi wskazana jest wyraźnie grupa odbiorców – osoby zajmujące się edukacją i funkcjonujące w ramach zorganizowanej edukacji formalnej, w oparciu o wytyczne programowe. By jednak dowiedzieć się więcej o odbiorcach spuścizny Kolbergowskiej, w styczniu 2013 roku przeprowadzono ankietę internetową. Pytania ankietowe przygotowano w taki sposób, aby zbadać stopień rozpoznawalności istotnych szczegółów związanych z charakterem materiałów – pod kątem muzycznym i historycznym¹⁰. Tak sprofilowane pytania miały dać też odpowiedź, na ile wiedza o Kolbergu jest wiedzą potoczną, a na ile specjalistyczną, ściśle związaną z zawodem wykonywanym przez respondenta (lub kierunkiem studiów) i jego zainteresowaniami.

O wypełnienie ankiety, mającej charakter pilotażowy, zostali poproszeni przede wszystkim studenci i absolwenci kierunków etnologia oraz muzykologia, a zatem swego rodzaju specjaliści, dla których (w założeniu autorów ankiety) postać badacza powinna być rozpoznawalna i nie powinni mieć oni problemu, by wykazać się chociażby podstawowymi wiadomościami dotyczącymi jego życia i dorobku zawodowego.

Pierwsze pytanie w ankiecie celowo sformułowano w taki sam sposób, jak w badaniu ogólnopolskim. Na pytanie brzmiące: „Z czego jest znany Oskar Kolberg?” uzyskano 100% poprawnych odpowiedzi, które są zróżnicowane w zależności od reprezentowanej przez respondenta dziedziny. Zdecydowana większość podkreślała fakt, iż był on badaczem terenowym, co pokazuje, że zarówno dla etnologów, jak i muzykologów (a raczej etnomuzykologów – etnografów mu-

¹⁰ Ankietę składającą się z 12 otwartych i 9 zamkniętych pytań sporządzili dr Weronika Grozdew-Kołacińska (Instytut Sztuki PAN), dr Łukasz Smoluch (Instytut im. Oskara Kolberga i Katedra Muzykologii UAM) oraz autorka niniejszego artykułu. Odpowiedzi udzieliło 111 respondentów, z których kobiety stanowiły 76%, a mężczyźni 24%.

zycznych, działających na pograniczu etnologii i muzykologii) teren jest ważnym miejscem i elementem pracy. Warto przytoczyć kilka wypowiedzi ankietowanych:

- Jest uznawany za twórcę polskiej antropologii kulturowej, autor *Ludu*, czyli monografii poszczególnych regionów Polski (i nie tylko), gromadzącej zwyczaje, pieśni, tańce, opisy kultury materialnej i niematerialnej danych społeczności;
- Był etnografem, stworzył monumentalne dzieło (w zasadzie dzieło swojego życia) (...) Ponadto był bodajże pierwszym badaczem, prowadzącym swe badania na tak wielką skalę;
- Był ważnym polskim XIX-wiecznym etnografem i zbieraczem folkloru. O wielkości jego dokonań świadczą: obszerność zagadnień, jakimi się zajmował (m.in. muzyka i taniec, podania i legendy, zabawy, zwyczaje, obrzędy, gwary i dialekty, stroje), a także próba zarchiwizowania kultury ludowej wszystkich regionów zamieszkiwanych przez ludność polską.

Z przytoczonych wypowiedzi wyłania się obraz człowieka, którego całkowicie pochłonęło jego dzieło – praca terenowa związana z rejestrowaniem zjawisk kultur lokalnych i regionalnych. Co ciekawe, w wypowiedziach pojawia się także refleksja dotycząca przeobrażenia zawodowego Kolberga, w miarę postępu prac terenowych, z muzyka w etnografa, którym przecież z wykształcenia nie był. Dopiero pod koniec życia związał się ze środowiskami akademików kształconych w tym kierunku, a jego działalność naukową podsumowuje Józef Burszta: „znaczenie Oskara Kolberga wydaje się nie maleć. W wyniku całego pracowitego żywota stworzył sam źródłowe podstawy kilku nauk (...). Każda z tych nauk musi do jego spuścizny nawiązywać” (J. Burszta 1985: 207).

Do jakich celów zatem jest wykorzystywany jego dorobek? Uzyskane odpowiedzi można podzielić na dwie kategorie. Pierwsza wskazuje na cele naukowe, traktując ten dorobek jako źródło poznania i wiedzy dotyczącej przeszłości danego obszaru lub dziedziny kultury (w tej grupie dominowały odpowiedzi uzyskane od etnologów i historyków). Przykładem może być następująca wypowiedź: „[korzystam – A.W.B.] rekonstruując stan badań nad kulturą danego regionu, wykorzystując jego prace raczej jako materiał historyczny. Korzystam zazwyczaj wtedy, kiedy potrzebuję informacji na temat konkretnych regionów dawnej Polski oraz ich kultury”. Druga kategoria to odpowiedzi wskazujące na praktyczne zastosowanie i traktowanie dorobku Kolberga jako materiału wyjściowego twórczego jego przerabiania i odtwarzania, co jest domeną osób związanych z muzyką i edukacją artystyczną. Oto przykład takiej wypowiedzi: „zaglądam w poszukiwaniu tekstów i melodii, które mogą mieć ciekawą treść i melodykę. Materiał poddaję własnej aranżacji”.

Zatem, pomimo wcześniejszych wskazań, że Kolberg jest znany jako etnograf, współcześnie dla celów edukacyjnych lub artystycznych wykorzystywany jest przede wszystkim materiał muzyczny, co jest zresztą efektem ciągłej ewolucji dyscyplin, zmian paradygmatów, a tym samym optyk badawczych. Badania źródłoznawcze są w większym stopniu domeną folklorystów (poszukujących tekstów folkloru) czy muzykologów (rozważających np. kwestie wariantowości poszczególnych melodii i ich ewolucji) niż etnologów (antropologów kulturowych), bardziej ukierunkowanych na studia z zakresu nauk społecznych niż historycznych. Wskazują na to na przykład słowa Kirsten Hastrup: „Celem [antropologii – A.W.B.] jest stworzenie gruntu do porównań i generalizacji doświadczenia społecznego, na podstawie, jaką jest etnograficzny konkret, (...) antropologia jest uzupełnieniem historycznych czy literackich sposobów pojmowania świata poprzez teksty” (Hastrup 2008: 10).

W świetle tego stwierdzenia postać Kolberga traktować można zatem jako swoisty tekst (mit?) kultury, mówiący o pracy terenowej, sposobach rejestracji i opracowywania danych, a wreszcie metodach ich interpretacji i wykorzystywania chociażby w działalności edukacyjnej. Dla współczesnych badaczy pamięć o Kolbergu i jego dziele może stać się źródłem refleksji nad uprawianą przez nich dyscypliną, prowokując jednak nieustannie do zadawania pytania: „jakie miejsce zajmuje i jaką rolę w kulturze danej zbiorowości odgrywa czas przeszły, oraz w jakiej mierze absorbuje to, co było, w jakiej zaś to, co dzieje się obecnie, i to, czego oczekuje się od przyszłości” (Szacka 2005: 31).

Nie zmieniło się od czasów Kolbergowskich jedno – kontakt z żywym człowiekiem jako źródło doświadczenia badawczego, ale przede wszystkim osobiste, wszak badacz „wchodzi w interakcje z ludźmi po to, aby ich zrozumieć” (Buliński, Kairski 2011: 304).

Nie tylko sposób pozyskiwania materiałów w terenie i swoiste jego doświadczenie jest ważne dla osób odwołujących się do spuścizny Kolbergowskiej, ale i usytuowanie badacza w konkretnej rzeczywistości geograficzno-kulturowej. Zaproponowany przez niego podział regionalny należy jednak traktować jako metodę porządkowania danych terenowych i ich publikowania, a nie jako cel sam w sobie¹¹. Skala przedsięwzięcia badawczego pozwoliła na udokumentowanie dorobku wielu kultur, nie tylko lokalnych i regionalnych, ale przede wszystkim grup etnicznych, często w momencie, w którym zaczynały formować się idee narodowe.

Piotr Dahlig (2014: 66) zaznacza, że te swoiste „obrazki kulturowe” utrwaliły też stan kultur opartych na przekazie tradycyjnym – ustnym i bezpośrednim; były

¹¹ Publikowane przez Kolberga (jak i po jego śmierci) kolejne tomy poświęcone poszczególnym obszarom kulturowym – regionom, w pewien sposób nadal przyczyniają się do zamykania się badaczy w granicach terytorialnych, zwłaszcza administracyjnych. Także w pracach regionalistów, dokumentujących dziedzictwo kulturowe „swoich ziem” pojawiają się odniesienia do materiałów Kolbergowskich; zaproponowany przez niego podział terytorialny stosują do własnych badań.

nie tylko przez badacza zapisywane, ale od razu systematyzowane i klasyfikowane. Ujęcie zjawisk kulturowych w ramach wyróżnionych przez samego Kolberga regionów jest i przez współczesnych jego czytelników uważane za wartość, co determinuje sposób, w jaki korzysta się z jego dorobku. Ilustrują to wypowiedzi uczestników ankiety:

- Korzystam (...) chcąc dowiedzieć się więcej o regionie, w którym obecnie mieszkam; szczególnie wnikliwie przeglądam tomy dotyczące regionu, w którym prowadzę badania;
- Aby zapoznać się ze zwyczajami, jakie panowały w danym regionie, np. dotyczące świąt, stroju, obyczajów;
- Etnograf, który jako jeden z nielicznych zebrał ogromny materiał badawczy i opisowy z większości grup etnicznych w ówczesnej Polsce. Zbiór ten do dziś jest ogromną skarbnicą wiedzy dotyczącą społeczności, których już nie ma, np. Słowińców.

Kolberg zamierzał objąć badaniami Polskę w granicach sprzed rozbiorów, a więc obszar ogromny także pod względem zróżnicowania kulturowego. W celu zrealizowania swych zamierzeń wyjeżdżał co roku, za każdym razem starając się odwiedzić nowy region. Podczas tych wypraw pomagali mu liczni współpracownicy (łącznie kilkudziesięciu). Wykorzystywał jednocześnie liczne publikacje dotyczące historii i kultury danego regionu (J. Burszta 1985: 204). Dzięki temu pozostawił po sobie tak ciekawy pod względem badawczym materiał, którego wartość doceniają respondenci. Swój program badawczy wyjaśniał następująco:

postanowiłem w dalszym ciągu coraz obficiejszymi materiałami, wydawać je prowincyjami, to jest oddzielnymi częściami w sobie zamkniętymi. (...) Sądzę, że ścieśnienie do ram pod względem obszaru kraju, pozwoli znowu wdać się w szczegóły miejscowe i szerzej o danej rozpisać się okolicy, skupi zebrane wiadomości i uwagi w jedno ognisko, okolicę uwydatni, a ztąd utoruje łatwiejszą drogę poszukiwaniu, porównaniu, stosowaniu, badaniu, dając obok tego możliwość sprawiedliwszego na nią (...) poglądu i ocenki. (...) Ułatwi się nadto nabycie go oddzielnie osobom, które do znajomości zwyczajów pewnej okolicy większe, niż do innej przywiązują upodobanie (Kolberg 1962: 6).

Przytoczone wcześniej wypowiedzi uczestników ankiety zdają się być właściwie spełnieniem założeń badań terenowych Kolberga, i pomimo upływu tylu lat korespondują z nimi. Zainteresowania spuścizną (poza pobudkami natury naukowej lub prywatnej) można podzielić na te wynikające z zainteresowania daną dziedziną życia (obyczaje, ubiór) lub danym obszarem (regionem, miejscowo-

ścią). Wyłania się z tego model regionalnej monografii etnograficznej, za którego twórcę Kolberg jest właśnie uważany.

Uczyć o Kolbergu czy „uczyć Kolbergiem”?

Przypominanie dzieła Oskara Kolberga rodzi pytanie, w jaki sposób robić to na tyle skutecznie, by poszerzyć krąg odbiorców jego spuścizny. Wszak jest ona nie tylko świadectwem minionych epok, ale przyczynić się może do pogłębiania studiów nad stanem poszczególnych kultur lokalnych i regionalnych, jak również redefinicji tak podstawowych pojęć, jak kultura ludowa i folklor. Wciąż żywe są dyskusje nad tym, jaki powinien być ich współczesny zakres semantyczny, w jakich kontekstach oraz na określenie jakich zjawisk można je stosować. Ponadto należy zastanowić się, w jaki sposób i kogo uczyć o Kolbergu i jego dziele. W programach studiów znajduje on swoje miejsce w nauczaniu historii dyscyplin – etnologii i antropologii kulturowej, muzykologii, folklorystyki, językoznawstwa itp. Oskar Kolberg przedstawiany jest jako jeden z reprezentantów XIX-wiecznych nurtów związanych z ludoznawstwem i stopniowym konstytuowaniem się nauk społecznych i humanistycznych jako odrębnych dyscyplin (Damrosz 1988: 77). Dyscypliny te, związane z prowadzeniem badań terenowych, dokumentacją i rejestracją zjawisk kultury oraz późniejszym opracowywaniem materiałów, do jego spuścizny odnoszą się z większą lub mniejszą dozą krytycyzmu¹².

Warto jednak zastanowić się nad kwestią upowszechniania wiedzy o Kolbergu i jego spuściznie we wcześniejszej edukacji, zarówno formalnej (szkolnej), jak i pozaformalnej organizowanej przez instytucje kultury, ale także coraz więcej organizacji pozarządowych, dla których materiały Kolbergowskie stanowią ważny punkt odniesienia w podejmowanych działaniach. Punktem przełomowym dla polskiej edukacji formalnej, w zakresie nauczania o dziedzictwie kulturowym, był rok 1995¹³, kiedy to we współpracy między innymi ze środowiskiem etnologów i regionalistów opracowane zostały wytyczne programowe „Dziedzictwo kulturowe w regionie”, czego konsekwencją było wprowadzenie do szkół, w roku 1999, ścieżki międzyprzedmiotowej „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie” (Konieczka-Śliwińska 2011: 411)¹⁴. Twórcy programu mocno akcentowali współczesność i konieczność kształcenia postawy

¹² O tym w artykule zamieszczonym w niniejszym tomie piszą Violetta Wróblewska i Piotr Grochowski.

¹³ Dodać trzeba, że postulaty wprowadzenia idei regionalizmu do programów szkolnych pojawiły się już w latach 30. XX w., kiedy to „nauczanie w połączeniu z poznawaniem swojego regionu stało się osią przewodnią szkolnych programów nauczania” (Konieczka-Śliwińska 2011: 189).

¹⁴ Opracowane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej założenia definiowały edukację regionalną jako wielopłaszczyznowy proces poznawania historii i kultury własnego regionu i najbliższego otoczenia w wielu aspektach (historycznym, geograficznym, językowym), we współpracy z działającymi na danym terenie instytucjami kultury i ośrodkami badawczymi.

zaciekawienia wobec tego, co dzieje się w najbliższym otoczeniu, podkreślając jednocześnie dynamikę przekazu kulturowego:

Kultura jest (...) tożsama z tradycją zarówno historyczną, jak i tradycją żywą, kształtowaną współcześnie. Człowiek zatem może istnieć wyłącznie jako uczestnik kultury: raz jako ten, kto tworzy i przekazuje dziedzictwo kulturowe, po wtóre jako ten, kto jest odbiorcą i kontynuatorem tego dziedzictwa. Stąd przekaz dziedzictwa kulturowego jest pierwszym i podstawowym warunkiem trwania danej kultury (*Rozporządzenie...* 1999: 21).

Proponowane treści programowe, które miały być realizowane w ramach wielu przedmiotów (międzyprzedmiotowość), w dużej mierze odpowiadały układowi treści monografii Kolbergowskich, czyniąc je niejako naturalnym źródłem wspomagającym proces dydaktyczny. Nadającym się do wykorzystania podczas realizacji takich treści stawał się zatem Kolberg i jego dzieło, określane jako „podstawowy zbiór” materiałów źródłowych (Kłodnicki 1999: 78)¹⁵. Ze środowisk nauczycielskich płynęły jednak sygnały o trudnościach w realizacji pełnych założeń programowych, głównie ze względów organizacyjnych. To, co miało być wartością programu, a zatem międzyprzedmiotowość (interdyscyplinarność), dla wielu było główną przyczyną niemożności wypełnienia postulatów. Stąd duża część zajęć z edukacji regionalnej odbywała się w ramach współpracy szkół z ośrodkami kultury, a w dużej mierze także z muzeami regionalnymi (w tym muzeami na wolnym powietrzu). Paradoksalnie zatem trudności organizacyjne pozwoliły na zacieśnienie współpracy pomiędzy szkołami i instytucjami kultury, skłaniając te ostatnie do przygotowania rozbudowanej oferty programowej dla grup zorganizowanych. Edukacja regionalna stała się niejako synonimem edukacji muzealnej, przybierając w pewnym stopniu charakter pozaformalny (bez konieczności realizowania sztywno treści zawartych w programie nauczania). Realizacja lekcji w miejscach dysponujących odpowiednimi materiałami dydaktycznymi (m.in. ekspozycjami muzealnymi), odtwarzających na przykład warunki życia mieszkańców XIX-wiecznej wsi, zbliżyła więc edukację szkolną do tego, co można nazwać „uczeniem Kolbergiem”. Proponowane formy zajęć, oparte często na byciu w terenie, własnych poszukiwaniach, samodzielnej rejestracji zjawisk, pokazywały warsztat badacza terenowego, czyli to, co stanowiło podstawę pracy Kolberga, jak i wielu badaczy współczesnych.

Takie zacieśnienie współpracy pomiędzy placówkami oświatowymi i instytucjami kultury, a nawet przyznanie pierwszeństwa w edukowaniu w zakresie

¹⁵ Wraz z wprowadzeniem ścieżek międzyprzedmiotowych pojawiło się wiele tematycznych wydawnictw skierowanych dla nauczycieli, które miały być dla nich wsparciem metodycznym. Ośrodki Doskonalenia Nauczycieli wprowadziły do swojej oferty także oferty kursów dokształcających, m.in. w zakresie folkloru, dziedzictwa kulturowego poszczególnych regionów i sposobów rejestracji zjawisk kultury.

wiedzy o regionie tym drugim, pozwoliło – moim zdaniem – przetrwać pewnego rodzaju kryzys, jaki nastąpił w 2009 roku, w związku z ogłoszeniem nowej podstawy programowej. W myśl jej założeń zlikwidowano ścieżki międzyprzedmiotowe, w tym także edukację regionalną. Treści z jej zakresu zostały rozdysponowane pomiędzy poszczególne przedmioty, co jednak z uwagi na i tak obszerne programy nauczania tychże spowodowało znaczące ich okrojenie. Edukacja formalna stała się tym samym obszarem, w którym trudno jest znaleźć treści związane z poznawaniem dziedzictwa kulturowego, z folklorem i współczesną kulturą regionalną¹⁶. Wspomniany kryzys związany jest z faktem zmniejszenia liczby godzin przeznaczonych na realizację takich przedmiotów, jak muzyka, plastyka i wiedza o kulturze. Wpływ na to mają, wskazywane przez samych nauczycieli, trudności w skorelowaniu treści przedmiotów obowiązkowych (język polski, historia i wiedza o społeczeństwie) z nieobowiązkowymi. Treści edukacyjne realizowane przez instytucje kultury nie do końca są też powiązane z treściami zawartymi w programach nauczania (zob. Brzezińska, Linda, Wosińska 2010: 59-60).

W nowej podstawie programowej pojawia się określenie „teksty kultury”. Są one rozumiane jako świadectwa minionych epok, których znajomość jest ważna ze względu na konieczność poznania historii i tradycji nie tylko swojej grupy odniesienia (narodu, społeczności regionalnej i lokalnej), ale też innych grup (np. mniejszości etnicznych i narodowych). Poza kanonem tekstów obowiązkowych, twórcy podstawy programowej pozostawili nauczycielom podjęcie decyzji w zakresie doboru tekstów źródłowych. Nauczyciel kierować się może trzema kryteriami: pragmatycznymi, estetycznymi i poznawczymi, co jest zgodne z postulatem, by szkoła kształtowała aktywność w zakresie dokonywanych wyborów kulturowych (*Podstawa...* 2009a: 57-58). Materiały Kolbergowskie, jako źródło wiedzy o przeszłości i sposobach narracji o niej, odpowiadałyby przede wszystkim dwóm ostatnim kryteriom, ze szczególnym naciskiem na kryterium poznawcze, na przykład w zakresie sposobów opisywania zjawisk kulturowych czy stosowanego słownictwa. Wybrane teksty Kolberga można by zestawiać (szczególnie na poziomie szkolnictwa ponadgimnazjalnego) z publikacjami czy wypowiedziami współczesnych badaczy i animatorów. Interesujące są na przykład wywiady z Andrzejem Bienkowskim (Kąkiel 2014) i Maciejem Szajkowskim (Pawłowski 2012). Owi popularyzatorzy kultury tradycyjnej (szczególnie kultury muzycznej) podkreślają w swoich wypowiedziach, iż opisywana przez Kolberga XIX-wieczna wieś była światem niewolniczym, a kultura ludowa była przecież uwikłana w silne systemy zależności ekonomicznych, których nie zmieniło nawet zniesienie pańszczyzny. Wprowadzenie tego rodzaju polemik w ramy

¹⁶ Nieco inaczej kształtują się programy szkół artystycznych, jednak tam również niewiele jest treści nawiązujących do folkloru muzycznego czy tanecznego, o czym pisze m.in. Zofia Wawrzyńska (2014: 257-264).

nauczania obowiązkowego stanowić może przyczynek do refleksji nad zmieniającym się zakresem semantycznym określeń, które funkcjonują potocznie, takich jak kultura ludowa i kultura chłopska. Takie podejście jest zgodne z kolejnymi zaleceniami ekspertów komentujących propozycje podstaw programowych z zakresu edukacji historycznej i obywatelskiej, którzy zalecają taki dobór „tekstów kultury”, by móc „odmalować względnie kompletny «obraz epoki»” (*Podstawa...* 2009b: 81). Zajęcia wykorzystujące teksty źródłowe przybierać mogą formę zabawy lub gier dydaktycznych (*Podstawa...* 2009a: 63), co nawiązuje do nurtu rekonstrukcyjnego jako jednego ze sposobów upowszechniania kultury. Odtwarzanie realiów danej epoki nie tylko sprzyja poznawaniu wydarzeń z przeszłości, lecz jest także formą budowania własnej tożsamości, o czym wspomina Wojciech J. Burszta:

Zrozumieć jakiekolwiek społeczeństwo to przede wszystkim przeniknąć do zbioru opowieści, które kształtują jego dramatyczny potencjał. Narracja jest wtedy szczególną strukturą rozumienia, dzięki której ujmujemy zdarzenia naszego życia. Struktura ta rozwija się w czasie, jest dynamiczna i posiada zdolność do nieustannego samokorygowania się. W tej strukturze rozumienia istotną rolę odgrywa ewokacja przeszłości, podmiotowy stosunek do historii i tradycji (W.J. Burszta 2012: 145).

Rekonstrukcje historyczne odgrywają coraz większą rolę w sposobie komunikowania treści kultury i przekazywania wiedzy, z czego doskonale zdają sobie sprawę osoby odpowiedzialne za edukację w instytucjach kultury. Projektowanie wydarzeń edukacyjnych opartych na odtwarzaniu warunków wsi, inscenizacje związane z rokiem obrzędowym i cyklem zajęć gospodarczych, takie jak Noc Kupały, dożynki, sianokosy, skubanie pierza, są nie tylko podstawowym sposobem ożywiania ekspozycji muzealnych, ale przede wszystkim atrakcyjną formą edukowania młodych odbiorców. Nauczanie przez zabawę i współuczestnictwo w wydarzeniach plenerowych staje się główną drogą komunikowania treści kultury (W.J. Burszta 2012: 149). Materiały Kolbergowskie pełnić mogą rolę pośrednika, a omawianie ich w warunkach szkolnych stać się może dobrym przygotowaniem do świadomego uczestnictwa w kulturze i w odbiorze działań przygotowywanych przez instytucje kultury.

Wobec takiej sytuacji w kształceniu formalnym szczególna rola przypadła szkolnictwu pozaformalnemu, prowadzonemu, poza wspomnianymi muzeami i innymi instytucjami kultury, także w środowisku organizacji pozarządowych. Te ostatnie wydają się szczególnie predestynowane do realizacji idei edukacji regionalnej, ponieważ nie tylko nauczają o środowisku lokalnym, ale często się z niego wywodzą i treści lokalne oraz regionalne są główną osią ich działań. Istnieją także organizacje pozarządowe, które mają zasięg ogólnopolski; do nich

należy Fundacja Rozwoju Dzieci im. Komeńskiego. W Roku Kolberga przyjęła ona na siebie, wraz z Forum Muzyki Tradycyjnej, odpowiedzialność za realizację programu „Mały Kolberg”, który został wpisany na listę działań priorytetowych w ramach obchodów Roku Kolberga. To, jak piszą organizatorzy:

pozwole zwiększyć umiejętności w zakresie prowadzenia zajęć z dziećmi na bazie muzyki ludowej, śpiewu i tańca, we współpracy z lokalnymi społecznościami, w szczególności z osobami starszymi. Zaproszenie do udziału w projekcie kierujemy do animatorów i animatorek, zainteresowanych poszukiwaniem tradycji w swoich społecznościach lokalnych¹⁷.

W ramach programu przewidziano realizację warsztatów w siedmiu regionach Polski (Wielkopolska, Warmia i Mazury, Łódzkie, Lubelszczyzna, Mazowsze oraz Beskid Żywiecki), we współpracy z lokalnymi animatorami oraz osobami związanymi ze środowiskiem muzyki tradycyjnej. To także symboliczny powrót muzyki tradycyjnej wraz z jej funkcjami poznawczymi i integracyjnymi, co jest szczególnie istotne w czasach, gdy „dobra kompetencja w zakresie folkloru jest w stosunkowo wyższym procencie pochodną «miejskości»” (Bukraba-Rylska 2005: 208).

Celem intensywnych warsztatów jest przekazanie wiedzy dotyczącej treści i źródeł folkloru konkretnego regionu, która – wzbogacona o wskazówki metodyczne – ma się przyczynić do wzrostu kompetencji dydaktycznych osób na co dzień pracujących z dziećmi. Taki żywy przekaz treści kultury ma spowodować szersze zaistnienie elementów folkloru w edukacji, głównie małych dzieci. Tym samym z muzyki ludowej i tańca ludowego, kojarzonych potocznie z folklorem scenicznym oderwanym od odbiorców i od naturalnych warunków, powinno zostać zniesione to swoiste odium. Jednocześnie ten sposób nawiązania do spuścizny Kolbergowskiej współgra z ogólną tendencją do coraz szerszego odwoływania się do dorobku kultur regionalnych.

Można sobie wyobrazić, że dzisiaj, przy narastającym światowym trendzie i zainteresowaniu etnomuzyką, wiele tekstów i melodii (...) z dzieł Kolberga może stać się inspiracją (...). Mogą one również zostać wykorzystane w pracy umuzykalniającej i zapoznającej dzieci i dorosłych z tradycją. Pedagodzy mogą znaleźć tu nie tylko źródło inspiracji, lecz także odniesienia do regionu i wspomnień z dzieciństwa (Lewiński 2014: 22).

¹⁷ *O projekcie „Mały Kolberg”*, http://www.frd.org.pl/pl/aktualnosci/aktualnosc/_1773 (31.05.2014).

Podsumowanie

Biografia Oskara Kolberga, badacza pochodzącego z rodziny o prusko-francuskich korzeniach, który poświęcił się dokumentowaniu przejawów życia mieszkańców wsi, jest doskonałym świadectwem czasów, w jakich przyszło mu żyć i pracować. Wiek XIX to przecież nie tylko epoka przemysłowa i czas gwałtownych zmian społecznych i politycznych, ale zarazem okres rozwoju dyscyplin naukowych badających dynamikę zmian społecznych. To także gwałtownie zmieniająca się codzienność. Za życia Kolberga wynaleziono telefon, telegraf i aparat fotograficzny, które znacząco wpłynęły zarówno na sposób przekazywania treści kultury, jak i na metody dokumentowania życia codziennego.

Potencjał edukacyjny spuścizny Kolbergowskiej jest wielowątkowy i wielopłaszczyznowy. To nie tylko materiał źródłowy mogący stanowić pole do badań historycznych, także porównawczych. Jestem przekonana, że dla wielu zainteresowanych ta sfera codzienności to nadal punkt wyjścia do badań podejmowanych współcześnie. Jednocześnie postać Kolberga może stać się symbolem uczonego i badacza, a zarazem pasjonata konsekwentnie budującego swoją sieć badawczą, dzięki której w stosunkowo krótkim czasie był w stanie zebrać imponujący materiał terenowy. Nie dysponując takimi udogodnieniami, jak rejestratory dźwięku i obrazu (choć pierwszy fonograf został skonstruowany za życia Kolberga – w r. 1878), potrafił utrwalić obraz dokumentowanej rzeczywistości, który dla współczesnych badaczy jest nadal czytelny i atrakcyjny, co nie znaczy, że nie wzbudza wątpliwości, chociażby natury metodologicznej.

Kierunki upowszechniania spuścizny Kolbergowskiej można zróżnicować w zależności od odbiorców. Grupami docelowymi są, poza pracownikami naukowymi, środowiska związane ze szkolnictwem sformalizowanym (nauczyciele oraz uczniowie) i niesformalizowanym (pracownicy instytucji kultury i osoby związane z organizacjami pozarządowymi). Dla pierwszej grupy ważnym źródłem wiedzy i inspiracji do projektowania własnych programów edukacyjnych są w pierwszej kolejności tomy Kolbergowskie traktowane jako „teksty kultury”, ale też materiały znajdujące się w serwisie internetowym prowadzonym przez Instytut im. Oskara Kolberga (mapa regionów, wersje elektroniczne poszczególnych tomów oraz ich suplementów, informacje biograficzne o Kolbergu). Materiały te mogą stymulować do poszukiwania innych źródeł po to, aby podejmować próby ich porównywania i budowania refleksji nad sposobami opisywania świata. Z kolei dla osób związanych z instytucjami kultury i organizacjami pozarządowymi spuścizna Kolbergowska to przede wszystkim materiał porównawczy, stanowiący także punkt odniesienia do badań oraz dokumentacji realizowanych współcześnie.

Materiały zebrane przez Kolberga i jego współpracowników mogą odegrać istotną rolę w kontekście wdrażanego obecnie w Polsce systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (zgodnie z postulatami Konwencji UNESCO z 2003 r.). Tworzone rejestry zjawisk kulturowych (na szczeblach re-

gionalnych i ogólnopolskim) opierać się mogą na inwentarzu zjawisk w układzie regionalnym dokonany właśnie przez Kolberga. Porównanie stanu zachowania praktyk kulturowych poprzez zestawianie materiałów Kolbergowskich z tymi, które zebrali badacze kolejnych pokoleń, stanowić może podstawę do refleksji nad trwaniem pewnych zjawisk, ich przemianami, zanikiem oraz odtwarzaniem, ale także często instrumentalnym traktowaniem wybranych elementów tradycji w kampaniach promocyjnych i tworzeniu tak zwanych produktów turystycznych. Przede wszystkim jednak realizacja idei edukacji regionalnej winna być oparta na świadomym uczestnictwie w kulturze, co znalazło odzwierciedlenie w komentarzach do podstawy programowej przedmiotu „wiedza o kulturze”:

Przedmiotem interpretacji powinny być nie tylko dzieła sztuki, lecz także np. praktyki świąteczne, zachowania codzienne oraz wytwory nieartystyczne, analizowane zwłaszcza w kontekście podstawowych wymiarów doświadczania kultury: czasu, przestrzeni i ciała – jednym słowem, całość ludzkiego udziału w kulturze (*Podstawa...* 2009c: 50).

Bardzo aktualne w Roku Kolberga wydają się także słowa znawczyń spuścizny Kolbergowskiej – Elżbiety Millerowej i Agaty Skrukwy, które rozpatrują ją w kontekście czasów, w jakich żył i dokumentował: „Potrzeba poznania całokształtu życia ludu, systematycznej dokumentacji wszystkich przejawów jego kultury staje się jednym z najważniejszych i najpilniejszych zadań epoki” (Millerowa, Skrukwa 1982: 35).

W roku obchodów dwusetnych urodzin Oskara Kolberga duży nacisk położono nie tylko na upowszechnienie dorobku tego badacza, ale także jego zawodowych następców, kolejnych pokoleń etnografów. Przyznanie szczególnego statusu badaczom terenowym sprzyja budowaniu ogólnej refleksji dotyczącej stanu świadomości odnośnie do dziedzictwa kulturowego oraz wartościowania jego poszczególnych elementów. Kolberg-zbieracz i Kolberg-dokumentalista to postać modelowa dla tych wszystkich, których praca zawodowa czy pasje życiowe ukierunkowane są na dokumentowanie otaczających ich zjawisk. Tak jak Kolberg są oni świadomi „nieuchronności zmian w całokształcie kultury ludowej” (Millerowa, Skrukwa 1982: 39), dążąc zarazem do rozpropagowania idei rejestrowania tych zmian. Nie zapominają jednocześnie o różnych sposobach docierania do jak najszerszego grona zróżnicowanych odbiorców – profesjonalistów, amatorów, miłośników, ale też do osób, które o Kolbergu i jego następcach wiedzą niewiele.

Kolberg wytyczał dopiero drogę. Im właśnie – jako specjalistom – pozostawił ocenę [źródeł – A.W.B.] rozleglejszą i gruntowniejszą, jak i głębsze nad nimi studia. Sam zaś rolę swoją ocenił skromnie w słowach: „Ja daję właśnie materiał do tych wszystkich prac i mam go dużo jeszcze w tece” (Millerowa, Skrukwa 1982: 102).

Słowa kluczowe: Rok Oskara Kolberga, edukacja regionalna i kulturowa, upowszechnianie, spuścizna Kolbergowska

LITERATURA

Brzezińska A.W., Linda K., Wosińska M.

- 2010 *Określenie potencjału edukacyjnego instytucji upowszechniania kultury województwa wielkopolskiego w zakresie oferty dla dzieci i młodzieży (na przykładzie muzeów etnograficznych i regionalnych oraz skansenów)*, https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/2930/1/muzealna_aktywizacja_kulturowa_dla_dzieciiraport.pdf (07.07.2014).

Bukraba-Rylska I.

- 2005 *Dziedzictwo kulturowe polskiej wsi w społecznej (pod)świadomości*, w: A. Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Warszawa: Instytut im. Adama Mickiewicza, s. 197-213.

Buliński T., Kairski M.

- 2011 *Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 291-333.

Burszta J.

- 1985 *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Burszta W.J.

- 2012 *Podwójna tożsamość rekonstruowana*, w: W.J. Burszta, A. Karwacki, J. Nowiński, K. Olechnicki, T. Szlendak (red.), *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestnictwa w kulturze*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 141-158.

Bystrzeński J.S.

- 1926 *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów: nakład i własność K.S. Jakubowskiego.

Dahlig P.

- 2014 *Między tradycją kolbergowską a teraźniejszością*, w: W. Grozdew-Kołańska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 66-76.

Damrosz J.

- 1988 *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 roku*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Gudehus Ch., Welzer H.

- 2011 *O metodzie i teorii badań nad przekazem kulturowym*, „Kultura i Społeczeństwo” 55: 4, s. 65-75.

Hastrup K.

- 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kąkiel A.

- 2014 *Kolberg – nowe zjawisko, rozmowa z prof. Andrzejem Bienkowskim*, „Tygodnik Przegląd” 7, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artukul/kolberg-nowe-zjawisko-rozmowa-prof-andrzejem-bienkowskim> (07.07.2014).

Kłodnicki Z.

- 1999 *O sposobach gromadzenia materiałów z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego*, w: S. Bednarek (red.), *Edukacja regionalna, dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, Wrocław: Wydawnictwo DTSK Silesia, s. 72-93.

Kolberg O.

- 1962 *Sandomierskie, Dzieła Wszystkie*, t. 2, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Konieczka-Śliwińska D.

- 2011 *Edukacyjny nurt regionalizmu historycznego w Polsce po 1918 roku. Konteksty – koncepcje programowe – realia*, Poznań: Instytut Historii UAM.

Krzyżanowski J.

- 1955 *Oskar Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej*, „Lud” 42: 1, s. 9-34.

Kurkowska-Budzan M.

- 2011 *Informator; świadek historii, narrator – kilka wątków epistemologicznych i etycznych „oral history”*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 1, s. 9-34.

Lewandowska I.

- 2011 *„Oral history” we współczesnej Polsce – badania, projekty, stowarzyszenia*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 1, s. 81-103.

Lewińscy T. i A.

- 2014 *Oskar Kolberg – w dwusetną rocznicę urodzin*, „Wychowanie w Przedszkolu” 4 (727), s. 20-22.

Linda K.

- 2007 *Oskar Kolberg*, „Wołyń. Suplement do tomu 36. Dzieła Wszystkie”, t. 84, z rękopisów i źródeł drukowanych zebrała i opracowała Agata Skrukwa, opracowanie muzykologiczne Anna Ruda, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań 2002 [rec.], „Lud” 91, s. 407-410.

Millerowa E. (wybór i oprac.)

- 2014 *Aż tu nagle... Bajki ze zbiorów Oskara Kolberga*, Poznań, Warszawa: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca.

Millerowa E., Skrukwa A.

- 1982 *Oskar Kolberg (1914-1890)*, w: H. Kapeluś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 25-103.

Pawłowski R.

- 2012 *Maciej Szajkowski: jak cham z chamem*, „Gazeta Wyborcza”, http://wyborcza.pl/1,75475,12291009,Maciej_Szajkowski_Jak_cham_z_chamem.html (07.07.2014).

Podstawa...

- 2009a *Podstawa programowa z komentarzami, tom 2. Język polski w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum*, https://archiwum.men.gov.pl/images/stories/pdf/Reforma/men_tom_2.pdf (07.07.2014).

- 2009b *Podstawa programowa z komentarzami, tom 4. Edukacja historyczna i obywatelska w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum*, https://archiwum.men.gov.pl/images/stories/pdf/Reforma/men_tom_4.pdf (07.07.2014).
- 2009c *Podstawa programowa z komentarzami, tom 7. Edukacja artystyczna w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum*, https://archiwum.men.gov.pl/images/stories/pdf/Reforma/men_tomom_7.pdf (07.07.2014).
- Rozporządzenie...*
- 1999 *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego*, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19990140129> (07.07.2014).
- Skrukwa A.
- 2014 *Oskar Kolberg 1814-1890*, Poznań, Warszawa: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca.
- Smoluch Ł.
- 2014 *Oskar Kolberg (1814-1890). Dostępność dzieła, świadomość społeczna, obecność w przestrzeni publicznej i mediach*, w: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 12-38.
- Szacka B.
- 2005 *Przeszłość jako wymiar czasu*, w: A. Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Warszawa: Instytut im. Adama Mickiewicza, s. 31-36.
- Uchwała Sejmu...*
- 2013 *Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 6 grudnia 2013 r. w sprawie ustanowienia roku 2014 Rokiem Oskara Kolberga*, http://orka.sejm.gov.pl/proc7.nsf/uchwaly/1784_u.htm (12.03.2014).
- Wawrzyńska Z.
- 2014 „Polski Folklor Muzyczny” w szkołach muzycznych I i II stopnia, w: W. Grozdew-Kołacińska (red.), *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*, Warszawa: Instytut Muzyki i Tańca, s. 257-264.

Źródła internetowe:

- Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu*, <http://www.oskarkolberg.pl> (07.07.2014).
- O projekcie „Mały Kolberg”*, http://www.frd.org.pl/pl/aktualnosc/aktualnosc/_1773 (31.05.2014).
- Kolberg 2014 – Promesa, Program Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego*, <http://www.mkidn.gov.pl/media/po2014/dokumenty/20130903Kolberg-wprowadzenie-strona.pdf> (27.02.2014),
<http://imit.org.pl/news/1063/57/Kolberg-2014-Promesa.html> (27.02.2014).

Anna Weronika Brzezińska

KOLBERG'S HERITAGE RECEPTION AND DIRECTIONS
OF ITS POPULARIZATION

(Summary)

Oskar Kolberg's Year celebrated in 2014 provides an ideal opportunity for reflecting on trends in popularization of the researcher himself and his works. The aim of the article is to consider the recognition of Oskar Kolberg as a person, as well as his heritage. Such issues as potential recipients of his works and the way in which the materials can inspire subsequent generations of researchers and documentalists are also discussed in the article.

According to the survey research conducted at the beginning of 2014 only 8% of adult Poles were able to answer the question who Oskar Kolberg was. This result poses an opportunity to consider the ways of popularizing Kolberg's materials among different groups of recipients. The way of popularization depends on the target group, their abilities and needs. Additionally, the author conducted an Internet survey among persons professionally related to culture and science popularization that referred to the recognition of Kolberg himself, as well as his works. To a great degree, the surveyed referred to his works in search of inspirations for modern educational and animation practices. All the same the initiatives that originate in regional education become the main direction of popularizing knowledge about Kolberg's work. Due to the programme changes introduced in 2009 in the compulsory educational system, this type of information has been marginalized and dispersed, which poses a huge educational challenge to cultural institutions. These institutions themselves are primarily responsible for education as regards the knowledge about regions and available source material.

Key words: Oskar Kolberg's Year, regional and cultural education, popularization, Kolberg's heritage

Anna Weronika Brzezińska
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
Adam Mickiewicz University
św. Marcin Street 78
61-809 Poznań, Poland
annaweronika@op.pl

KOMUNIKATY „KOLBERGOWSKIE”

EWA ANTYBORZEC
Instytut im. Oskara Kolberga
Poznań

EDYCJA SUPLEMENTÓW DO *LUDU* OSKARA KOLBERGA

Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu jest placówką działającą oficjalnie od 1998 roku, zajmującą się opracowaniem i publikowaniem materiałów zgromadzonych przez Oskara Kolberga. Kontynuuje on prace podjęte w 1961 roku w Redakcji Dzieł Wszystkich, kierowanej od początku istnienia do roku 1987 przez ówczesnego redaktora naczelnego, profesora Józefa Bursztę, a po jego śmierci, przez kolejnych dziewięć lat, przez profesora Bogusława Linette.

Decyzja o edycji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga podjęta została w 1960 roku. Finalizacja całego przedsięwzięcia przewidziana była na rok 1966 i stanowić miała jeden z tak zwanych „pomników” na Tysiąclecie Państwa Polskiego. Cykl Dzieł Wszystkich objąć miał reedycję tomów wydanych w XIX wieku i na początku wieku XX, których komplet był wówczas niedostępny na rynku księgarskim, a także wydanie materiałów pozostawionych w rękopisach, w tym artykułów teoretycznych, korespondencji oraz kompozycji Kolberga.

Dla porządku wspomnieć warto, że za swego życia Kolberg zdążył wydać drukiem 23 tomy *Ludu*, na które złożyły się *Pieśni ludu polskiego* i 11 monografii regionalnych (*Sandomierskie*, *Kujawy*, *Krakowskie*, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, *Lubelskie*, *Kieleckie*, *Radomskie*, *Łęczyckie*, *Kaliskie*) oraz 10 tomów *Obrazów etnograficznych* (*Mazowsze*, *Pokucie* i pierwsza część *Chelmskiego*)¹.

Ze zgromadzonych przez badacza materiałów wykonawca jego testamentu, Izydor Kopernicki, wydał jeszcze w 1891 roku drugą część *Chelmskiego* i *Prze-*

¹ *Sandomierskie* (1865) i *Kujawy* (1867-1869) Kolberg wydał w Warszawie, pozostałe monografie opublikowane w ramach *Ludu* i *Obrazów etnograficznych* wyszły w Krakowie w latach 1871-1890.

myskie, a na początku XX wieku Józef Tretiak opublikował *Wołyń* (1906). Tych 36 woluminów wydano do roku 1964 w ramach reedycji techniką fotooffsetową. W latach następnych w ówczesnej Redakcji Dzieł Wszystkich opracowano z rękopisów i wydano drukiem kolejne monografie: *Pomorze* (1965), *Mazury Pruskie* (1966), *Śląsk* (1965), *Litwa* (1966). W kolejnych trzech tomach pomieszczono *Korespondencję Oskara Kolberga*, na którą złożyły się zachowane listy samego autora *Ludu* i te, które były do niego adresowane, przy czym tylko dwa woluminy *Korespondencji* wydano przed obchodami Tysiąclecia, to jest w latach 1965-1966. Ostatnia część ukazała się drukiem dopiero w 1969 roku.

Z początkiem prac nad gigantycznym, jak się okazało, archiwum, stało się jasne, że skromny zespół redaktorów i wydawców nie podoła zadaniu przygotowania do druku wszystkich materiałów w ciągu niespełna pięciu lat. Kontynuowano zatem edycję Dzieł Wszystkich i przygotowano do druku następujące tomy: *Kaliskie i Sieradzkie* (1967), *Tarnowskie-Rzeszowskie* (1967), *Góry i Podgórze* (1968), *Białoruś-Polesie* (1968), *Mazowsze* (1969-1970), *Ruś Karpacka* (1970-1971), *Sanockie-Krośnieńskie* (1972-1974), *Ruś Czerwona* (1976-1979), *Łużyce* (1985) i *Podole* (1994). W osobnym tomie znalazły się zebrane przez Kolberga *Przysłowia* (1967). Zbiór artykułów dotyczących teorii muzyki zamieszczono w *Pismach muzycznych* (1975-1981), a rozproszone w dziewiętnastowiecznych czasopiśmie i pozostałe w rękopisach teksty z dziedziny etnografii i folklorystyki zebrano w *Studiach, rozprawach i artykułach* (1971). Oddzielnie ukazały się też *Pieśni i melodie ludowe w opracowaniu fortepianowym* (1986) oraz *Kompozycje wokально-instrumentalne* (1990) i *Kompozycje fortepianowe* (1995). W rękopisach natomiast pozostawały jeszcze materiały do monografii poszczególnych regionów oraz szereg zapisów o nieustalonej proveniencji.

W opublikowanym jako uzupełnienie do dziewiętnastowiecznego wydania Kolberga *Mazowszu* i w tomie *Kaliskie i Sieradzkie* zawarto wprawdzie większość jego zapisów, jednak z czasem okazało się, że nie znalazły się tam wszystkie zachowane materiały. Ponadto zarówno te tomy, jak i pozostałe monografie przygotowywane były do druku zgodnie z przyjętymi na początku całej edycji zasadami. Analiza zawartości archiwum i jego porównanie z *Ludem* i *Obrazami etnograficznymi* wykazały, że edycja Dzieł Wszystkich Kolberga wymaga nie tylko opracowania i przygotowania do druku zapisów z niepublikowanych rękopisów, ale także opatrzenia całości wydanych materiałów (w tym przede wszystkim tomów wydanych w ramach reedycji) stosownym komentarzem źródłowym. W ten sposób powstała koncepcja edycji tomów suplementowych jako uzupełnienia do poszczególnych monografii Kolbergowskich.

Zgodnie z tą koncepcją, każdy wydawany obecnie suplement składa się z dwóch zasadniczych, różnych pod względem formalnym części. Pierwsza z nich to tak zwany „suplement właściwy”, zawierający materiały z danego regionu uznane za niepublikowane. W drugiej części zawarto przypisy źródłowe do materiałów zamieszczonych w tomach wydanych przez Kolberga, formułowane

w oparciu o zachowane rękopisy i źródła drukowane. Niezbędnym dopełnieniem jest bibliografia prac cytowanych i odnotowanych przez autora *Ludu* oraz indeks geograficzny i indeks incipitów pieśni; wykazy te obejmują zarówno materiały wydane w monografiach dziewiętnastowiecznych, jak i te publikowane współcześnie w suplementach.

Układ pierwszej części suplementu jest zgodny z tym, jaki zaproponował Kolberg w dziewiętnastowiecznym pierwowzorze; składa się zatem z rozdziałów: „Kraj”, „Lud”, „Zwyczaje”, „Obrzędy” (w dwóch ostatnich rozdziałach oprócz opisów znajdują się też pieśni), dalej podzielone tematycznie „Pieśni powszechne”, „Pieśni szlacheckie i mieszczańskie” (których nie mały zasób znajduje się w zbiorach Kolberga), „Tańce i melodie bez tekstu”, a następnie „Gry i zabawy”, „Świat nadzmysłowy”, „Opowieści”, „Język”. Zawartość poszczególnych tomów jest jednak zróżnicowana i zależy od charakteru pozostawionych materiałów, a więc tego, czy z danego regionu więcej zachowało się opisów wierzeń, prozy ludowej czy też na przykład notatek dotyczących języka; niektórych rozdziałów niekiedy brak. Niewątpliwie, tak jak w *Ludzie* i *Obrazach etnograficznych*, w suplementach również dominują treści folklorystyczne, a wśród nich zapisy tekstów i melodii, co jest wynikiem Kolbergowskich zainteresowań melodiami ludowymi i muzyką w ogóle.

W archiwum Kolberga nie brak informacji zanotowanych przez inne osoby. Są to zarówno materiały gromadzone specjalnie dla autora *Ludu*, jak i własne plony obserwacji etnograficznych przekazane ostatecznie na jego użytek. Zapiski przesłane przez Józefa Bliźnińskiego z Kujaw, Józefę Koźmianównę z Gałęzowa w Lubelskiem, Marię Hemplównę z Tarnowa w Chełmskiem czy Bazylego Jurczenkę z Ispasa na Pokuciu traktowane są, wzorem monografii dziewiętnastowiecznych, na równi z zapisami samego Kolberga i włączone zostają w odpowiednie rozdziały. Niekiedy jednak nadesłane materiały stanowią na tyle zwarte opracowanie, jak *Raptularz Antoniny Konopczanki* (Kolberg 2005: 5-105)² z Modlnicy czy rękopis *Pieśni i opowieści ludowe z okolic Pińczowa* księdza Władysława Siarkowskiego (Kolberg 2011: 407-430)³, że umieszcza się je w całości, na przykład w aneksie.

Przyczyn, dla których Kolberg wydał tylko część materiałów zebranych przez siebie i osoby z nim współpracujące, jest wiele. Jedną z nich jest fakt, że wiele informacji dotyczących danego regionu uzyskał już po wydaniu odpowiedniego tomu czy całej monografii. Ponadto, na samym początku całe przedsięwzięcie postępowało bardzo powoli. Pamiętać należy, że w ciągu pięciu lat od ogłoszenia programu badawczego w 1865 roku udało mu się wydać z własnych środków zaledwie dwie monografie w trzech tomach. Dopiero po przeniesieniu się Kolberga do Krakowa i uzyskaniu finansowania od Towarzystwa Naukowego,

² Tak zatytułowano rkp. Konopczanki, Archiwum PTL, teka 45, sygn. 1418, k. 5-28.

³ Rkp. W. Siarkowskiego, Archiwum PTL, teka 38, sygn. 1336, k. 1-99; w publikacji w suplementcie pominięto jednak zapisy wykorzystane w XIX wieku przez Kolberga.

a później Akademii Umiejętności, sytuacja uległa poprawie. Jednak w dalszym ciągu nie były to środki pozwalające na pełną realizację jego pierwotnych założeń wydawniczych, które zakładały publikację 62 tomów (zob. Kolberg 1965: 294-305)⁴. Nie bez znaczenia był też upływający czas. Po wydaniu obszernego *Krakowskiego i Poznańskiego*, Kolberg ograniczał coraz bardziej zawartość kolejnych tomów *Ludu* publikowanych pośpiesznie w latach 80., a więc *Lubelskiego*, *Kieleckiego*, *Radomskiego*, *Łęczyckiego* i *Kaliskiego*. Równolegle natomiast pracował nad *Pokuciem* i *Mazowszem*, a później także *Chelmskiem*, określonymi nowym tytułem – *Obrazy etnograficzne*⁵. Kolberg myślał też w tym czasie o wydaniu materiałów, o czym pisał w liście do Józefa Majera w 1886 r., „nieporuszonych jeszcze prowincji polskich, mianowicie: z Pogórza Krakowskiego, z gór, z Radomskiego, Kaliskiego [które wyszło dopiero w 1890 roku – E.A.], Szląska i Prus zachodnich” (Kolberg 1969: 311), które zamknęłyby całe wydawnictwo „mające na celu stopniowe i systematyczne ogłaszanie ludowych właściwości ziem polskich” (Kolberg 1969: 311), co jak wiemy, nie doszło do skutku.

W przypadku każdej z wydawanych przez Kolberga monografii musiał on dokonywać selekcji materiałów. Choć kryteria tego wyboru nie są nam znane, przypuszczać można, że wybierał do druku zapisy uznane przez siebie za najciekawsze, wartościowe i być może – mając dobre rozeznanie w terenie – te, które były najbardziej reprezentatywne dla danego regionu. Wiadomo na pewno, że inną istotną przyczyną pozostawienia części materiałów w rękopisach była cenzura polityczna. Kolberg pominął zatem w monografiach, zachowane w rękopisach, pieśni patriotyczne czy też wyrażające negatywny stosunek do zaborców. Pozostawił w rękopisie między innymi parafrazę popularnej wówczas pieśni o świętym Mikołaju, którą zanotował w okolicach Oleksianki na Mazowszu:

Ciebie Bóg obrał za patrona wszelkiemu ludowi,
wzywa cię i Polska Korona i mocno stanowi,
morzem i lądem, wielki patronie,
przybądź na pomoc Polskiej Koronie,
święty Mikołaju⁶;

czy też zanotowany w okolicach Krzeszowic w Krakowskim tekście:

Niemiec, sztuka kusa,
nie lubi Krakusa,

⁴ Taki plan przedstawił Kolberg w liście do Augusta Bielowskiego z 1869 r.

⁵ Zmiana tytułu wiązała się m.in. z nowym sposobem finansowania tych tomów. Dwie pierwsze części *Pokucia* wydrukowane bowiem zostały dzięki środkom uzyskanym z koncertu zorganizowanego przez warszawskie środowisko artystyczne na cele wydawnicze. Z kolei druk *Mazowsza* finansowany był przez Kasę Pomocy im. Józefa Mianowskiego. Włączenie *Chelmskiego*, wydawanego również ze środków Akademii, do *Obrazów etnograficznych* tłumaczy się niekiedy faktem, że *Lud* miał obejmować ziemie etnicznie polskie.

⁶ Rkp. terenowy Kolberga, Archiwum PTL, teka 2, sygn. 1124, k. 11.

nie lubi Polaka,
taka to sobaka.
Chociażby się Niemiec
postawił na głowie,
będziemy mieć Polskę
jak nasi ojcowie (Kolberg 2005: 98-99).

Z kolei ze względu na cenzurę obyczajową Kolberg nie publikował większości zebranych przez siebie tekstów obscenicznych, a przecież słów wulgarnych nie brakowało w języku codziennym, w opowieściach i przyśpiewkach, jak ta zanotowana w Głowaczowie w Radomskim:

Poszła srać, nie widać,
papierek jej zginął,
palcem d... ucierała,
aż jej się wywinął (Kolberg 2005: 369).

W suplementach znalazła się też część materiałów „skróconych” przez Kolberga w druku. Dotyczy to na przykład dłuższych tekstów pieśni, z których publikował tylko kilka zwrotek, a zamiast pozostałych odsyłał czytelnika do wariantu zamieszczonego w innej monografii. Niekiedy rezygnował też z drukowania, niezwykle wówczas kosztownego, zapisu nutowego, również zastępując go odesłaniem do wariantu.

Wszystkie te pozostawione w rękopisach zapisy prezentowane są współcześnie w suplementach i opatrywane stosownymi przypisami, zawierającymi informacje o manuskryptach: ich przynależności instytucjonalnej (w wypadku rękopisów Kolberga jest to archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz Biblioteka PAU-PAN), a także numerze teki, sygnatury i karty, z której pochodzi zapis. Ponadto w przypisach zawarto informacje o różnych wersjach redakcyjnych, jeśli takowe się zachowały, i o ewentualnych różnicach między zapisami w poszczególnych rękopisach.

W drugiej części każdego suplementu znalazły się przypisy źródłowe, które zawierają podstawowe informacje z zakresu dokumentacji źródłowej, zredagowane na podstawie analizy rękopisów Kolberga, manuskryptów innych autorów zachowanych w jego archiwum oraz w wyniku porównania przytoczonych przez autora *Ludu* cytatów z publikacji z pierwodrukami. Przypomnieć warto, że stworzony przez niego model monografii opiera się przede wszystkim na materiałach uzyskanych w trakcie badań terenowych, ale także uzupełnionych wiadomościami nadesłanymi mu z terenu i ogromną liczbą cytatów z literatury sięgającej początku XIX wieku, a także wcześniejszej. Ze względu na brak czytelnych wskazówek autora dotyczących pochodzenia poszczególnych partii tekstów, trudno jest niekiedy ustalić granice między tymi źródłami.

Jak już wspomniano, wiele zapisów tekstów, melodii, bajek, opisów obrzędów, zwyczajów itd., zanotowanych przez Kolberga, posiada więcej niż jedną

wersję redakcyjną. Wynika to choćby z prostego faktu, że musiał on przygotować do druku pośpiesznie sporządzony w terenie zapis. Redagując przypisy, starano się ustalić, który rękopis stanowił podstawę druku. Podobnie jak w przypadku przypisów do części pierwszej, podane zostają informacje o manuskryptach, ich autorstwie (ponieważ część informacji pochodzi od osób współpracujących z Kolbergiem), proveniencji geograficznej, a ponadto o różnicach między poszczególnymi zachowanymi wersjami rękopiśmiennymi a wersją opublikowaną w monografiach.

Komentarza źródłowego wymagają wymienione w monografiach pozycje bibliograficzne. Literatura wykorzystywana była w różnoraki sposób – jako cytaty, streszczenia i wzmianki. Spektrum pozycji bibliograficznych jest bardzo szerokie, od publikacji ludoznawczych i etnograficznych, poprzez historyczne, geograficzne, językoznawcze, wydawnictwa encyklopedyczne i słownikowe, po literaturę piękną. Przypisy zawierają wyjaśnienia dotyczące pochodzenia literackiego poszczególnych partii *Ludu i Obrazów etnograficznych* oraz zweryfikowane i uzupełnione noty bibliograficzne (Millerowa 2003: 5-15).

Zgodnie z omówioną powyżej koncepcją, w Instytucie im. Oskara Kolberga wydano do tej pory suplementy do jedenastu tomów: *Pieśni ludu polskiego* (t. 70, 2003), *Sandomierskiego* (t. 71, 2001), pierwszą część suplementu do *Kujaw* (t. 72/I, 2009), suplement do *Krakowskiego* (t. 73/I, 73/II i 73/III, 2005), *Lubelskiego* (t. 75, 1998), *Kieleckiego* (t. 76, 2011), *Radomskiego* (t. 77/I i 77/II, 2005-2006), *Pokucia* (t. 81, 2008), *Chełmskiego* (t. 82, 2004), *Przemyskiego* (t. 83/I i 83/II, 2011) i *Wołynia* (t. 84, 2002).

LITERATURA

Kolberg O.

- 1965 *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 1, *Dzieła Wszystkie*, t. 64, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 1969 *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 3, *Dzieła Wszystkie*, t. 66, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- 2005 *Krakowskie. Suplement do tomów 5-8*, *Dzieła Wszystkie*, t. 73/III, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. Oskara Kolberga.
- 2011 *Kieleckie. Suplement do tomów 18 i 19*, *Dzieła Wszystkie*, t. 76, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. Oskara Kolberga.

Millerowa E.

- 2003 „*Suplementy*” do monografii wydanych przez Oskara Kolberga, w: *Pieśni ludu polskiego. Suplement do tomu 1*, *Dzieła Wszystkie*, t. 70, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut im. Oskara Kolberga, s. 5-15.

EWA ANTYBORZEC
ŁUKASZ SMOLUCH
Instytut im. Oskara Kolberga
Poznań

KOLBERG MULTIMEDIALNY. MIĘDZY TECHNOLOGIĄ A PRAWDĄ ETNOGRAFICZNĄ

Rok Kolberga 2014

6 grudnia 2013 roku Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przyjął uchwałę o ogłoszeniu roku 2014 Rokiem Kolberga (*Uchwała Sejmu...* 2013). Niezaprzeczalną zasługą Kolberga jest zgromadzenie największego w Europie archiwum dokumentującego dziewiętnastowieczną kulturę tradycyjną ziem polskich i wielu terenów ościennych. Był też Kolberg wykształconym muzykiem i kompozytorem oraz doskonałym teoretykiem muzyki. Rok Kolberga ma za zadanie przybliżenie tej w gruncie rzeczy niezbyt dobrze znanej postaci i być może przyczyni się do przełamania wielu funkcjonujących do tej pory stereotypów o Kolbergu jako romantyku, chodzącym po wsiach z kosturem wzorem Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego. Młodszy o pokolenie od poprzednika, swoje pasje zbierackie rozpoczął istotnie od wędrowek z poetami i malarzami. Dość szybko jednak przerodziły się one w pozytywistyczną pracę organiczną, opartą na mocnym, oświeceniowym programie Hugona Kołłątaja. Ta niezwykła pracowitość, sumienność i dokładność widoczna zarówno w gromadzeniu materiałów folklorystycznych, jak i w pracach z zakresu teorii muzyki była też niewątpliwie wynikiem wychowania w duchu protestanckim, w patriotycznej rodzinie mocno zakorzenionej w środowisku intelektualnym ówczesnej Warszawy.

W Roku Kolberga podjęto szereg działań o charakterze naukowym i popularyzatorskim, mających na celu nie tylko pogłębienie wiedzy o samej postaci, ale także o kulturze tradycyjnej w ogóle, tej dawnej i tej współczesnej, coraz częściej

inspirowanej starymi wzorcami. Wiele z tych działań zrealizowano w Instytucie im. Oskara Kolberga w Poznaniu jako placówce od lat zajmującej się dorobkiem prekursora polskiej etnografii i etnomuzykologii.

Aplikacja „Przewodnik śladami Oskara Kolberga”

Prace nad zgromadzeniem materiałów do projektu i przygotowaniem programu trwały prawie pół roku i rozpoczęły się już we wrześniu 2013 roku. Oficjalna premiera „Przewodnika” odbyła się dokładnie w dwusetną rocznicę urodzin Kolberga, 22 lutego 2014 roku w Warszawie. Powstanie aplikacji było możliwe dzięki wsparciu finansowemu Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz współpracy z Instytutem Muzyki i Tańca oraz z Narodowym Instytutem Fryderyka Chopina. Celem projektu było stworzenie przyjaznego narzędzia popularyzującego postać i dorobek Patrona roku 2014. Aplikację przygotowano na platformę Android, system powszechnie używany w tabletach i smartfonach; zaopatrzone ją w czytelny i atrakcyjny wizualnie interfejs. Na aplikację składają się trzy moduły: „mapa”, „trasy” oraz „katalog”, do których dostęp umożliwiono poprzez menu główne. W aplikacji zaprezentowano siedemdziesiąt miast, wsi, osad i folwarków spośród trzystu, które odwiedził autor *Ludu*. Oznaczono je na mapie z zastosowaniem standardowych symboli. Selekcja podyktowana została ograniczoną pojemnością aplikacji. Starano się wybrać miejsca, z których pochodzą materiały najbardziej atrakcyjne z punktu widzenia użytkownika oraz miejscowości związane z biografią Kolberga, takie jak Przysucha, Warszawa, Kraków i Poznań. Do każdego z punktów na mapie przygotowano krótkie opracowanie, na które składają się informacje o historii miejscowości, wzmianki o pobycie Kolberga i okolicznościach, w jakich prowadził badania, oraz osobach, z którymi się spotykał. Opracowania te zawierają jednak przede wszystkim materiały pochodzące z jego archiwum i monografii regionalnych, między innymi opisy obrzędów, zwyczajów czy wierzeń. Przytoczono także oryginalne teksty folkloru – pieśni, bajki, przysłowia, zagadki, anegdoty itd. Opisowi towarzyszą ilustracje pochodzące z XIX wieku oraz współczesne fotografie. Wszystkie miejscowości, miejsca i nazwiska pojawiające się w tekstach aplikacji zostały uporządkowane w module „katalog” w kolejności alfabetycznej.

Do „Przewodnika” wybrano miejscowości z 22 regionów. Sąsiadujące regiony pogrupowano w dziewięć tras, które mają na celu ułatwienie korzystania z aplikacji z wykorzystaniem modułu GPS: Krakowskie – Góry i Podgórze – Śląsk; Mazowsze (Polne, Leśne, Stare); Przemyskie – Sanockie – Tarnowskie; Lubelskie – Chełmskie; Pomorze – Mazury Pruskie; Sandomierskie – Radomskie – Kieleckie; Kujawy – Łęczyckie; Wołyń – Ruś Czerwona – Podole – Pokucie; Wielkie Księstwo Poznańskie – Kaliskie i Sieradzkie. Trasy nie są chronologicznym odzwierciedleniem rzeczywistych wypraw terenowych Kolberga. Połączo-

no na przykład Kaliskie z Poznańskim, choć wiadomo, że badania w tych regionach Kolberg prowadził w różnych latach. W Kaliskiem przebywał dwukrotnie, w roku 1843 i 1863, a zbieranie materiałów w Wielkim Księstwie Poznańskim rozpoczął dopiero w roku 1866 i kontynuował przez kilka kolejnych lat. Podobnie połączono Krakowskie, Góry i Podgórze oraz Śląsk. Pierwszy z regionów był przedmiotem jego zainteresowań już w latach czterdziestych, a także później, gdy przeniósł się do Galicji, to jest po roku 1871. Podhale i Śląsk odwiedzał natomiast incydentalnie. Do każdej z tras przypisano nagrania muzyki tradycyjnej pochodzące z archiwów Programu II Polskiego Radia oraz Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk. Celem przy wyborze nagrań nie było jednak wyszukiwanie wariantów zapisów Kolbergowskich, co nawet przy operowaniu materiałem ograniczonym do danego regionu jest zadaniem trudnym. Chodziło raczej o urozmaicenie „Przewodnika” i zilustrowanie dźwiękowe opisów życia codziennego i obrzędowego mieszkańców XIX-wiecznej wsi. Oddzielnie opracowano także trzy dodatkowe trasy miejskie: warszawską, krakowską i poznańską, a w każdej z nich zaprezentowano po kilka miejsc związanych z życiem, działalnością i dorobkiem Kolberga. Znalazły się tu między innymi: Liceum Warszawskie, Redakcja „Biblioteki Warszawskiej”, Akademia Umiejętności czy Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. „Przewodnik śladami Oskara Kolberga” przygotowano również w angielskiej wersji językowej, co poszerza grono potencjalnych odbiorców aplikacji. Teksty polskie i angielskie nagrane zostały przez lektorów.

Mapa zasięgów terytorialnych monografii Oskara Kolberga

Mapa wyznaczająca zasięg regionów została umieszczona na początku 2014 roku na stronie internetowej Instytutu im. Oskara Kolberga (oskarkolberg.pl) jako element jej modernizacji, związanej z obchodami Roku Kolberga 2014. Projekt ten jest odpowiedzią na wielokrotnie zgłaszane zapotrzebowanie na kartograficzne przedstawienie podziałów regionalnych zastosowanych przez autora *Ludu*. Mapa ma charakter interaktywny. Wybrano do niej wszystkie regiony opisane przez Kolberga w monografiach wydanych w XIX wieku oraz te, do których pozostawił materiały. Są to: Sandomierskie, Kujawy, Krakowskie, Wielkie Księstwo Poznańskie, Lubelskie, Kieleckie, Radomskie, Łęczyckie, Kaliskie, Mazowsze, Pokucie, Chełmskie, Przemyskie, Wołyń, Pomorze, Mazury Pruskie, Śląsk, Góry i Podgórze, Podole, Tarnowskie-Rzeszowskie, Sanockie-Krośnieńskie, Ruś Czerwona, Białoruś, Litwa, Łużyce, Czechy, Słowiańszczyzna Południowa. Mapa na stronie internetowej, podobnie jak to ma miejsce w aplikacji „Przewodnik śladami Oskara Kolberga”, zawiera znaczki odsyłające do opisów miejscowości. Zrezygnowano tu ze schematycznych tras, a zdecydowano się na zwiększenie liczby miejsc związanych z badaniami folklorysty, a także tych, z których pochodzą najbardziej wartościowe materiały. Docelowo na mapie ma

być zaznaczonych ponad dwieście miejscowości. Opracowania zawierają informacje o miejscowości, badaniach Kolberga, opisy obrzędów, zwyczajów, wierzeń, teksty folkloru, ryciny oraz nagrania. Dane te prezentowane są w polskiej i angielskiej wersji językowej.

LITERATURA

Uchwała Sejmu...

- 2013 *Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 6 grudnia 2013 w sprawie ustanowienia roku 2014 Rokiem Oskara Kolberga*, „Monitor Polski” Dz. U. RP, Warszawa, dn. 16 grudnia 2013, Poz. 1016.

II. ARTYKUŁY

MICHAŁ MOKRZAN

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

W STRONĘ RETORYCZNEJ TEORII KULTURY. O ZAŁOŻENIACH TEORETYCZNO-METODOLOGICZNYCH ANTROPOLOGII RETORYCZNEJ¹

Załamywanie rąk nad kryzysem przedstawiania nie powinno przesłonić nam faktu, że niektóre z pojawiających się w dyskusji głosów krytyki same wygenerowały nowe, ważne prądy intelektualne, stając się punktem wyjścia do dalszych dociekań (Herzfeld 2004: 23).

Chiazm antropologii i retoryki

Tak jak nie było jednej antropologii istniejącej pod szyldem *Writing Culture*, tak też nie ma wspólnej wizji dyscypliny na początku XXI wieku. Tak zwana antropologia postmodernistyczna lat 80. oraz antropologia nowego paradygmatu to konstrukty myślowe będące efektem generalizacji, które często z realnością niewiele mają wspólnego (por. Pool 1999; Kaniowska 2004). Alan Chalmers (1997: 36-37) zauważa, że rozwijanie dyskursu naukowego opierającego się na indukcyjnym rozumowaniu – a z takim typem rozumowania mamy do czynienia, tworząc wszelkie uogólnienia – obarczone jest ryzykiem błędu, ale gdybyśmy nie

¹ Niniejszy artykuł nie powstałby bez wsparcia merytorycznego, jakiego udzielili mi profesorowie Ivo Strecker i Stephen A. Tyler. Im także zawdzięczam inspirację do dalszych badań nad retorycznym wymiarem doświadczenia.

podjęli tego ryzyka, jak dodają Michał Rusinek i Aneta Załazińska, „to w ogóle trudno by nam było mówić o (...) świecie” (Rusinek, Załazińska 2005: 150). Zdając sobie sprawę z pułapek, w jakie wpaść może nasze rozumienie świata², na przykładzie działalności International Rhetoric Culture Project przedstawiam założenia rodzącego się na naszych oczach nurtu badawczego, który przez jego zwolenników – świadomych istnienia *rhetorische Anthropologie*³ – określany jest mianem antropologii retorycznej.

W prezentowanym artykule, który stanowi efekt prowadzonego przeze mnie projektu badawczego pt. *Antropologia retoryczna. Inspiracje, recepcja, krytyka*⁴, koncentruję się na omówieniu zagadnień, które okazują się istotne z punktu widzenia teorii i metodologii antropologicznej. Szczególny nacisk kładę na: 1. krytykę metodologii wypracowanych w ramach antropologii dialogicznej, etnonauki, antropologii wielostanowiskowej oraz gramatyki generatywnej – antropologia retoryczna ma być bowiem remedium na ograniczenia poznawcze tychże nurtów; 2. procesualny model dyskursu oraz retoryczną teorię symbolizacji – koncepcje te stanowią intelektualne źródła Rhetoric Culture Project; 3. metaforę „zwrotu ku retoryce”, która wyraża łączność projektu z typem refleksji humanistycznej etykietowanym nazwą zwrotu retorycznego; 4. retoryczną teorię kultury oraz koncepcję człowieka jako *homo rhetoricus* – są to główne założenia tego przedsięwzięcia. W rozważaniach pomijam analizę relacji łączących Rhetoric Culture Project z zainicjowanymi przez antropologię strukturalną oraz antropologię symboliczną, a kontynuowanymi między innymi przez antropologię retoryki lat 70. i 80., badaniami nad figuratywnym i perswazyjnym wymiarem kultury i społeczeństwa (zob. Crocker, Sapir, eds., 1977; Fernandez 1986; Geertz 2005; Lévi-Strauss 1969; Turner 2005). Kwestię tę podejmuję w innych pracach (zob. Mokrzan 2012a, 2012b, 2014).

We wprowadzeniu do wydanej w 1991 roku książki *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology* James W. Fernandez skonstatował, że nauki społeczne i humanistyczne znalazły się w sytuacji, którą scharakteryzować można jako „moment metaforyczny” (Fernandez 1991: 2). Określenie to odnosi się z jednej strony do zauważanego zainteresowania reprezentantów tych nauk kluczową rolą, jaką retoryka odgrywa w procesie tworzenia wiedzy naukowej. Z drugiej zaś strony etykieta ta opisuje tendencje badawcze charakteryzujące się ujmowaniem procesów kulturowych i społecznych w kategoriach figuracji,

² Przypadek Clifforda Geertza, który w książce *Dzielo i życie. Antropolog jako autor* (2000: 86) stworzył byt o nazwie „brytyjska szkoła antropologii społecznej”, okazuje się tu symptomatyczny. W recenzji tej książki Edmund Leach zauważył, że „brytyjska szkoła antropologii społecznej”, o której pisze Geertz, po prostu nie istnieje; jest ona efektem generalizacji (Leach 1989: 139; por. Brocki 2003: 150).

³ Jako odrębny typ refleksji humanistycznej, rodzący się na styku antropologii filozoficznej i retoryki, *rhetorische Anthropologie* kojarzona jest z przełomową pracą Hansa Blumenberga pt. *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym* (1997: 98-129).

⁴ Projekt ten realizowałem w 2011 r. w ramach grantu dla młodych naukowców finansowanego przez Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

perswazji i performatywności. W podobnym duchu utrzymane są rozważania Richarda Rorty'ego, który podczas sympozjum „Rhetoric of Human Sciences” w 1984 roku uznał, że po zwrocie lingwistycznym i interpretatywnym w naukach społecznych i humanistycznych nastąpił zwrot retoryczny (zob. Simons 1990: vii; Mokrzan 2012b: 101-103). Na gruncie antropologii kulturowej zwrot ten przyjmuje strukturę chiazmatyczną⁵: mówi się tu bowiem o retoryce antropologii i antropologii retoryki. Zapowiedziany przez Rorty'ego rodzaj refleksji znamionuje, po pierwsze, przekonanie, że proces rozumienia rzeczywistości opiera się na mechanizmach retorycznych. Jak to wyraził Michał Rusinek: „nasz akt poznawczy zawsze opiera się na serii transpozycji o tropologicznym charakterze” (Rusinek 2003: 9). Istotne jest tu także założenie o istnieniu figuratywnego i perswazyjnego wymiaru dyskursów antropologicznych. Tę postać zwrotu retorycznego, w formie retoryki antropologii, znamy z lektury prac, które były szeroko komentowane w ramach debaty nad modernizmem i postmodernizmem. Mowa tu w szczególności o książkach: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986), *Dzielo i życie. Antropolog jako autor* (Geertz 2000) oraz *Tales of the Field. On Writing Ethnography* (Van Manen 1988).

Cechą dystynktywną drugiej inkarnacji zwrotu retorycznego w antropologii kulturowej, która istnieje w postaci antropologii retoryki, jest refleksja nad tym, w jaki sposób zjawiska kultury, tożsamości jednostek i całych społeczeństw „są konstruowane i dekonstruowane przez retoryczne praktyki” (Brown 1990: 191). Badania z zakresu retoryki kultury i poetyki społecznej, które zostały zainicjowane rozważaniami Claude'a Lévi-Straussa nad transformacjami metaforyczno-metonimicznymi, kontynuowane są współcześnie – choć z wykorzystaniem odmiennej perspektywy metodologicznej – przez badaczy skupionych wokół International Rhetoric Culture Project. Głównymi pomysłodawcami tego przedsięwzięcia są Ivo Strecker – antropolog kulturowy, prowadzący od lat 60. wraz z Jean Lydall badania w Etiopii, czego owocem są tomy poświęcone etnografii ludu Hamar (Lydall, Strecker 1979) i teoretyczna praca pt. *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis* (Strecker 1988), w której została zaprezentowana retoryczna teoria symbolizacji – oraz Stephen Tyler, autor i redaktor przełomowych prac metodologicznych z zakresu antropologii i lingwistyki, między innymi: *Cognitive Anthropology* (Tyler, ed., 1969), *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning and Culture* (Tyler 1978) oraz *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World* (Tyler 1987). Współ-

⁵ Chiazm jest figurą słów osiągniętą przez symetryczną zmianę szyku. Jerzy Ziomek wyjaśnia, że „kształt chiazmu przypomina grecką literę X (czyli „ch”), co można zapisać w układzie krzyżowym:

a b
b a

przy czym identyczne symbole nie oznaczają dosłownie identycznych słów, lecz słowa o podobnej funkcji gramatycznej lub semantycznej” (Ziomek 1990: 222).

twórcami projektu, oprócz antropologów, są również filozofowie, lingwiści oraz badacze retoryki i komunikacji. Wymienić tu można takich uczonych, jak Michael Carrithers, James W. Fernandez, Paul Friedrich, Felix Girke, Stephen Gudeman, Robert Hariman, Gerard A. Hauser, Michael Herzfeld, Christian Meyer, Alula Pankhurst, Alan Rumsey. Oczywiście, lista ta nie wyczerpuje uczestniczących w projekcie osób. Za sprawą zaangażowania głównych współtwórców Rhetoric Culture Project z roku na rok rośnie grono autorów podejmujących refleksje nad związkiem retoryki i kultury. Wraz z pozostałymi członkami Rhetoric Culture Project uznają, że inicjowany w ramach przedsięwzięcia zwrot antropologii ku retoryce stanowi pozytywną odpowiedź – oczywiście niejedyną – na problemy i dylematy związane z uprawianiem tej dyscypliny we współczesnym świecie. W kolejnych częściach artykułu prezentuję założenia teoretyczno-metodologiczne, które fundują dyskurs antropologii retorycznej.

Retoryka odnowy

W programowym artykule, zatytułowanym *Rhetoric Culture: Outline of a Project for the Study of the Interaction of Rhetoric and Culture*, Ivo Strecker, Christian Meyer oraz Stephen Tyler wyjaśniają, że Rhetoric Culture to nazwa własna przedsięwzięcia, które po raz pierwszy zostało przedstawione szerokiemu audytorium podczas warsztatów (Rhetoric Culture Theory) zorganizowanych w ramach Piątej Białej Konferencji Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych (EASA), „The Politics of Anthropology. Conditions for Thought and Practice”, we Frankfurcie nad Menem w dniach 4-7 września 1998 roku (Strecker, Meyer, Tyler 2003). Jak w wielu tego typu narracjach antropologicznych, także i w tej mamy do czynienia z mitem początku, retoryką zmiany oraz wykorzystaniem figur i argumentów charakterystycznych dla rodzaju sądowego (*genus iudiciale*). Figurom oskarżenia (*accusatio*), które tworzą dyskurs antropologii retorycznej, towarzyszą także figury rodzaju doradczego (*genus deliberativum*) – *suasio*. Krytykowane idee zastępowane są bowiem koncepcjami godnymi uznania.

Pisząc o genealogii Rhetoric Culture Project, jego główni pomysłodawcy wyznają, że zależało im na tym, by zapoczątkowana w ramach warsztatów refleksja nad chiazmatyczną naturą relacji pomiędzy retoryką i kulturą mogła przyczynić się do przezwyciężenia „stanu limbo”, w którym pozostawiły antropologię „kognitywne, symboliczne oraz dialogiczne” podejścia metodologiczne (Strecker, Tyler 2009b: 4). Przywołanie metafory otchłani, która ma proveniencje katolickie, służy badaczom do wyrażenia zwątpienia w możliwości poznawcze przywołanych nurtów metodologicznych w antropologii. Nurty te wpędziły dyscyplinę do swoistego *limbus anthropologicum*, z którego wyciągnąć nas może refleksja nad retorycznym wymiarem ludzkiego doświadczenia. I tak na przykład, pod

wpływem lektury *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina Tyler oskarża antropologię kognitywną o jednowymiarowe rozumienie kultury, redukujące przedmiot zainteresowań dyscypliny wyłącznie do myślowej organizacji zjawisk materialnych (Tyler 1994, 1996). Antropolog argumentuje również, że nadzieje pokładane w antropologii dialogicznej są nazbyt wygórowane. Wskazując w *The Unspeakable* (Tyler 1987: 66) na pracę Vincenta Crapanzano *Tuhami. Portrait of a Moroccan* (1980), zauważa, że dialog w antropologii jest formą retoryczną, która maskuje fakt, że ostateczny głos w produkcji znaczeń należy do antropologa. Obiekcję taką wyraził także James Clifford, zarówno w stosunku do antropologii dialogicznej – powołując się *notabene* na Tylera (Clifford 1999: 148) – jak i w odniesieniu do antropologii polifonicznych:

Kilka niedawnych eksperymentów z pracami mającymi wielu autorów wydaje się wskazywać, że zainteresowanie badaniami ze strony etnografa działa jako siła napędowa i że to on w końcu zajmuje kierownicze, redaktorskie stanowisko. Autorytatywnej pozycji tego, który „udziela głosu” innym, nie da się w pełni przekroczyć (Clifford 1999: 156).

Podobny argument Tyler wystosował w kierunku etnografii wielomiejscowej, której istnienie George E. Marcus zapowiadał już w *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System* (Marcus 1986: 171-177). Tyler podkreśla, że:

Idea wielomiejscowości jest w dużej mierze fałszywa, ponieważ teksty zawsze okazują się napisane dla zachodniej publiczności lub antropologicznego audytorium. Wszystkie próby włączania odmiennej perspektywy – w tym perspektywy natywnego informatora – okazują się być pod kontrolą autora tekstu. (...) O ile rozumiem, jest to postawa hipokrytyczna, w której mówisz: „Jestem wielomiejscowy tutaj”, podczas gdy tak naprawdę takim nie jesteś (Tyler 1996: 5).

Współtwórcy Rhetoric Culture Project mają świadomość ograniczeń poznawczych wyżej wymienionych nurtów i dlatego też oferują nową perspektywę badawczą, którą należy traktować jako remedium na problemy metodologiczne antropologii. Argument ten pojawia się w wielu publikacjach antropologicznych⁶. W artykule *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, zapowiadając nastanie „nowej etnografii”, Tyler pisze:

historię wszystkich dyscyplin naukowych wyznaczają okresy intensywne zmiany teoretyczne, po których następują stosunkowo spokojne okresy konsolidacji

⁶ Z postulatami konieczności odrodzenia dyscypliny spotykamy się m.in. w takich pracach, jak: *Reinventing Anthropology* (Hymes, ed., 1972), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad, ed., 1973), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986).

i doskonalenia. Kiedy fakty opisowe nauki przestają pasować do starszych modeli wyjaśniających, należy wypracować nowe teorie, które w bardziej adekwatny sposób wyjaśnią nagromadzone dane. Antropologia znajduje się obecnie w jednym z takich okresów przejściowych (Tyler 1993: 25).

Uznać można, że słowa te, pisane 45 lat temu w odniesieniu do etnonauki, mogą charakteryzować wiarę, jaką dziś pokładamy w Rhetoric Culture Project.

Pomysł, że nadszedł czas na stworzenie forum, na którym można podjąć dyskusję dotyczącą interakcji między retoryką i kulturą wyrósł z refleksji Tylera wyrażonych w jego książce *The Said and the Unsaid* oraz z badań Streckera, jakie zawarł w pracy *The Social Practice of Symbolization* (por. Strecker, Meyer, Tyler 2003). Książka Tylera podejmuje rozważania nad problemami, które związane są z przyjęciem w praktyce antropologicznej modelu języka zaproponowanego przez formalistów, takich jak Noam Chomsky (por. Strecker 1991: VIII; Mokrzan 2010a: 134-137). Ujawniając słabe strony teorii lingwistycznej, Tyler konstatuje, że „moment tryumfu formalizmu okazuje się w tej samej chwili jego upadkiem, ponieważ nigdzie tak wyraźnie nie doszło do słowa intelektualne ubóstwo formalizmu jak w formalizacji języka” (Tyler 1978: IX). Formaliści przyjmują, że „mówienie przedstawia nieuświadomianą wiedzę o abstrakcyjnym systemie konwencjonalnych znaków i reguł, z których pomocą zostają stworzone zdania i znaczenia” (Tyler 1978: 5). Teza ta, jak komentuje myśl Tylera Strecker, „jest zasadniczo fałszywa, ponieważ nie odnosi się ona do rzeczywistych ludzi, lecz do fikcyjnego *homo linguisticus*” (Strecker 1991: VIII). W podejściu formalistycznym mamy do czynienia z „wyobcowaniem języka od jego pierwotnego kontekstu komunikacyjnego” (Tyler 1978: 3). Analizy formalne marginalizują zatem to, co dla antropologicznych badań wydaje się najcenniejsze – osadzony w kontekście komunikacyjnym dyskurs mówiących podmiotów, któremu Tyler w *The Unspeakable* dał na imię retoryka (Tyler 1987: 171). Krytykowana teoria języka powieła zatem wprowadzoną przez Ferdinanda de Saussure’a dystynkcję *langue* i *parole*. Teoria, która właściwym przedmiotem swoich analiz czyni gramatykę rozumianą jako abstrakcyjny system języka, jest niezdolna do wyjaśnienia umiejętności aktorów społecznych posługiwania się wyrażeniami metaforycznymi w celu nadania sensu doświadczeniu rzeczywistości⁷. Tłumacząc przewodnią myśl książki Tylera, Kirsten Hastrup zauważa, że:

⁷ W podobnym duchu idą rozważania twórcy etnografii mowy metaforycznej Keitha Basso, który odwołując się do koncepcji etnografii mówienia Della Hymesa uznał, że: „idealny nadawca-odbiorca językowy, tak jak go przedstawiają gramatycy szkoły generatywnej, jest osobą (czy może lepiej byłoby powiedzieć «maszyną») o językowej kompetencji całkowicie nieadekwatnej dla sensownej interpretacji mowy metaforycznej. To hipotetyczne indywiduum zna swój język doskonale (jak nas zapewnia Chomsky). Lecz ta właśnie wiedza językowa, rzekomo pełna, nieskazitelna i doskonała, nie pozwala mu interpretować takiego zdania, jak na przykład: «Gliny to świnię», inaczej niż jako nieporozumienie wynikające z błędnego utożsamienia policjantów z trzodą chlewną” (Basso 1993: 214).

Język nie daje więc wprost dostępu do kultury. Z form językowych możemy skonstruować strukturę, a nawet gramatykę, lecz nie istnieją one w rzeczywistości poza przestrzenią analityczną. „Znajomość języka nie oznacza znajomości reguł i struktur, lecz wiedzę o tym, co zrobić, by nas zrozumiano”. Podobnie znajomość kultury nie oznacza znajomości reguł i struktur, lecz wiedzę o tym, jak postępować w sposób społecznie znaczący (albo pozbawiony znaczenia) (Hastrup 2008: 53-54).

Tyler argumentuje, iż w formalistycznych teoriach języka, takich jak gramatyka generatywna, mamy do czynienia z tak zwaną „postępującą alienacją”: „mówienie jest wyobcowaniem od języka, myślenia i działania, pisanie jest wyobcowaniem od języka i mówienia, lingwistyka zaś jest wyobcowaniem języka od Ja” (Tyler 1978: 179).

W następstwie krytyki formalistycznej teorii języka, Tyler w *The Said and the Unsaid* zwraca się w kierunku – jak sam pisze – jego „retorycznej i hermeneutycznej wizji”, która przywraca językowi jego właściwe miejsce, jakim jest świat życia codziennego (Tyler 1978: XII). W książce tej antropolog zaprezentował model dyskursu składający się z trzech konstytutywnych elementów: intencji mówcy, kompetencji mówcy lub świadomości konwencji, oraz wykonania. Wizualna reprezentacja modelu dyskursu jako nałożonych na siebie spiral wpisanych w galaktykę M101 (Galaktykę Wiatraczka) stanowi emblemat Rhetoric Culture Project⁸ (Hariman 2009: 224). Zaproponowany przez Tylera model dyskursu nie daje pierwszeństwa ani mówiącemu – jak to jest w trybie oratorskim, ani też słuchaczowi – takie podejście spotykamy w hermeneutyce. Rezygnuje on również z przyznania pierwszeństwa kodowi, będącemu przedmiotem zainteresowania semiotyki strukturalnej (Strecker, Tyler 2009c: 24) oraz performancji, która admiirowana jest przez antropologię performatywną. Rhetoric Culture Project nie porzuca zainteresowania tymi elementami dyskursu, „ale nie traktuje żadnego z nich jako dominującego lub punktu wyjścia do rozumienia” kultury (Strecker, Tyler 2009c: 24). W kontrze do formalistycznych teorii języka współtwórcy projektu uznają, że:

Dyskurs jest dynamicznym, z istoty swej niestabilnym procesem, w którym wytwarzamy tymczasowe, domknięte interpretacje tego, co posiada nieskończenie wiele możliwości interpretacyjnych. Każde nasze próby domknięcia interpretacji są niczym innym, jak otwarciem jej na nowe odczytania (Strecker, Meyer, Tyler 2003).

Paul Friedrich (1981: 888) zauważa, że wypracowana przez Tylera teoria dyskursu, która została przyjęta przez Rhetoric Culture Project, stanowi kompleks różnych idei i pomysłów. Podzielając opinię Friedricha, należy podkreślić, że

⁸ Emblemat ten znajduje się na stronie internetowej projektu: <http://www.rhetoricculture.org/conf.htm> (20.03.2014).

w przywołanej powyżej wypowiedzi odnajdujemy inspiracje refleksją Jacquesa Derridy i Hansa-Georga Gadamera nad warunkami możliwości interpretacji. Po-brzmiewają w niej echa dekonstrukcyjnej koncepcji *misreading*⁹ oraz hermeneu-tycznej idei kolistej struktury rozumienia¹⁰. Wszystkie trzy perspektywy: Derridy, Gadamera oraz Tylera, podkreślają otwarty, niestabilny i przygodny charakter procesów sygnifikacji i interpretacji.

Do postulowanej w *The Said and the Unsaid* odnowy myśli antropologicznej nawiązuje w swojej książce *The Social Practice of Symbolization* Strecker. Jak sam przyznaje, to lektura pracy Tylera pozwoliła mu uporządkować problemy teoretyczne, które towarzyszyły mu podczas rozważań nad naturą symbolizacji (por. Strecker 1991; Strecker, Tyler 2009a). Na podstawie własnych doświadczeń etnograficznych wśród ludu Hamar, Strecker wysnuł wniosek, który antycypował niejako przemyślenia Tylera, że „ludzka kultura wyłania się i jest stale przekształcana przez retorykę” (Strecker, w druku). Co prawda, pojawiające się w latach 60. i 70. nowe perspektywy badawcze w antropologii, takie jak etnografia mówienia oraz antropologia interpretatywna, znacząco wybiegały poza strukturalno-funkcjonalny model interpretacji kultury wykładany w London School of Economics, przyczyniając się do uchwycenia tego, co ginęło w badaniach antropologicznych wraz z posługiwaniem się pojęciami funkcji i struktury. To jednak dopiero za sprawą rozmów prowadzonych z Baldambe oraz innymi członkami ludu Hamar, Strecker doszedł do przekonania, że „tak jak retoryka jest zakorze-niona w kulturze, tak kultura jest zakorzeniona w retoryce” (Strecker, w druku).

Podczas gdy dla Tylera to krytyczny namysł nad teorią języka zaproponowaną przez formalistów stanowi podstawę do rozwijania retorycznej wizji języka i kul-tury, dla Streckera takim punktem zwrotnym jest doświadczenie żywiołu mowy figuratywnej, która oprócz metafor, metonimii i pozostałych tropów obfituje rów-nież w znaczące przemilczenia. Bogactwo narzędzi retorycznych, w jakie wyposażone są zarówno codzienne, jak i rytualne praktyki ludu Hamar, skłoniły Streckera (1988: 22-26, 1998) do uznania, że do przeprowadzenia sensownej interpretacji zachowań symbolicznych nie wystarczy teoria symbolizmu zaproponowana przez Victora Turnera, ale konieczna jest pogłębiona znajomość retoryki, filozofii języka potocznego oraz krytyki literackiej. Strecker podkreśla, że w *Lesie symboli* Turner zaproponował metodologię badań symboli rytualnych nieadekwatną do kon-tekstu etnograficznego. W rozdziale I swojej książki Turner pisze, że „strukturę i własności symboli rytualnych można wywnioskować z trzech rodzajów danych:

⁹ Anna Burzyńska przypomina, że określenie *misreading* oznacza jednocześnie „aspekt czasowy interpretowania (jego nieskończoność), jak i jego nigdy nie definitywną prawomocność. Nie znaczyło więc ani świadomego, ani też mimowolnego popełniania błędów w czytaniu, lecz przekonanie, że nie ma uniwersalnie poprawnego pozaczasowego, ostatecznego rozstrzygnięcia o sensie danego tekstu” (Burzyńska 2001: 468).

¹⁰ Komentując myśl Gadamera, Joanna Tokarska-Bakir podkreśla, że jeśli nie istnieje interpretacja bezzałożeniowa, „skoro każda z nich jest odbiciem swego czasu, nie można mówić o jednej słusznej czy wyczerpującej interpretacji” (Tokarska-Bakir 1992: 6).

1. zewnętrznych form i obserwowalnej charakterystyki; 2. interpretacji przedstawionej przez specjalistów i laików; 3. istotnych kontekstów w większości odnalezionych przez antropologa” (Turner 2006: 28). Te zalecenia metodologiczne uzupełnione są następującą uwagą wyrażoną w rozdziale II:

kiedy mówimy o „znaczeniu” symbolu, musimy dokonać delikatnego rozróżnienia co najmniej trzech poziomów lub pól znaczeniowych. Proponuję nazwać je odpowiednio: (1) poziom tubylczej interpretacji (lub w skrócie znaczenie egzegetyczne); (2) znaczenie operacyjne; (3) znaczenie pozycyjne. Znaczenie egzegetyczne otrzymujemy, wypytując tubylczych informatorów o obserwowane zachowania obrzędowe. Tutaj trzeba także odróżnić informacje podawane przez specjalistów rytualnych i informacje przekazywane przez laików, interpretację ezoteryczną od egzoterycznej. Ostrożność każe się także upewnić, czy podawane wyjaśnienia są rzeczywiście reprezentatywne dla tych kategorii, czy też stanowią czysto jednostkowy punkt widzenia (Turner 2006: 64).

Badania terenowe wśród ludu Hamar dostarczyły Streckerowi lekcji, że rytualne i codzienne życie społeczności może bardzo dobrze funkcjonować bez jakiegokolwiek tubylczej egzegezy (Strecker 1988: 22), która stanowi jeden z etapów Turnerowskiego modelu eksplanacyjnego. Cisza, na jaką natknął się Strecker, prosząc o podanie interpretacji symbolicznego działania przez członków ludu Hamar, nie wynikała z chęci zatajenia przed nim jakiejś tajemnej wiedzy, lecz z postawienia przez niego pytań, które dla osób używających symboli rytualnych okazywały się po prostu niestosowne. W związku z tym badacz konstatuje, że „model Turnera w rzeczywistości nie ma zastosowania” (Strecker 1988: 23) i dlatego potrzebujemy teorii, która weźmie pod uwagę to, że posługując się symbolami aktorzy społeczni często nie wyjaśniają, co one oznaczają. Uzupełniając wypracowaną przez Dana Sperbera kognitywną teorię symbolizmu o koncepcję implikatur konwersacyjnych Paula Grice’a, teorię grzeczności językowej Penelope Brown i Stephen C. Levinsona, a także surrealizm René Magritte’a, Strecker stworzył retoryczną teorię symbolizacji, w myśl której ludzie „wiodą swoje życie społeczne nie tylko za pomocą zwykłych, jednogłosowych sposobów komunikacji, ale także za pomocą figuratywnych, wielogłosowych form ekspresji” (Strecker, w druku). Analogia, porównanie, metafora, metonimia, synekdocha i inne narzędzia retoryki, takie jak znaczące przemilczenia, oprócz tego, że posiadają wymiar kognitywny, służą również do wywoływania stanów emocjonalnych u aktorów społecznych oraz utrwalania społecznej dominacji (Strecker 1988: 8-9). Na ostateczne ukonstytuowanie się tej refleksji wpływ miała lektura *The Said and the Unsaid* Tylera. Wraz z odkryciem tej książki przez Streckera w 1981 roku, rodzi się Rhetoric Culture Project¹¹.

¹¹ Wydarzenie to stanowi mit założycielski tego przedsięwzięcia (por. Strecker 1991: VII; Strecker, Tyler 2009a: vii; Strecker, w druku).

Zaproponowany przez Tylera model dyskursu oraz retoryczna teoria symbolizacji Streckera stanowią punkt wyjścia dla najważniejszego zagadnienia teoretycznego Rhetoric Culture Project, jakim jest próba zintegrowania rozwijanej w ramach *rhetorische Anthropologie* koncepcji *homo rhetoricus* z retoryczną teorią kultury, która jest wynikiem prac prowadzonych nad związkami antropologii i retoryki. Połączenie tych koncepcji funduje podstawy teoretyczne i metodologiczne antropologii retorycznej¹².

Retoryczna teoria kultury

Rhetoric Culture Project można potraktować jako najbardziej dojrzały wyraz zwrotu retorycznego w antropologii kulturowej¹³. Przynależność tego projektu do wyżej przywołanego typu refleksji humanistycznej potwierdzają wypowiedzi współtwórców projektu, mówiące o „zwrocie ku retoryce” (Strecker, Tyler 2009c: 28), „renesansie retoryki” (Oesterreich 2009: 49) i „zwrocie retorycznym” (Salazar 2009: 153) w naukach humanistycznych. Jednakże palącą kwestią jest refleksja nad tym, co tak naprawdę mamy na myśli, mówiąc o „zwrocie ku retoryce”? Jaki typ relacji wyraża używana w dyskursie metafora zwrotu oraz czym jest ten byt, ku któremu się zwracamy? Innymi słowy: czym jest owa retoryka figurująca w nazwie projektu? Czy jest to ta sama retoryka – rozumiana jako sztuka wymowy i perswazji – z którą spotykamy się w pracach Arystotelesa, Cyserona i Kwintyliana? Czy też mamy tu do czynienia ze zgoła odmiennym ujęciem tej fundamentalnej dla współczesnych nauk humanistycznych kategorii? Czy metafora zwrotu konotuje zatem ideę ciągłości czy zerwania?

Współtwórcy Rhetoric Culture Project świadomie sięgają do tradycji badań nad retoryką rozumianą jako dyscyplina wiedzy. Rezultatem tego wnikliwego wglądu w dyscyplinę, liczącą już ponad 2000 lat, jest wzbogacenie analiz antropologicznych, które do tej pory ograniczały się do problematyki figuracji, o cały repertuar kategorii retorycznych. Podczas gdy piszący w latach 70. i 80. antropologowie retoryki (J. Christopher Crocker, James Fernandez, J. David Sapir, Peter Seitel, Peter Stone) szukali inspiracji w elokucyjnej części retoryki, by rozważyć problem performatywnego wymiaru figuracji w kulturze (Crocker, Sapir, eds., 1977; Fernandez 1986), to obecnie wychodzimy z założenia, że wszystkie działy

¹² Myśl tę zawdzięczam prof. Ivo Streckerowi.

¹³ Sygnowane znakiem International Rhetoric Culture Project książki ukazują się w serii Studies in Rhetoric and Culture redagowanej przez Ivo Streckera, Stephena Tylera oraz Roberta Harimana, w wydawnictwie Berghahn Books. Chodzi tu o następujące pozycje: *Culture and Rhetoric* (Strecker, Tyler, eds., 2009), *Rhetoric, Culture and the Vicissitudes of Life* (Carrithers, ed., 2009), *Economic Persuasions* (Gudeman, ed., 2010), *The Rhetorical Emergence of Culture* (Meyer, Girke, eds., 2011), *Astonishment and Evocation. Spell of Culture in Art and Anthropology* (Strecker, Verne, eds., 2013), *Chiasmus and Culture* (Wiseman, Paul, eds., 2014). Wykaz planowanych publikacji można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.rhetoricculture.org/tcseri.htm> (20.03.2014).

retoryki – czyli oprócz *elocutio*, także *inventio*, *dispositio*, *memoria*, *pronuntiatio* – dostarczają narzędzi analizy, które pozwalają zrozumieć i wyjaśnić mechanizmy rządzące procesami kulturowymi. Christian Meyer zauważa dodatkowo, że za właściwych prekursorów Rhetoric Culture Project uznać należy sofistów greckich oraz retorów Cesarstwa Rzymskiego (Meyer 2009: 31-35). Wypowiedzi Gorgiasza, Protagorasa, a w szczególności Izokratesa, dotyczące mocy perswazji mogą stanowić ogólne wprowadzenie do retorycznej teorii kultury. Wskazując na społeczny i polityczny kontekst wyłonienia się retoryki i ruchu sofistów w kulturze starożytnej Grecji, Meyer (2009: 34) twierdzi, że w dziełach sofistów odnaleźć można przekonanie o kulturze jako czymś skonstruowanym i wytwarzanym przez mowę perswazyjną. Wczytując się z kolei w dzieła retoryczne Cyserona i Kwintyliana, współtwórcy Rhetoric Culture Project zwracają uwagę na zawarty w nich wymiar antropologiczny. Ich zdaniem dzieła te są przykładem wczesnej retorycznej teorii kultury. Cyseron i Kwintylian zgadzali się, że „retoryka ma siłę do produkcji i reprodukcji kultury i społeczeństwa. Tylko retoryka może stworzyć poczucie wspólnoty, wyczarować historię i wyartykułować wspólne wartości i uczucia, na których można zbudować *communitas*” (Meyer 2009: 35). W sporze z filozofami głoszącymi, że osiągalnym celem poznania jest wiedza pewna, sofisci i retorzy wskazywali na przygodny i negocjacyjny wymiar prawd kulturowych. Zajmując się badaniem zdrowego rozsądku, mówili o intersubiektywnym charakterze ludzkiej egzystencji. Podejście sofistów – jak argumentuje Meyer (2009: 34) – uznać można zatem za wczesną postać tego, co dziś nazywamy konstruktywizmem społecznym oraz relatywizmem kulturowym¹⁴.

Fakt, że autorzy Rhetoric Culture Project korzystają ze starożytnych opracowań greckich sofistów (Gorgiasz, Izokrates) i filozofów (Platon, Arystoteles) oraz rzymskich retorów (Cyseron, Kwintylian) mógłby nas skłonić do uznania, że przybliżają się oni do rozumienia „zwrotu ku retoryce” w kategoriach ciągłości. Należy jednak zauważyć, że możliwość swojego istnienia projekt zawdzięcza zerwaniu z klasycznym rozumieniem retoryki jako dyscypliny wiedzy oraz obaleniu mitu języka jako przezroczystego medium (por. Mokrzan 2010b: 9-16). Kwestię tę objaśnia Alan Rumsey w artykule *Rhetoric, Truth, and the Work of Trope*. Twierdzi on, że w przypadku Rhetoric Culture Project nie możemy mówić o „prostym «powrocie do retoryki»” (Rumsey 2009: 131), o retoryce w starożytnym i klasycznym sensie. Za Johnem Benderem i Davidem E. Wellbery, Rumsey (2009: 131) przychyła się do ponowoczesnego jej rozumienia jako retoryczności, czyli immanentnej cechy języka i kultury. Pokazuje, że klasyczny sposób ujęcia retoryki ma charakter relacyjny. W klasycznych rozważaniach Platona i Arystotelesa retoryka jest definiowana w odniesieniu do dyskursów, które w przekonaniu

¹⁴ Należy podkreślić, że rozważania Meyera korespondują z argumentacją Stanleya Fisha: „retoryka jest przecież inną nazwą antyfundamentalizmu i można bez wielkiej przesady stwierdzić, że nowoczesny antyfundamentalizm to stara sofistyka w wersji analitycznej” (Fish 2002: 368).

filozofów są od niej uwolnione. Mówiąc językiem strukturalizmu, retoryka ma wartość negatywną. Zyskuje sens jedynie w wyniku umieszczenia jej w opozycji do filozofii, logiki lub dialektyki – dyskursów, które uważane są za nieretoryczne (por. Strecker, Meyer, Tyler 2003). Takie ujęcie dominowało w dziejach myśli humanistycznej, a najpełniejszy wyraz osiągnęło w systemie filozoficznym Johna Locke’a, w którym retoryce przyznano status dyskursu oszustwa (por. Rusinek 2003: 168-171). Stanowisko takie w filozofii i nauce George Lakoff i Mark Johnson (1988: 219) określili mianem lęku przed metaforą i retoryką. Jednakże wraz z pracami Friedricha Nietzschego, Kennetha Burke’a oraz George’a Kennedy’ego pojawia się możliwość pomyślenia o retoryce poza opozycją, która dotychczas konstituowała jej sens (Rumsey 2009: 131). To Nietzsche powiedział przecież, że „nie istnieje żadna nieretoryczna «naturalność» języka, do której można by się odwołać: język sam jest rezultatem sztuk czysto retorycznych” (Nietzsche 2004: 69). Z kolei Kennedy, twórca „retoryki porównawczej”, tak dalece poszerzył pojęcie retoryki, że można je było stosować nie tylko do działalności kulturowej człowieka. Zdefiniował retorykę jako mentalną i emocjonalną energię, która właściwa jest wszystkim stworzeniom żywym (Meyer 2009: 41). To nie słowa, ale energia, która przekazywana jest przez takie systemy znaków, jak język, gesty, zachowania, po to, by wpływać na postawy innych. Również Burke, posługując się pojęciem identyfikacji, starał się rozszerzyć przedmiot swoich analiz „poza tradycyjne granice retoryki” (Rumsey 2009: 128). Odszedł od rozumienia retoryki jako odrębnej dziedziny wiedzy i przybliżył się tym samym do jej ujęcia jako immanentnej właściwości dyskursów społecznych i procesów kulturowych.

Czytając artykuły wchodzące w skład tomów Rhetoric Culture Project zauważamy, że duży nacisk położono w nich na uzasadnienie tego projektu poprzez odwołania do tradycji i historii badań humanistycznych nad związkami retoryki, języka, dyskursu i kultury. Zdaniem współtwórców projektu, do prekursorów retorycznej teorii kultury, oprócz badaczy wymienionych już powyżej, należy zaliczyć także innych uczonych, reprezentujących różne dyscypliny naukowe i podejścia badawcze. Są to między innymi: Hans Blumenberg, Franz Boas, Mark Johnson, George Lakoff, Claude Lévi-Strauss, Wilhelm von Humboldt, Chaim Perelman, Artur Schopenhauer, Stanley Tambiah, Giambattista Vico. To sięganie do tradycji przypomina retoryczny gest inwencji. Inwencja nie polega jednakże na wymyślaniu czegoś nowego, ale na adoptowaniu tego, co już istnieje, do nowych kontekstów. Nawiązując do powyżej przywołanych tradycji myślenia, współtwórcy Rhetoric Culture Project podzielają pogląd autorów artykułu *Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric*, że „współczesny powrót retoryki zakłada, w samej strukturze powrotu, koniec retoryki, nieciągłość wewnątrz tradycji i zmianę, która czyni ową drugą wersję retoryki, jej modernistyczno-postmodernistyczną przeróbkę, nową formą kulturowej działalności i nowym trybem analizy” (Bender, Wellbery 1990: 4, cyt. za Rusinek 2003: 35). Wraz z uznaniem retorycznego charakteru języka i kultury, opozycja, która do tej pory fundowała

rozumienie retoryki i dyskursów nieretorycznych, nie ma już racji bytu (Rumsey 2009: 131). Słowo „retoryka” w nazwie *rhetoric culture* odsyła zatem do jej ponowoczesnego rozumienia jako nowej kondycji dyskursu we współczesnym świecie. Jak zauważa Rusinek: „nie istnieje już retoryka jako dziedzina wiedzy, pozostały jedynie – rozpoznane niegdyś i nazwane – mechanizmy, które dostrzeżone zostały wszędzie tam, gdzie obecny jest język” (Rusinek 2003: 40). I kultura – dodają współtwórcy Rhetoric Culture Project. Mamy tu zatem do czynienia z retorykocentryzmem, co oznacza, że cała kultura, „cała komunikacja niesie z sobą retoryczną energię” (Kennedy 1998: 215).

Akceptując ustalenia Bendersa i Wellbery’ego dotyczące „powrotu retoryki”, Rumsey (2009: 131-132) twierdzi jednak, że nie ma sensu odrzucać terminu retoryka na rzecz retoryczności. Podobny pogląd wyznają pozostali współtwórcy Rhetoric Culture Project. Zabieg polegający na przypisaniu retoryce nowego sensu przypomina jedną ze strategii rewizyjnych opisaną przez Harolda Blooma w *Lęku przed wpływem*. Jest to *tessera* – mechanizm działania dyskursu i świadomości, który zasada się na nadaniu staremu terminowi, używanemu przez poprzedników, nowego sensu, który radykalnie zrywa z dotychczasowym (Bloom 2002: 58). Retoryka to zatem nie sztuka dana nielicznym, ale właściwość kultury. Przyjęcie takiej perspektywy otwiera dla badań antropologicznych nową przestrzeń interpretacji procesów kulturowych. Wbrew współczesnym koncepcjom antropologicznym, które kontestują pojęcie „kultury” (zob. Appadurai, ed., 1986; Abu-Lughod 1991; Rabinow i in. 2008), Rhetoric Culture Project zachowuje to pojęcie jako ważne dla nauk społecznych i humanistycznych (Strecker, Tyler 2009b: 1). Michael Carrithers, przywołując pogląd Waltera Bryce Galliego, mówiący, że kultura jest „z istoty swej kontestowanym konceptem”, argumentuje, że bez tego pojęcia nie sposób się jednak obyć, jeśli chcemy zrozumieć działania aktorów społecznych (Carrithers 2009: 4). Zapowiadając artykuły wchodzące w skład drugiego tomu sygnowanego przez Rhetoric Culture Project, Carrithers twierdzi, że:

kultura składa się z repertuaru rzeczy, których można się nauczyć, włączając w to schematy i obrazy psychiczne, wartości i postawy, dyspozycje, formy mowy i organizacji, opowieści oraz zdroworozsądkową wiedzę. Te rzeczy są niewątpliwie przewodnikiem dla ludzi, zasobem i wymagają one wysiłku naszego wyjaśnienia. Ale nie są one aktywne same w sobie, nie stanowią jedyne źródła tego, co ludzie robią (Carrithers 2009: 4).

Jeśli kultura w tym ujęciu jest zestawem nieaktywnych narzędzi, które potencjalnie mogą zostać użyte przez aktorów społecznych, to retorykę, zdaniem Carrithersa, należy rozumieć jako zdolność wykorzystania tych narzędzi w celu osiągnięcia pożądanego rozumienia wydarzeń, które są trudne do zdefiniowania. Za pomocą retoryki jesteśmy w stanie uczynić wydarzenia bardziej zrozumia-

łymi (Carrithers 2009: 3). Refleksja ta inspirowana jest tropologią Fernandeza, przyjmującą założenie, że „dzięki ruchowi myśli, jaki inicjuje użycie metafory, dowiadujemy się czegoś nowego na temat podmiotu, o którym coś orzekamy” (Fernandez 1977: 102).

W artykule *Tropical Foundations and Foundational Tropes of Culture*, który podsumowuje prowadzone przez Fernandeza badania nad tropologicznym wymiarem kultury, czytamy, że tropy są sposobami, za pomocą których próbujemy kontrolować strumień życia społecznego (Fernandez 2009: 166-168). Ten fundamentalny dla Rhetoric Culture Project sąd najlepiej egzemplifikują prowadzone przez Fernandeza analizy rytuału. Jego zdaniem tropy dostarczają zorganizowanych obrazów, które dzięki rytualnym działaniom wprowadzane są w życie. Umożliwiają uczestniczącym w rytuale podmiotom doznać transformacji własnego doświadczenia (Fernandez 1977: 101). Fernandez zauważa, że należący do ruchów rewitalizacyjnych aktorzy społeczni „wydobywali z głębin swego doświadczenia prototypowe obrazy, które przekonująco działały na ich samopoczucie albo nadawały się do użycia w obrzędowym widowisku” (Fernandez 2011: 182). „Wszystkie te obrazy – albo autochtoniczne w formie, albo stanowiące twórczą syntezę i zsynchronizowane – pojawiają się jako obrzędowe metafory lub metonimie, stają się podstawą obrzędowego performansu” (Fernandez 2011: 187). Obrazy, które przyjmują postać tropów, umożliwiają członkom grupy religijnej osiągnięcie poczucia jedności wspólnoty. Właściwym celem badań zaproponowanych przez Fernandeza oraz pozostałych członków Rhetoric Culture Project jest zatem analiza tego, jak stosowane przez aktorów społecznych tropy działają w konkretnym kontekście społecznym. Połączenie refleksji nad tropami, jako symbolicznymi kategoriami porządkującymi sfery doświadczenia ludzkiego, z problemem ich stosowalności w codziennych interakcjach społecznych, pociąga za sobą refleksję nad związkiem retoryki i kultury. Odnosząc się do prac Lakoffa i Johnsona, Fernandez zauważa, że zadanie stojące przed antropologami nie powinno polegać na poszukiwaniu źródeł tropów – tak jak to jest w przypadku badań kognitywnych – ale raczej na analizie tego, jak one, czy szerzej retoryka, działają w kulturze (Fernandez 2009: 176). Co więcej, współtwórcy Rhetoric Culture Project wychodzą z założenia, że nie jesteśmy w stanie pojąć, czym jest kultura bez uzmysłowienia sobie jej relacji z retoryką.

Relację tę Strecker i Tyler ujmują następująco. Twierdzą oni, że tak jak nie ma zerowego stopnia retoryki w wypowiedzi, tak też nie istnieje zerowy stopień retoryki w kulturze (Strecker, Tyler 2009b: 1). Badacze uaktualniają spostrzeżenia z *Writing Culture* i twierdzą, że retoryka to nie tylko dyskursywny wymiar antropologicznego rozumienia rzeczywistości, ale również mechanizm, dzięki któremu powstaje kultura (Strecker, Tyler 2009b: 2). Przywołując zaproponowaną przez Tima Ingolda koncepcję analogii jako „silnika procesu kulturowego”, która podkreśla, że istota kultury leży w zdolności człowieka do rozpoznawania i wykorzystywania podobieństwa, współtwórcy Rhetoric Culture Project zauwa-

żają, że „podobnie jak mityczny trickster, retoryka pozwala nam przekształcić fakt w fikcję i fikcję w fakt (...). Za pomocą retoryki tworzymy fantazmaty (...), dzięki retoryce możemy wyczarować idee, wartości, zasady moralne i prawo, które stanowią podstawę kultury” (Strecker, Tyler 2009b: 5). W polemicznym odwołaniu do książki *The Dialogic Emergence of Culture* (Tedlock, Mannheim, eds., 1995), która anonsuje powstanie dialogicznej perspektywy metodologicznej w antropologii, Strecker i Tyler mówią o retorycznym wyłanianiu się procesów kulturowych oraz tożsamości jednostek i wspólnot. W tym samym duchu utrzymane są rozważania Christiana Meyera i Felixa Girke, którzy podkreślają, że w perspektywie przyjętej przez antropologię dialogiczną ginie agonistyczny i perswazyjny wymiar ludzkiego doświadczenia. Opowiadając się po stronie retoryki, autorzy proponują taki model emergencji kultury, który bierze pod uwagę zarówno współpracujący (dialogiczny), jak i konfrontacyjny charakter interakcji społecznych (Girke, Meyer 2011: 9). Można zatem uznać, że odchodząc od idei dialogiczności, Meyer i Girke proponują połączyć w badaniach społecznych koncepcję retoryki agonistycznej Arystotelesa z koncepcją retoryki pokojowej, bliską św. Tomaszowi i Kennethowi Burke’owi (por. Rusinek 2003: 113). Dzięki takiemu ujęciu, tworzona w ramach Rhetoric Culture Project teoria kultury jest w stanie wyjaśnić wielowymiarowy charakter działań podejmowanych przez aktorów społecznych w życiu codziennym.

Antropologiczne badania retoryki stosunków społecznych, gospodarki, religii i polityki współtwórcy Rhetoric Culture Project opierają na założeniu, które przyjmuje postać chiazmu: „retoryka jest ufundowana w kulturze” i odwrotnie – „kultura jest ufundowana w retoryce” (Strecker, Tyler 2009b: 4). To spostrzeżenie staje się podstawą dla tworzonej przez badaczy retorycznej teorii kultury, która dokonuje charakterystyki naszego gatunku jako *homo rhetoricus*. W myśl retorycznej teorii kultury „ludzie są istotami retorycznymi, które używają mowy perswazyjnej nie tylko do wpływania na innych, ale także do kształtowania siebie samych” (Oesterreich 2009: 49). Peter L. Oesterreich konstatuje, iż „rozumienie świata – włączając w to rozumienie własnej tożsamości – jest rezultatem retorycznej interpretacji” (Oesterreich 2009: 51). W podobnym duchu wypowiada się Michael Herzfeld: „wszędzie, od krańców Wielkiej Brytanii i Europy Wschodniej aż po Oceanię i Amazonię, ludzie wykazują wyraźną skłonność do tworzenia własnej tożsamości za pomocą środków retorycznych” (Herzfeld 2004: 61). Tworzenie relacji społecznych opartych na stosunkach władzy oraz procesy konstruowania tożsamości narodowych przebiegają za pośrednictwem strategii retorycznych. Zdaniem Herzfelda, antropologia stanowi ilustrację „obszerniejszej zasady odnoszącej się do roli retoryki w codziennym działaniu społecznym”, traktuje ona „każdą interakcję społeczną nie tylko jako stosującą chwyt retoryczny, lecz także jako będącą retoryczną na swój osobliwy sposób” (Herzfeld 2007: 195).

Prowadzona w ramach Rhetoric Culture Project refleksja nad retorycznością kultury przybliża ów projekt do filozofii kultury. Istotne jest tu bowiem założenie

o uniwersalności retoryki. Nie oznacza to jednak, że „każdy człowiek jest dobrze wykształconym oratorem” (Oesterreich 2009: 50). Zgodnie z myślą Hansa-Georga Gadamera, uznajemy, że człowiek posługuje się narzędziami retorycznymi nawet bez świadomości stosowania reguł sztuki retoryki. Proces powstawania kultury kształtowany jest zatem za pomocą działań symbolicznych, które starożytna retoryka skatalogowała w pięciu działach: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *pronuntiatio*. Z przemyślenia faktu, że retoryka stanowi immanentną właściwość zjawisk kulturowych i języka, a nie jedynie zdolność przypisaną nielicznym, wynika, że retoryczne kategorie mogą być stosowane zarówno do werbalnej, jak i niewerbalnej dziedziny ludzkiego doświadczenia. Współautorzy Rhetoric Culture Project mówią zatem o „dzikiej» retoryce życia codziennego” (Oesterreich 2009: 53). Oczywiście aktorzy społeczni w swoich codziennych działaniach nie wykorzystują wszystkich gatunków i kategorii retorycznych w sposób tak systematyczny, jak to obserwujemy w przypadku pracy retorów, ale bezspornie można uznać, że posiadają oni zdolność do wynajdywania myśli (*inventio*), ich porządkowania (*dispositio*), ubierania w słowa (*elocutio*), tworzenia opowieści (*narratio*) oraz używania entymematów¹⁵ (Oesterreich 2009: 54). Głównym zadaniem stojącym przed Rhetoric Culture Project jest zatem podjęcie studiów nad człowiekiem rozumianym jako *homo rhetoricus* oraz kulturą rozumianą jako *cultura rhetorica*.

Podsumowując, należy podkreślić, że retoryka w pracach antropologów retorycznych, zajmując kluczowe miejsce, posiada dwa zakresy znaczeniowe. Po pierwsze – jest ona rozumiana jako umiejętność (uświadamiana bądź też nieuświadamiana) używania symboli w celu nadania sensu rzeczywistości, wywarcia skutku emotywnego oraz nakłonienia do czynów czy też przyjęcia określonych wartości i postaw. Mówiąc o retorycznym wymiarze kultury antropologowie wskazują zatem na figuratywny oraz perswazyjny charakter działań podejmowanych przez aktorów społecznych. Stosowane w komunikacji społeczno-kulturowej narzędzia retoryki nie są traktowane przez współtwórców Rhetoric Culture Project w kategoriach estetycznych, jako ozdoby lub chwytły stylistyczne, które zdobią i prezentują myśli mówiącego, lecz są one przez nich rozumiane jako kategorie myślowe „które puszczane są w ruch przy każdym zetknięciu ze światem” (Bender, Wellbery 1990: 26, cyt. za Rusinek 2003: 39). Zyskują one zatem wymiar poznawczy. Jednakże – jak argumentują antropologowie retoryczni – funkcja toposów, argumentów, tropów i figur retorycznych nie sprowadza się jedynie do myślowej organizacji rzeczywistości społeczno-kulturowej. Kategorie te mają bowiem również wymiar perswazyjny – wpływają na podjęcie określonych działań przez aktorów społecznych. *Rhetoric Culture Project* podejmuje zatem próbę uzupełnienia perspektywy strukturalistycznej, skoncentrowanej je-

¹⁵ Entymemat to wnioskowanie dedukcyjne, będące rodzajem sylogizmu, w którym przemilczana została jedna przesłanka.

dynie na generatywnym systemie symbolicznym, o badanie performatywnej roli retoryki w kulturze i społeczeństwie.

Istnieje jednak jeszcze drugie znaczenie retoryki przywoływanej w pracach Rhetoric Culture Project. Otóż uczestnicząc w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej, retoryka traktowana jest jako narzędzie poznania. Podejmując zagadnienie retorycznego wymiaru poznania, Tyler w pracy *The Unspeakable* uważa, że przedstawienie obcych stylów życia, jako modus reprezentacji, może być w najlepszym razie retorycznej, a nie – jak się powszechnie uważa – logicznej natury. Metafora, metonimia, synekdocha oraz pozostałe tropy i figury retoryczne są środkami, za pomocą których znaki zastępują świat (Tyler 1987: 64). W eseju *Emergence, Agency, and the Middle Ground of Culture*, który wchodzi w skład tomu *The Rhetorical Emergence of Culture*, w duchu konstruktywizmu retorycznego Tyler dopowiada, że oparty o retorykę proces antropologicznego rozumienia kultury ma charakter autopojetyczny. Oznacza to, że tak jak „przedmiot antropologicznych badań, jakim jest kultura, jest wytwarzany przez retorykę (...), tak również retoryka, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, jest wytwarzana przez przedmiot zwany kulturą” (Tyler 2011: 309).

Epilog

Przywołaną w epigrafie tego artykułu myśl o statusie teorii i metodologii współczesnej antropologii Herzfeld uszczegółowia następującymi słowami:

Dokładnie w tym samym czasie, gdy niektórzy obserwatorzy – z radością bądź ze smutkiem, zgodnie z przyjętymi przez nich odpowiednio perspektywami – przewidywali, że kryzys przedstawiania etnograficznego oraz krytyka, jaką antropologia odnosiła częściowo do samej siebie, zniszczą wiarygodność dyscypliny, trzy ważne kierunki rozwojowe poprowadziły antropologię w przeciwną stronę. Po pierwsze, wielu badaczy zinterpretowało ową krytykę jako wyzwanie mające na celu pogłębienie i poszerzenie zakresu etnografii, a nie jako hasło do ucieczki z tonącego okrętu; w rezultacie nastąpił znaczny wzrost publikacji zaangażowanych teoretycznie prac etnograficznych. Po drugie, wielu z tych, którzy zgadzali się z głosami krytyki, mimo wszystko czuło, że można by je wbudować w teoretyczne ramy dyscypliny, co pozwoliłoby wytworzyć postawę większego uwrażliwienia na problemy, które w ostatecznej analizie wciąż dotyczyły głębi i bogactwa opisu etnograficznego. Po trzecie, przekonano się, że powstanie metafory tekstowej dla etnografii było obwarowane surowymi ograniczeniami (Herzfeld 2004: 35).

Jednym z prądów intelektualnych, który powstał na fali umiarkowanej krytyki tekstualizmu, jest zapowiadana tytułem tego artykułu antropologia retoryczna, której dojrzałą postacią stanowi International Rhetoric Culture Project. Wpisując się w typ refleksji antropologicznej, który cechuje tworzenie modeli kultury wy-

wiedzionych z języka (por. Herzfeld 2007: 199), antropologia retoryczna okazuje się pozytywną odpowiedzią na obwieszczenia od lat 80. kryzys epistemologiczny dyscypliny. I choć jej stosowanie wymaga od antropologów osiągnięcia wysokich kompetencji retorycznych, co wiąże się z opanowaniem specjalistycznego języka i teorii, można już zakładać, że znajdzie ona kolejnych zwolenników także wśród polskiej publiczności. Przecież wszyscy skazani jesteśmy na retorykę. Komunikując się ze sobą, przekonując do swoich racji, tworząc wyobrażenia tego, co inni sądzą na temat świata, zgadzając się z opiniami innych lub je krytykując, wynajdując tradycję i kulturę czy negocjując stosunki władzy, używamy – często sobie tego nie uświadamiając – mechanizmów retorycznych. Albowiem, jak mawiają odwołujący się do myśli Burke’a współtwórcy Rhetoric Culture Project: retoryka jest ekwipunkiem niezbędnym do życia.

Słowa kluczowe: antropologia retoryczna, *homo rhetoricus*, International Rhetoric Culture Project, metodologia nauk społecznych, retoryczna teoria kultury

LITERATURA

- Abu-Lughod L.
1991 *Writing Against Culture*, w: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, s. 137-162.
- Appadurai A. (ed.)
1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Asad T. (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.
- Basso K.
1993 „Słowa mądrości” w dialekcie zachodnich Apaczów: metafora a teoria semantyczna, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 213-243.
- Bender J., Wellbery D.E.
1990 *Rhetoricality: On the Modern Return of Rhetoric*, w: J. Bender, D.E. Wellbery (eds.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, Stanford: Stanford University Press, s. 3-39.
- Bloom H.
2002 *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Blumenberg H.
1997 *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Brocki M.
2003 *FAQ*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 139-154.
- Brown R.H.
1990 *Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory*, „Sociological Theory” 8: 2, s. 187-199.
- Burzyńska A.
2001 *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków: Universitas.
- Carrithers M.
2009 *Introduction*, w: M. Carrithers (ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of Life*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-17.
- Carrithers M. (ed.)
2009 *Rhetoric, Culture and the Vicissitudes of Life*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Chalmers A.F.
1997 *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Siedmioróg.
- Clifford J.
1999 *O autorytecie etnograficznym*, przeł. J. Iracka, S. Sikora, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 268-290.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Crapanzano V.
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Crocker C., Sapir D. (eds.)
1977 *The Social Use of Metaphor: Essays in the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fernandez J.W.
1977 *The Performance of Ritual Metaphors*, w: C. Crocker, D. Sapir (eds.), *The Social Use of Metaphor: Essays in the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 100-131.
1986 *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Bloomington: Indiana University Press.
1991 *Introduction: Confluents of Inquiry*, w: J.W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford: Stanford California Press, s. 1-13.
2009 *Tropical Foundations and Foundational Tropes of Culture*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 166-181.
2011 *Wýwód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do całości*, w: V. Turner, E. Burner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 171-199.

- Fish S.
2002 *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, przeł. K. Abriszewski i in., Kraków: Universitas.
- Friedrich P.
1981 *Destruction and Creative Integration of Linguistic Theory*, „American Anthropologist” 83: 4, s. 888-891.
- Geertz C.
2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa: Wydawnictwo KR.
2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Girke F., Meyer Ch.
2011 *Introduction*, w: Ch. Meyer, F. Girke (eds.), *The Rhetorical Emergence of Culture*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-32.
- Gudeman S. (ed.)
2010 *Economic Persuasions*, New York: Berghahn Books.
- Hariman R.
2009 *Future Imperfect: Imagining Rhetorical Culture Theory*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 221-237.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii: między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M.
2004 *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2007 *Zażyłość kulturowa: poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hymes D. (ed.)
1972 *Reinventing Anthropology*, New York: Random House.
- Kaniowska K.
2004 *Stare problemy nowej antropologii*, „Przegląd Socjologiczny” 53, s. 51-71.
- Kennedy G.
1998 *Comparative Rhetoric*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff G., Johnson M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leach E.
1989 *Writing Anthropology*, „American Ethnologist” 16: 1, s. 137-141.
- Lévi-Strauss C.
1969 *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lydall J., Strecker I.
1979 *The Hamar of Southern Ethiopia*, Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- Marcus G.E.
1986 *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, w: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics*

- of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s. 165-193.
- Meyer Ch.
2009 *Precursors of Rhetoric Culture Theory*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 31-48.
- Meyer Ch., Girke F. (eds.)
2011 *The Rhetorical Emergence of Culture*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Mokrzan M.
2010a *Jeszcze raz postmodernizm. Stephen A. Tyler o języku, antropologii i retoryce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 12-13, s. 129-143.
2010b *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław: Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych.
2012a *Retoryka i władza w antropologii społeczno-kulturowej*, w: A. Kampka (red.), *Między znaczeniem a działaniem. Retoryka i władza*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW, s. 109-124.
2012b *Clifford Geertz i retoryka. O zwrocie retorycznym w antropologii*, w: A.A. Szafranski (red.), *Geertz. Dziedzictwo, interpretacje, dylematy*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 101-121.
2014 *The Rhetorical Turn in Anthropology*, „Český Lid” 101: 1, s. 1-18.
- Nietzsche F.
2004 *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter esse.
- Oesterreich P. L.
2009 *Homo Rhetoricus*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 49-58.
- Pool R.
1999 *Etnografia postmodernistyczna?*, przeł. A. Zaporowski, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 268-290.
- Rabinow P. i in.
2008 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, London: Duke University Press.
- Rumsey A.
2009 *Rhetoric, Truth, and the Work of Trope*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 117-149.
- Rusinek M.
2003 *Między retoryką a retorycznością*, Kraków: Universitas.
- Rusinek M., Załazińska A.
2005 *Retoryka podręczna, czyli jak wnikliwie słuchać i przekonująco mówić*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Simons H.W.
1990 *Preface*, w: H.W. Simons (ed.), *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago: The University of Chicago Press, s. VII-XII.
- Salazar P.-J.
2009 *Figuration – A Common Ground of Rhetoric and Anthropology*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 150-165.

- Strecker I.
 1988 *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis*, London: Athlone Press.
- 1991 *Einführung*, w: S. Tyler, *Das Unaussprechliche: Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, München: Trickster, s. VII-XIII.
- 1998 *Auf dem Weg zu einer rhetorischen Ritualtheorie*, w: A. Schäfer, M. Wimmer (Hrsg.), *Rituale und Ritualisierungen*, Opladen: Leske + Budrich, s. 61-93.
- w druku *From Ethnography to Rhetoric Culture Theory*, w: J. Lee, J. M. Prior (eds.), *Keeping Indonesia in Mind: On the Work of E. Douglas Lewis* (maszynopis).
- Strecker I., Meyer Ch., Tyler S.
 2003 *Rhetoric Culture: Outline of a Project for the Study of the Interaction of Rhetoric and Culture*, <http://www.rhetoricculture.org/outline.htm> (22.03.2013).
- Strecker I., Tyler S.
 2009a *Preface*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. VII-IX.
- 2009b *Introduction*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-18.
- 2009c *The Rhetoric Culture Project*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 21-30.
- Strecker I., Tyler S. (eds.)
 2009 *Culture and Rhetoric*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Strecker I., Verne M. (eds.)
 2013 *Astonishment and Evocation. The Spell of Culture in Art and Anthropology*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tedlock D., Mannheim B. (eds.)
 1995 *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.
- Tokarska-Bakir J.
 1992 *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 46: 1, s. 3-17.
- Turner V.
 2005 *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2006 *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Tyler S.
 1978 *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning and Culture*, New York: Academic Press.
- 1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- 1993 *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, przeł. O. Kubińska, w: M. Buchowski (red.), *A amerykańska antropologia kognitywna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 25-52.

- 1994 *Mneme. Critique of Cognitive Studies*, „Language Sciences” 16: 1, s. 139-159.
- 1996 *Beyond Alphabets: An Interview with Stephen A. Tyler*, „POMO Magazine” 2: 1, s. 1-30.
- 2011 *Emergence, Agency, and the Middle Ground of Culture*, w: Ch. Meyer, F. Girke (red.), *The Rhetorical Emergence of Culture*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 304-318.
- Tyler S. (ed.)
1969 *Cognitive Anthropology*, Holt: Rinehart and Winston.
- Van Mannen J.
1988 *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Wiseman B., Paul A. (eds.)
2014 *Chiasmus and Culture*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Ziomek J.
1990 *Retoryka opisowa*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Źródła internetowe:

International Rhetoric Culture Project, www.rhetoricculture.org (20.03.2014).

Michał Mokrzan

TOWARD A RHETORICAL THEORY OF CULTURE. ON THEORETICAL
AND METHODOLOGICAL ASSUMPTIONS OF RHETORICAL
ANTHROPOLOGY

(Summary)

The author discusses rhetorical anthropology, a contemporary methodological trend, against the background of the International Rhetoric Culture Project. The discussion is focused on the issues that are relevant from the point of view of the theory and methodology of anthropology. In this paper, the emphasis is particularly placed on: 1. critique of methodology developed by dialogical anthropology, ethnoscience, multi-sited anthropology and generative grammar – rhetorical anthropology is viewed as a remedy for the cognitive limitations of these trends; 2. processual model of discourse, which was presented by Stephen Tyler in *The Said and the Unsaid*, and the rhetorical theory of symbolization developed by Ivo Strecker in his book *The Social Practice of Symbolization* – these concepts constitute the intellectual origins of the International Rhetoric Culture Project;

3. metaphor of the „return to the rhetoric”, which expresses the connection between rhetorical anthropology and the humanistic stance called rhetorical turn; 4. rhetorical theory of culture and the concept of human as *homo rhetoricus* – a combination of these concepts forms theoretical and methodological foundations of rhetorical anthropology.

Key words: rhetorical anthropology, *homo rhetoricus*, International Rhetoric Culture Project, methodology of social sciences, rhetorical theory of culture

Michał Mokrzan
Chair of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Wrocław
Szewska Street 50/51
50-139 Wrocław, Poland
michal.mokrzan@uni.wroc.pl

MAŁGORZATA RAJTAR

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

ZWROT ETYCZNY I NOWA ANTROPOLOGIA MORALNOŚCI

Opowieść o spichlerzu nadjedzonym przez termity, którego zawalenie się czyni szkodę siedzącym pod nim ludziom szukającym tam przyjemnej ochłody, znana z rozważań Edwarda E. Evans-Pritcharda (2008) na temat czarów u Azande, weszła do kanonu lektur etnograficznych i czytana jest przez studentów antropologii w wielu miejscach na świecie. Pytania o zło, o źródła zła i nieszczęścia, w wydaniu antropologicznym niejednokrotnie krążyły wokół czarów. Powtórzmy za Evans-Pritchardem (2008: 41-40): „Zande wie, że podpory zostały podgryzione przez termity i że ludzie siedzieli pod spichlerzem, aby uciec od żaru i rażącego słońca”. Niemniej jednak pytanie brzmi: „dlaczego ci konkretni ludzie musieli siedzieć pod tym konkretnym spichlerzem w tej konkretnej chwili, gdy się on zawalił?” Dlaczego te dwa fakty nastąpiły w tym samym momencie? Na to pytanie, które można ująć także inaczej: „dlaczego ja?”, Azande mają stosowne wytłumaczenie: „przyczyną było działanie czarów”. Jednak, jak trafnie zauważa Thomas Csordas (2013: 529), nie jest wcale oczywiste, że studia dotyczące czarów w większości przypadków dotyczą lub są odczytywane jako studia na temat moralności¹.

Po „przełomie refleksyjnym” lat 80. i 90. XX wieku, którego antropologicznym manifestem był tom pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a Marcusa (Clifford, Marcus, eds., 1986), przyszedł czas na „zwrot emocjonalny” (por. Davies 2010;

¹ Praca Evans-Pritcharda stanowiła podstawowy punkt odniesienia w debacie na temat racjonalności i problemu (nieracjonalnych) wierzeń w antropologii. Z uwagi na brak miejsca, kwestii tych nie poruszam w niniejszym artykule. Zwięzłego omówienia tej debaty dokonał Byron Good (2006: 1-25).

Rajtar, Straczuk 2012). W ostatniej dekadzie zaś część antropologów społecznych i kulturowych zwróciła na tyle intensywnie swoje spojrzenie badawcze w stronę kwestii związanych z etyką i moralnością, że zaczęto pisać o „zwrocie etycznym” i „zwrocie moralnym” (Fassin 2012, 2014; Lambek 2010; Zigon, Throop 2014) czy „nowej antropologii moralności” (Cassaniti, Hickman 2014; Yan 2011)². Jak podkreśla francuski antropolog i lekarz pracujący w Stanach Zjednoczonych, Didier Fassin, zwrot etyczny, który połączył antropologów reprezentujących różne tradycje i horyzonty badawcze, przyniósł ze sobą „podejście skupione na podmiotach moralnych i ich podmiotowości (*subjectivities*)”. Przy czym, jak dodaje, „przesunięcie dokonało się nie tylko z tego, co zbiorowe, na to, co indywidualne, lecz również ze społecznego na doświadczane (*experiential*)” (Fassin 2014: 430; por. Zigon, Throop 2014: 3). Celem niniejszego artykułu jest właśnie przyjrzenie się temu ostatniemu „zwrotowi” w antropologii oraz omówienie najważniejszych podejść i propozycji teoretycznych wypracowanych przez badaczy zajmujących się kwestiami etycznymi i moralnymi³. O tym, że zagadnienia te stanowią centrum zainteresowań istotnej grupy antropologów i etnografów decydują nie tylko procesy kulturowo-społeczne zachodzące w coraz bardziej zglobalizowanym świecie, ale i decyzje liczących się wydawnictw naukowych, takich jak Cambridge University Press, które wydało, na przykład, pracę Jamesa Faubiona (2011) na temat antropologii etyki w ramach serii *New Departures in Anthropology*.

Przegląd propozycji teoretycznych, jakie oferują przedstawiciele „nowej antropologii moralności”, warto rozpocząć od kwestii poruszanej niemal we wszystkich pracach, a mianowicie przyczyn, dla których narodziny nowej antropologii moralności nie należały do najłatwiejszych.

Jak nie wylać „Durkheimowskiego dziecka” z kąpielą

Niemal niezależnie od zajmowanego stanowiska teoretycznego, antropolodzy i etnografowie wskazują Émile’a Durkheima jako badacza odpowiedzialnego za tak późny zwrot dziedziny w stronę kwestii etycznych i moralnych. James Laidlaw w artykule uznawanym za przełomowy dla omawianego tu zagadnienia dobrze wyraża ten zarzut, zdawałoby się paradoksalny, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż moralność stała w centrum zainteresowań francuskiego myśliciela. Jak podkreśla badacz, Durkheimowska „koncepcja tego, co społeczne, dokonuje tak

² Zwrot „etyczny” oraz „ontologiczny” (np. Holbraad, Pedersen, Viveiros de Castro 2014) uznawane są przez powiększające się grono badaczy za dwa główne zwroty, które „dotknęły” antropologię w ostatniej dekadzie (np. da Col 2014: i).

³ Pomimo znaczenia, jakie przydawane jest roli, którą w „nowej” etyce odgrywa i/lub powinna odgrywać refleksyjność, w tym także refleksyjność antropologa (por. Keane 2014; Fassin 2012), artykuł nie dotyczy problemów etycznych, z jakimi przychodzi się mierzyć antropologom w terenie. Tym zagadnieniom poświęcony jest na przykład tom pod redakcją Katarzyny Kaniowskiej i Noemi Modnickiej (Kaniowska, Modnicka, red., 2010).

pełnej identyfikacji tego, co kolektywne, z tym, co dobre, że zrozumienie etyki w sposób od niej niezależny nie wydaje się ani konieczne, ani możliwe” (Laidlaw 2002: 312). W skrócie, nie chodzi tutaj o to, że czerpiący garściami z Durkheima antropolodzy uznali za mało istotne badanie kwestii moralnych. Raczej o to, że za sprawą francuskiego socjologa moralność stała się nierozróżnialna od tego, co społeczne. Przywołajmy samego Durkheima, który w opublikowanych pośmiertnie wykładach z Bordeaux i Sorbony pisał:

System moralny (*system of morals*) jest zawsze kwestią grupy i może działać tylko wówczas, gdy chroni go autorytet grupy. Składają na niego zasady rządzące jednostkami, które zmuszają je do działania w dany sposób, i które nakładają ograniczenia na skłonności tych jednostek i zakazują przekraczania [tych zasad]⁴. Jest tylko jedna władza moralna – moralna, a co za tym idzie wspólna wszystkim – która stoi ponad jednostką i która ma legitymizację do ustanawiania dla niej praw – to władza zbiorowości (Durkheim 1957: 6-7).

Pisząc dalej o tym, że każde społeczeństwo z konieczności jest „despotyczne”, podkreślał, że „grupa, narzucając swoim członkom autorytet dąży do ukształtowania ich według swojego wzoru i do przejęcia przez nich swojego sposobu myślenia i działania oraz do zapobieżenia sprzeciwowi” (Durkheim 1957: 60-61). Nauka badająca fakty moralne zasadza się na studiowaniu zasad moralnych, które niezależnie od tego, czy dotyczą „indywidualnego kodu moralnego” czy relacji jednostki z innymi ludźmi, wiążą się z wypełnianiem obowiązków (Durkheim 1957: 3). Można zatem powiedzieć, że to właśnie zasady moralne i obowiązki stały się obiektem szczególnej krytyki przedstawicieli nowej antropologii moralności.

Bernard Williams należy do tych filozofów moralności, do których chętnie sięgają antropolodzy opowiadający się raczej za stosowaniem terminu „antropologia etyki” niż „antropologia moralności” i/lub podkreślający znaczenie etyki cnoty (por. Laidlaw 2002; Lambek 2000, 2010; Mattingly 2012). Według angielskiego filozofa, moralność winno się rozumieć jako „szczególne rozwinięcie tego, co etyczne – takie, które nabrało specjalnego znaczenia w nowoczesnej kulturze Zachodu” (Williams 2006: 6). Cechy zaś moralności wiążą się w ścisły sposób z procesami modernizacji⁵. Filozofem, który dokonał „najczystszej, najbardziej pogłębionego i całościowego opisu” moralności był oczywiście Immanuel Kant (Williams 2006: 174). Stąd też krytyka pojęcia moralności i prawa moralnego formułowana tak przez Williamsa, jak i czerpiących z jego myśli antropologów w dużej mierze kierowana jest właśnie pod adresem Kanta⁶. Jak zatem Williams widzi moral-

⁴ Wszystkie uwagi w nawiasach kwadratowych pochodzą od autorki.

⁵ Co ciekawe, „moralność” w interpretacji Williamsa przypomina w dużej mierze nowoczesną „etykę” w rozumieniu Zygmunta Baumana (1996). Według tego ostatniego, to w ponowoczesności możliwa jest moralność bez kodeksu etycznego.

⁶ Krytyka stanowiska Kanta nie dotyczyła jednak centralnej dla jego filozofii koncepcji ludzkiej wolności, na którą to koncepcję nie było już miejsca u Durkheima (por. Laidlaw 2002; Robbins 2007).

ność? Przede wszystkim, w przeciwieństwie do etyki jest to „szczególny system, który domaga się postawienia ostrych granic” (Williams 2006: 7). W systemie tym znaczenia nabierają specyficzne pojęcie obowiązku i idea powinności. Obowiązek cechuje nie tylko uniwersalność i przekonanie o posiadaniu prawdy, ale i niemożność wymknięcia się spod jego władzy. Jak pisze filozof, z perspektywy moralności „nie ma niczego poza systemem” (Williams 2006: 178). System moralności dąży do uczynienia wszystkiego przedmiotem obowiązku.

Nawiązując do Williamsa, Laidlaw wskazuje, że w ramach systemu moralnego wszelkie kwestie etyczne wyraża się zwykle w „poddanych moralizacji formach języka prawniczego: zasadach, prawach, obowiązkach, nakazach i winie” (2002: 316). Tym samym rozważania moralne polegają na „odważaniu powinności i podejmowaniu [zgodnie z tym] decyzji, gdzie leży nasz obowiązek” (Laidlaw 2002: 317). Według tegoż antropologa, czerpiąc z Kanta Durkheim od początku wychodził od niezwykle wąskiej koncepcji życia etycznego. Etyka, a co za tym idzie i antropologia etyki obejmują znacznie więcej niż Durkheimowsko pojmowane zasady moralne. I tak, w badanych przez Laidlawa wspólnotach dżinistów w Indiach, przyjęcie nawet najbardziej surowego i prowadzącego do samodestrukcji ascetyzmu jest interpretowane jako dobrowolnie podejmowany „projekt etyczny”. Obowiązek moralny nie stoi tutaj u początków tego projektu, a na jego końcu i chociaż, jak dodaje badacz, jego realizacja dokonuje się poprzez „zinstytucjonalizowane praktyki społeczne, nie stanowi on społecznie narzuconego zespołu zasad” (Laidlaw 2002: 326).

Jonathan Fish (2005: 19; por. Fassin 2012: 7) zwraca jednak uwagę, iż w przeciwieństwie do Kantowskiego „nadmiernie racjonalnego i formalistycznego” rozumienia obowiązku moralnego, Durkheim wskazywał, że moralność posiada również „emocjonalną siłę przyciągania”. Jako przykład etnograficznej analizy „lokalnych światów moralnych” (Csordas 2013: 524) można podać studium Stevena Parisha (1994). Pokazując podobieństwa między Durkheimowskim społeczeństwem a tym, jak rozumieli je badani przez niego Newarowie ze świętego miasta Bhaktapur w Nepalu, antropolog podkreślał, że obowiązki „są [przez nich] odczuwane, kształtują pragnienie (...), tak że Newarowie czują, iż «muszą» robić pewne rzeczy i «chcą» je robić” (Parish 1994: 173).

Przed „wylewaniem Durkheimowskiego dziecka z kąpieli” przestrzegał też Joel Robbins (2007: 295), amerykański antropolog, który prowadził badania wśród Urapmin, grupy liczącej około 390 osób, zamieszkującej Sepik Zachodni – prowincję Papui-Nowej Gwinei. Należy dodać, że podobnie jak Jarrett Zigon, którego zalicza się do czołowych przedstawicieli omawianego tu zwrotu, Robbins opowiada się za stosowaniem terminu „antropologia moralności”. Urapmin, którzy doświadczyli zachodniej kolonizacji dopiero pod koniec lat 40. XX wieku i właściwie nigdy nie znaleźli się pod bezpośrednim wpływem misjonarzy z Zachodu, w latach 70. XX wieku zaczęli doświadczać nagłych i radykalnych zmian kulturowych. Rozpoczynając swoje badania w 1991 roku, Robbins zetknął się ze

wspólnotą, dla której chrześcijaństwo stanowiło centrum, wokół którego toczyło się życie publiczne, a „dążenie do tego, aby żyć jak dobry chrześcijanin, było najważniejszym osobistym projektem” każdej osoby, z którą się spotkał (Robbins 2007: 302). Z uwagi na istniejący rozdział między „tradycyjną” tubylczą moralnością, która dominuje w sferze działania i struktury społecznej, i nastawiona jest na budowanie relacji, a ideami moralnymi zaszczerpionymi przez chrześcijaństwo, dodatnio wartościującymi indywidualizm, w centrum życia moralnego Urapmin znajduje się konflikt. Nawiązując do Durkheima, Robbins określa tę pierwszą jako „moralność reprodukcji”, tę drugą zaś – stojącą w opozycji do pierwszej – jako „moralność wolności i wyboru”. Moralność reprodukcji obejmuje te dziedziny życia społecznego czy sytuacje, w których wybór moralny nie odgrywa pierwszoplanowej roli; jako moralne uważa się raczej postępowanie zgodnie z normami i obowiązkami. Według amerykańskiego antropologa to rozumienie moralności jest użyteczne, tyle że nie obejmuje ono całości życia społecznego, a jedynie te dziedziny kultury, w których obowiązują stabilne hierarchie wartości. Natomiast kiedy „rodzi się konflikt wartości, wówczas zaczyna odgrywać rolę moralność wolności i wyboru, a ludzie stają się świadomi tego, że dokonują wyboru swojego losu” (Robbins 2007: 300). Podobnie Zigon – chociaż znacznie krytyczniej odnosi się do koncepcji francuskiego socjologa – pisze o momentach (radikalnej) zmiany i konflikcie jako o szczególnie dobrych do badania moralności.

Na koniec tego fragmentu rozważań warto wspomnieć, że „Durkheimowska zapaść (*Durkheimian collapse*)” (Cassaniti, Hickman 2014), która w szczególności sposobem dotknęła antropologię – w przeciwieństwie, na przykład, do psychologii, filozofii czy socjologii – może wynikać poniekąd ze specyficznego związku, jaki łączy badane przez antropologów wspólnoty kulturowe i te dziedziny doświadczenia, które uznaje się tam za moralne. Julia Cassaniti i Jacob Hickman zaznaczają w tym kontekście, że trudność dokonywania uogólnień na temat relacji między tym, co społeczne, i tym, co moralne, wynika z tego, że „sam związek pomiędzy poszczególnymi sposobami doświadczenia a procesami myślowymi, które czynią je «moralnymi» może podlegać różnicom międzykulturowym” (2014: 257). Jednocześnie antropologowie amerykańscy podkreślają, iż rozdzielenie moralności reprodukcji od moralności wolności (i wyboru) nie bierze pod uwagę faktu, że intensywne zaangażowanie w reprodukcję norm i praktyk kulturowych nie wyklucza posiadania przez aktorów „świadomości moralnej” w odniesieniu do podejmowanych działań (Cassaniti, Hickman 2014: 258).

Antropologia moralności i antropologia etyki

Pomimo pojawiających się w literaturze od wielu lat, żeby nie powiedzieć dziesięcioleci, apeli o wypracowanie antropologicznie użytecznych pojęć „mo-

ralności” i „etyki”, i pomimo refleksji nad brakiem takowych, trudno uznać, by przedstawiciele nowej antropologii moralności wypracowali jeden, wykorzystywany przez wszystkich zestaw narzędzi teoretycznych.

Na brak adekwatnego antropologicznie pojęcia „moralności”, które mogłoby służyć jako przewodnik w badaniach, skarżył się już w latach 60. XX wieku Abraham Edel (1962). Jak zauważał, moralność uznawana jest przez antropologów za oczywistość, jednak „nie jest wyjaśniana, przedstawiana lub analizowana. Niemal nie wydaje się być zaliczana do instytucji społecznych” (Edel 1962: 56). Jednocześnie zwracał uwagę na fakt, który podkreślają chyba wszyscy antropolodzy mierzący się z tym zagadnieniem w ostatnich latach, że deficyty w teorii nie oznaczają, iż materiały etnograficzne będące owocem badań terenowych nie dostarczają żadnej wiedzy na temat moralności. Jest wręcz przeciwnie.

Zauważając, że ludzie „z natury” są istotami moralnymi, Signe Howell (1997: 9), redaktorka tomu *The Ethnography of Moralities*, zwracała jednocześnie uwagę na brak „użytecznych” dla antropologów definicji moralności i etyki. Opowiadając się za zastosowaniem w tytule terminu „moralność” w liczbie mnogiej zamiast pojedynczej, Howell uzasadniała tę decyzję dwojako. Po pierwsze, ponieważ otwiera na tak ważną dla antropologii różnorodność, po drugie zaś – niezależnie od tego, czy słowo to użyte jest w liczbie pojedynczej czy mnogiej – moralność jest terminem zawierającym w sobie więcej niż termin „nauka moralna” (*morals*). Jak podkreśla antropolożka, „moralności mogą zostać skonstruowane w ten sposób, by zawierały i wyrażały zarówno dyskurs, jak i praktykę” (Howell 1997: 4). Towarzyszy temu przekonanie wyrażane *implicite* lub *explicite* we wszystkich zawartych w tym tomie tekstach, że „w obrębie jakiegokolwiek społeczeństwa mogą koegzystować i działać odpowiednio do kontekstu dwie lub więcej moralnych praktyk dyskursywnych (...), co nie znaczy, że ludzie postrzegają tę sytuację w terminach kontestowanych znaczeń” (Howell 1997: 11). Publikacja ta znacząco przyczyniła się do wzrostu antropologicznego zainteresowania moralnością, szczególnie w odniesieniu do lokalnych kontekstów (por. np. Heintz, ed., 2009; Steinberg, Wanner, eds., 2008).

Antropologia moralności

O antropologii moralności (*anthropology of moralities*) i istnieniu wielu moralności (*multiple moralities*)⁷ pisze Jarrett Zigon (np. 2008, 2009, 2011), jeden z najbardziej płodnych antropologów zajmujących się moralnością i etyką. Ilustrując swoje rozważania teoretyczne przykładami z badań etnograficznych i bio-

⁷ Termin *multiple moralities* można odczytywać jako nawiązanie do *multiple modernities* izraelskiego socjologa Shmuela Eisenstadta (2000). Związek tych dwóch terminów nie został jednak stwierdzony *explicite* przez Zigona.

graficznych prowadzonych w postsowieckiej Rosji, Zigon podkreśla, że na początku rozważań antropologii moralności winno stać rozróżnienie na moralność i etykę. Według tego antropologa moralność należy rozpatrywać w trzech powiązanych, a jednocześnie pluralistycznych aspektach: 1. instytucjonalnym, 2. dyskursu publicznego oraz 3. ucieleśnionych dyspozycji (*embodied dispositions*).

Zigon podkreśla (2008: 162-163), że w istotę instytucji wpisane jest bronienie i głoszenie prawdy szczególnego rodzaju moralności; interakcje z daną instytucją zakładają, iż przynajmniej publicznie będziemy się zgadzać z głoszoną przez nią moralnością. Jest przy tym oczywiste, że nie zawsze i nie wszyscy członkowie Kościoła katolickiego, Cerkwi prawosławnej, mieszkańcy lokalnych społeczności, pracownicy organizacji międzynarodowych i członkowie innych instytucji przestrzegają propagowanych przez te instytucje moralności. Co więcej, nie spotyka ich za to kara; często wykroczenia wobec moralności instytucjonalnej pozostają niezauważone. Wszystkie społeczeństwa charakteryzuje pluralizm moralności instytucjonalnych.

Z moralnością instytucjonalną blisko jest związany – chociaż nie tożsamy z nią – dyskurs publiczny moralności; dyskursy te znajdują się w relacji dialogu. Jak pisze Zigon, ten drugi stanowią „wszystkie publicznie wyrażane przekonania moralne (*moral beliefs*), pojęcia, koncepcje i nadzieje, których instytucje nie wyrażają *bezpośrednio* [podkreśl. w oryginale]” (2008: 163). Jako przykłady publicznego dyskursu moralności służą media, dyskurs filozoficzny czy wychowanie rodzicielskie.

Trzeci rodzaj moralności pokrewny jest Maussowskiemu „technikom ciała”. To moralność „bezrefleksyjnych (*unreflective and unreflexive*) dyspozycji codziennego życia społecznego”; moralność, „o której nie myśli się zawczasu ani nie uważa, kiedy się ją praktykuje”. Ta ostatnia moralność jest „naszym codziennym sposobem bycia w świecie” (Zigon 2011: 10; por. 2008: 164). Zdaniem amerykańskiego antropologa właśnie dzięki temu, że wszyscy jesteśmy w stanie ucieleśniać moralność w taki bezrefleksyjny sposób, większość z nas przez większość czasu działa w sposób społecznie akceptowalny dla innych.

Etyka, według Zigona, to te pojawiające się czasami stany w życiu każdego człowieka, „kiedy rzeczywiście musimy zatrzymać się i rozważyć, w jaki sposób działać i być moralnie” (2009: 260). Moment etyczny, w którym dochodzi do, jak powiada Zigon nawiązując do Michela Foucaulta i Simona Critchleya, „pracy nad sobą” wywoływany jest przez „załamanie moralne” (*moral breakdown*). Takie załamanie pojawia się, „kiedy w życie codzienne osoby wtargnie jakieś wydarzenie lub osoba zmuszająca ją do świadomego zastanowienia się nad właściwą etycznie reakcją” (Zigon 2009: 262). Jako chwila świadomej refleksji i dialogu z naszymi własnymi dyspozycjami moralnymi oraz moralnością instytucjonalną i dyskursu publicznego, moment etyczny jest momentem wolności i kreatywności. To stan egzystencjalny, w którym możliwe jest odróżnienie moralności od etyki. Zdaniem Zigona, antropologia moralności powinna skupić się

na studiowaniu etyki i praktyk etycznych, do których dochodzi w momentach załamania moralnego, gdyż właśnie tak można uzyskać wgląd w to, jak w życiu codziennym jednostek dochodzi do krzyżowania się różnych aspektów moralności.

Omawiając stanowisko Zigona jako czołowego przedstawiciela zwrotu moralnego w antropologii, Yunxiang Yan zwraca uwagę na szerszy nurt obecny w badaniach moralności, a mianowicie na:

Oddzielenie tego, co moralne, od tego, co społeczne, poprzez skupienie się na subiektywności jednostki, a w szczególności na tym, w jaki sposób jednostka wyraża swoją sprawczość i wolność w pracy nad sobą, a nie w zgodzie ze zbiorem zasad lub norm etycznych (Yan 2011).

W tym skupieniu się raczej na etyce kreowanej przez samą jednostkę, a nie będącej zbiorem narzucanych jej przez grupę/społeczeństwo zasad i moralności pojmowanej w kategoriach dobra/zła, widać wyraźnie pragnienie uwolnienia rozumienia moralności spod wpływu Durkheima. Warto podkreślić, że nawet w ramach samej antropologii moralności, jak pokazuje przywoływany wcześniej Robbins, dążenie to niekoniecznie przybiera charakter radykalny.

Antropologia etyki

O ile reprezentanci antropologii moralności budują swoje stanowisko teoretyczne w mniej lub bardziej krytycznym dialogu z – przede wszystkim – Durkheimem, to przedstawiciele antropologii etyki szukają inspiracji raczej w tekstach wspomnianego już wcześniej Williamsa, a więc w sięgającej do Arystotelesa etyce cnoty (por. np. Lambek 2000, 2010; Mattingly 2012), oraz – bezpośrednio – u Michela Foucaulta (por. np. Faubion 2011; Keane 2014; Laidlaw 2002)⁸.

Zwracając uwagę, jak zresztą niemal wszyscy przedstawiciele zwrotu etycznego/moralnego, na fakt iż „etyka” i „moralność” to terminy używane często wymiennie i zachodzące na siebie, antropolodzy opowiadający się za tym podejściem preferują ten pierwszy. Czynią tak nie tylko z uwagi na wyróżnione miejsce, jakie ma on w filozofii, ale również dlatego, że termin ten wiąże się raczej z działaniem i „dobrem” aniżeli z właściwym moralnie zachowaniem i ogólnie

⁸ Prace Michela Foucaulta (np. 1987, 2000) stanowią istotny, chociaż coraz częściej krytykowany punkt odniesienia w antropologicznych rozważaniach na temat etyki, przede wszystkim w kontekście powiązanych ze sobą koncepcji „troski o siebie” i „praktyk wolności”. Wypowiadając się na temat filozofii starożytnej, Foucault powiadał, że dla Greków po to, by „zachowywać się właściwie, by praktykować należycie wolność, konieczna była troska o siebie, zarówno w celu poznania samego siebie (...), [jak] i doskonalenia samego siebie”. I dalej: „troska o siebie jest sama w sobie etyczna, lecz zakłada złożone relacje z innymi, w takim stopniu, że ten *ethos* wolności stanowi również sposób troszczenia się o innych” (Foucault 1987: 116, 118). Z uwagi na szeroką recepcję filozofii Foucaulta, kwestii tych nie omawiam w niniejszym artykule.

rozumianym „tym, co właściwe”. Antropologia etyki nie ma jednak stanowić jakiejś subdyscypliny na podobieństwo antropologii religii czy polityki. Chodzi tutaj raczej o „rozpoznanie wymiaru etycznego życia ludzkiego (...), postrzeganie tego, co etyczne, jako sposobu działania społecznego lub bycia w świecie” (Lambek 2010: 10).

Etyka, według przedstawicieli tego podejścia, lokuje się zatem – za Arystotelesem – w praktyce i działaniu, a nie jedynie – jak to się zwykle odczytuje za Kantem – w abstrakcyjnym rozumie. Być może dobrze ujmuje to cytat z jednego z wcześniejszych artykułów reprezentanta antropologii etyki Michaela Lambeka. Nawiązując do Arystotelesa podkreślał on, że etyka „nie jest czymś, co się stosuje, lecz tym, jak się działa. I nie jest kwestią tego, *co* się robi – jaka jest jej zawartość – lecz tego, *by* działać dobrze [podkreśl. w oryginale]” (Lambek 2002: 316). Nie chodzi przy tym o to, by wyznaczyć jakieś ostre granice między etyką i innymi dziedzinami życia społecznego. Raczej, jak pisze Lambek, o to, aby „ulożować to, co etyczne na przecięciu lub w ruchu pomiędzy lokalnymi wypowiedziami *explicite* a lokalnymi praktykami i okolicznościami [czynionymi i zachodzącymi] *implicite*” (2010: 7). Posługiwanie się terminem „etyka” pozwala na zauważenie, że działania ludzkie i intencje ludzi są złożone i niekoniecznie spójne. Według kanadyjskiego antropologa, dotychczasowa teoria społeczna w dużej mierze upraszczała lub negowała tę złożoność (Lambek 2010: 9).

Na określenie swojego stanowiska antropolog etyki niejednokrotnie posługuje się terminem „etyka zwykła” (*ordinary ethics*) (Das 2014, 2012; Lambek 2010), choć raczej – biorąc pod uwagę przykłady i konteksty etnograficzne przez nich przywoływane – należałoby mówić o „etyce codzienności”. Przymiotnik „zwykły” lub „codzienny” konotują tutaj kilka powiązanych ze sobą kwestii (por. Lambek 2010: 1-4). Po pierwsze, etyka stanowi część kondycji ludzkiej – mówiąc i działając ludzie muszą się liczyć z konsekwencjami etycznymi. Po drugie, etyka w tym ujęciu to coś względnie „cichego”, niezwracającego na siebie uwagi, wiążącego się raczej z umową i działaniem niż z zasadami i wiedzą czy wierzeniami (*belief*). Po trzecie, jak podkreśla Lambek, „zwykła etyka dostrzega ludzką skończoność, ale i nadzieję” (2010: 4). Odwołując się do filozofów języka i działania, przede wszystkim Johna Austina, i filozofii hinduskiej oraz przykładów ze swoich badań z kobietami w slumsach Delhi, Veena Das (2014: 492) zaznacza, że podmiot etyczny jest w tej perspektywie „raczej siatką relacji aniżeli jednostką, która podejmuje decyzje”. Stąd też droga do życia moralnego nie polega ani na postępowaniu według zasad, ani, jak tego chciał Foucault i nawiązujący do niego antropolog, poprzez technologie pracy nad sobą. Droga ta polega raczej na „uwadze, z jaką wiążemy swój los z losem innych” (Das 2014: 492)⁹.

⁹ Das nie jest oczywiście jedyną badaczką podkreślającą konieczność uwzględnienia zależności (*relationality*) i doświadczenia w analizie etyki/moralności jako kategorii życia codziennego osób, z którymi prowadzimy badania (por. np. Keane 2014; Zigon, Throop 2014).

Antropologia i problem zła

Jedną z najnowszych „odsłon” w debatach teoretycznych prowadzonych w ramach nowej antropologii moralności stanowi artykuł *Morality as a Cultural System?* wspomnianego już na wstępie niniejszego tekstu Thomasa Csordasa (2013). Przyznając, że samo zagadnienie było już niejednokrotnie poruszane przez antropologów, amerykański badacz podkreśla jednak konieczność „konfrontacji z problemem zła jako problemem antropologicznym” (Csordas 2013: 525). Antropolodzy moralności, etyki czy lokalnych światów moralnych nie pokusili się, według Csordasa, o konceptualizację problemu zła. Chodzi przy tym o zło w sensie egzystencjalnym, o konkretną możliwość istnienia zła. Propozycja nie jest nowa. Za badaniem raczej zła niż moralności opowiadał się – jeszcze przed zwrotem etycznym – David Parkin, redaktor tomu *The Anthropology of Evil* (1985), do którego nawiązuje zresztą sam Csordas. Książka Parkina stanowi jedną z niewielu antropologicznych prób spojrzenia na problem zła w sposób systematyczny.

Antropolog brytyjski przyznawał, że „zło” może się wydawać pojęciem o „wątpliwej wartości analitycznej” (Parkin 1985: 2), co oczywiście zniechęca do posługiwania się nim w trakcie badań¹⁰. Argumentuje się nieraz, że zło jest jedynie negatywnym aspektem każdego systemu moralnego i nie może być badane bez jednoczesnej znajomości granic dobra – dlatego też należy badać nie samo zło, lecz moralność. Zdaniem badacza sprawy mają się inaczej: „w społeczeństwie działania osądza się jako moralnie dobre, złe lub indyferentne w odniesieniu do szczęścia lub nieszczęścia tych, których dotyczą” (Parkin 1985: 6). Problem w tym jednak, że to, co czyni ludzi szczęśliwymi zwykle nie jest w żaden sposób kulturowo zaznaczone. Co więcej, większość ludzi rozpoznaje szczęście dopiero po czasie. Natomiast okresy cierpienia (wiązane następnie ze złem) są kulturowo zaznaczone i jako takie odczuwane natychmiast – dzięki temu dostępne też badaniu antropologów. Zatem droga „do studiowania zła jest (...) lepiej oznakowana niż ta wiodąca po prostu do moralności” (Parkin 1985: 6). Nie jest to jedynie kwestia wygody badawczej. Próby zrozumienia pojęć innych ludzi na temat zła mogą naprowadzić nas na ich teorie dotyczące natury ludzkiej.

Według Csordasa moralność nie stanowi systemu kulturowego w rozumieniu Clifforda Geerta, lecz raczej „modalność działania obecną we wszystkich

¹⁰ Warto wspomnieć, że Parkin wyróżnia m.in. zło opisowe i zło moralne. To pierwsze ma posmak brzydoty, niekształtności, brudu – wszystkiego, co wiąże się z fizyczną niepełnością, niedoskonałością. Zło moralne pojawia się wraz ze wzrostem instytucjonalizacji religii. Ponadto związane jest z interioryzacją poczucia winy przez człowieka; to raczej krzywdzące działanie samego człowieka. W rozważaniach na temat zła moralnego tak Parkin, jak i odwołujący się do niego Csordas odnoszą się do francuskiego filozofa Paula Ricoeura.

dziedzinach życia ludzkiego” (Csordas 2013: 542). Antropologiczne badania moralności „muszą” uznawać zło jako kategorię egzystencjalną. Csordas opowiada się przy tym za badaniem zła na poziomie „ludzkim i intersubiektywnym”, a nie zajmowaniem się „złem kosmologicznym czy radykalnym” (2013: 529). I tutaj właśnie przydaje się badanie czarów – nie dla nich samych, ale jako tych fenomenów, w których zło chętnie się „ukrywa”. Dokonawszy przeglądu antropologicznej literatury im poświęconej, antropolog amerykański zauważa, że chociaż władza i siła, którą dają czary, jest wieloznaczna, a figura czarownika/czarownicy może być z natury ambiwalentna, to „zło pozostaje po prostu złem, jeśli władzy używa dla niecnych (*evil*) celów czarownik kierujący się niecnymi (*evil*) motywami” (Csordas 2013: 533). Co więcej, jak podkreśla, czary są „cechą ludzką” i innym określeniem na czynienie zła i brak troski, w tym też sensie „mogą istnieć do pewnego stopnia nawet w tych społeczeństwach, gdzie nie ma dla nich nazwy” (Csordas 2013: 534).

W celu uczynienia „zła” kategorią analityczną przydatną w badaniach Csordas (2013: 529, 534-536) proponuje, by antropolodzy rozpatrywali je w dwóch wymiarach: 1. wewnętrznym/zewnętrznym oraz 2. aktywnym/pasywnym. Pierwszy wymiar wskazuje na źródło zła, mającego swój początek w tym, co ludzkie, albo w tym, co nieludzkie/diaboliczne (*diabolical*). Drugi natomiast ukazuje, jak zło manifestuje się w działaniu. I tak „aktywny” odnosi się do czynienia zła, tak jak ma to miejsce w wypadkach przemocy i wykorzystania, którym towarzyszą nienawiść (jako emocja moralna) i wrogość (jako postawa moralna). „Pasywny” dotyczy natomiast czynienia zła poprzez brak troski (*disregard*) i zaniedbanie, którym towarzyszą samouwielbienie (jako emocja moralna) i narcyzm (jako postawa moralna). Według Csordasa niezależnie od tego, jak będziemy zło badać, tylko przy jego uwzględnieniu antropologiczne podejście do moralności nabierze pełnego wymiaru.

Krytyczna antropologia moralna i nowe terytoria badawcze

W stronę krytycznej antropologii moralnej

Termin „krytyczna antropologia moralna”, którym posługuje się Didier Fassin (2012) we wstępie do redagowanego przez siebie tomu, przywołuje na myśl inny, ukuty przez Hansa Baera i Merrilla Singera w 1982 roku, a mianowicie „krytyczną antropologię medyczną”. Podejście teoretyczne (czy raczej teoretyczno-praktyczne), które kryje się pod tym ostatnim określeniem, odgrywa coraz bardziej znaczącą rolę w antropologii medycznej (por. Baer, Singer, Susser 2003). Chociaż Fassin nie wspomina o pokrewieństwie łączącym krytyczną antropologię moralną z jej antropologiczno-medyczną „kuzynką”, nietrudno dopatrzeć się między

nimi podobieństw. Przede wszystkim i w jednym, i w drugim wypadku istotne jest badanie relacji między polityką a odpowiednio etyką i medycyną. Z perspektywy krytycznej antropologii medycznej kwestie zdrowotne należy rozpatrywać:

W kontekście otaczających je sił politycznych i gospodarczych – włączając w to siły oddziałujące instytucjonalnie, narodowo i globalnie – które dostarczają wzorów relacjom międzyludzkim, kształtują zachowania społeczne, warunkują doświadczenia zbiorowe, na nowo porządkują ekologię lokalne oraz sytuują znaczenia kulturowe (Baer, Singer, Susser 2003: 38).

Ponadto za podejściem tym stoi przekonanie o konieczności połączenia teorii i działania społecznego, które miałyby służyć wszystkim tym, którzy znajdują się w pozycji podległej elitom władzy i korporacjom ponadnarodowym (por. Baer, Singer, Susser 2003: IX). O co jednak chodzi w krytycznej antropologii moralnej?

Według Fassina „przewaga” „antropologii moralnej” nad „antropologią moralności” jest dwójaka¹¹. Po pierwsze, granice obiektu zainteresowania tej drugiej są zarysowane zbyt wąsko. Antropologia moralna sytuuje się poza „lokalną konfiguracją norm, wartości i emocji; dziedzina [jej] badań i kwestie, o które zapytuje, wykraczają daleko poza moralności lokalne” (Fassin 2012: 4). Ponadto, wracając do Durkheima, Fassin podkreśla, że „pytania moralne są głęboko osadzone w istocie tego, co społeczne”. Stąd też obiektem antropologii moralnej jest to, „w jaki sposób zadawane są i rozwiązywane pytania moralne” oraz jak „przeformułowuje się pytania niezwiązane z moralnością na [pytania] moralne” (Fassin 2012: 4). Takie podejście sprawia, że większość badaczy zaangażowanych w prowadzenie dialogu w ramach antropologii moralnej nie uznaje się za antropologów moralności czy etyki i nie ogranicza się do studiowania jedynie tych dziedzin. Po drugie, w przeciwieństwie do „antropologii moralności”, która czyniąc z przedmiotu swoich badań – moralności właśnie – centrum zainteresowania może przeoczyć osobę antropologa, „antropologia moralna” jest zarówno opisowa, jak i refleksyjna. Jak twierdzi Fassin (2012: 5), refleksja antropologa, czy szerzej badacza społecznego nie ogranicza się tutaj jedynie do analizy swojego własnego uwikłania, ale obejmuje również obecny zwrot moralny w antropologii.

„Krytyczność” antropologii moralnej rozpatrywać należy na czterech poziomach: 1. teoretycznym, 2. metodologicznym, 3. epistemologicznym, i właśnie

¹¹ Terminem „antropologia moralna” posługiwał się, jak wiadomo, Kant, o czym wspomina także Fassin, zaznaczając jednocześnie, że proponowane przez niego podejście dalekie jest od „normatywnego przedsięwzięcia” Kantowskiego. Warto podkreślić, że Fassin (2012: 6) nie podaje definicji ani rzeczownika „moralność”, ani przymiotnika „moralny” nie tylko z uwagi na fakt, że są to terminy, co do których definicji nie ma wciąż zgody wśród filozofów. Czyni tak raczej dlatego, że dla badaczy społecznych o wiele korzystniejsze jest podchodzenie do tych pojęć w sposób indukcyjny.

4. politycznym. W skrócie, po pierwsze chodzi o to, abyśmy nie brali za oczywiste „wartości moralnych i zasad etycznych, które składają się na nasze zdroworozsądkowe pojmowanie moralności i etyki” (Fassin 2012: 15). Nie tyle chodzi tu o relatywizm, co raczej o stawianie nowych pytań, które pojawiają się, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że porządek etyczny i moralny, wydający się nam oczywistym/naturalnym/dobrym, mógłby być zupełnie inny. Po drugie, krytyczność tego podejścia zakłada, że etyka i moralność nie są w świecie społecznym dane *a priori*, a raczej interpretowane *a posteriori* – czy będą to czynić osoby, z którymi/wśród których antropologowie prowadzą badania, czy sami etnografowie. Z tego wynika nie tylko, że definiowanie etyki i moralności, a następnie weryfikacja tych terminów „w terenie” nie ma sensu, ale także, że etyka i moralność są najczęściej ściśle splecione z innymi dziedzinami życia społecznego. Po trzecie, krytyka dotyczy też antropologa jako „podmiotu”; refleksyjność jest w tym wypadku „warunkiem obiektywnej analizy kwestii moralnych i etycznych” (Fassin 2012: 15). Ostatni poziom to „polityka moralności”, której zadaniem jest zapytywanie o przyczyny i konsekwencje posługiwania się językiem moralności/etyki w tym, jak opisujemy, interpretujemy i działamy we współczesnym świecie. Dotyczy to szczególnie relacji nierówności i władzy w kwestiach społecznych i ekonomicznych.

Polityka i to, co niemoralne

Niniejszy artykuł nie pretenduje oczywiście do wyczerpującego omówienia wszystkich propozycji teoretyczno-badawczych, jakie proponuje nowa antropologia moralności. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na dwie kwestie, które według jej reprezentantów albo dotąd nie doczekały się wyczerpujących studiów, albo otwierają nowe kierunki badań; często zresztą i jedno, i drugie.

Pierwszą z tych kwestii jest podkreślane niezwykle mocno przez wspomnianego Fassina (2012) niedostateczne zaangażowanie antropologów w analizę i interpretację problemów politycznych. Jak zauważa francusko-amerykański antropolog, „analizy moralności lokalnych i podmiotowości etycznych opisują, jak się wydaje, to, co moralne i etyczne w taki sposób, że oddzieliły się one w pewnym stopniu od tego, co polityczne. Tak, jakby można było oddzielić normy i wartości od relacji władzy lub wrażliwości i emocje od historii zbiorowych” (Fassin 2012: 9). A przecież, kontynuuje Fassin, w ostatnich dziesięcioleciach kwestie etyczne i moralne zaczęły „zdumiewająco” często pojawiać się w sferze publicznej. Jako przykłady wymienia między innymi: humanitaryzm, bioetykę, etykę biznesu, opiekę nad biednymi, ekspansję praw człowieka czy skuteczne wykorzystanie międzynarodowego systemu wymiaru sprawiedliwości. Omawiane terminy i ich desygnaty stały się częścią języka politycznego: „naszego sposobu interpretowania świata i usprawiedliwiania naszych działań prywatnych

i publicznych za pomocą sądów moralnych i sentymentów moralnych” (Fassin 2012: 10). Oczywiście dyskurs polityczny chętnie posługiwał się słownictwem moralnym od „zawsze”, ale stopień obecnej moralizacji polityki, podkreśla Fassin, jest fenomenem globalnym i powinien sam w sobie stanowić obiekt badań. Interesujące byłoby w tym kontekście zbadanie przez antropologów w szczególności „dialektyki represji i miłosierdzia”, posługującej się językiem moralnym porządku i przymusu, a jednocześnie troski i empatii, która to dialektyka stanowi jądro współczesnej polityki.

O tym, że antropolodzy – niekoniecznie uznający się za przedstawicieli nowej antropologii etyki/moralności – zaczęli przyglądać się tym kwestiom, świadczą między innymi rozdziały z tomu pod redakcją Fassina (ed., 2012). Nie są to głosy odosobnione. Jako przykład można podać monografię amerykańskiej antropolożki Sherine Hamdy (2012), opartą na kilkudziesięciu miesiącach badań prowadzonych w Egipcie. Hamdy analizuje doświadczenia pacjentów i ich rodzin w kontekście debaty bioetycznej dotyczącej transplantacji organów (przede wszystkim nerek), opinii muzułmańskich autorytetów religijnych na temat zgodności dawstwa organów z islamem i stojących z nimi często w sprzeczności przekonani samych badanych, a także podzielanego publicznie przekonania o korupcji i złych praktykach lekarzy. Chociaż kupno i sprzedaż organów z zasady uznaje się za złe i niewłaściwe, nie znajduje to przełożenia na praktykę: większości transplantacji dokonano właśnie w ten sposób.

Drugą kwestią, która domaga się uwagi nowej antropologii moralności, jest badanie niemoralności – niemoralności właśnie, a nie, jak chciał tego Csordas, zła. Zwraca na nią uwagę w swoim omówieniu prac Zigona wspomniany już wcześniej Yan (2011). Według chińsko-amerykańskiego antropologa, większość antropologicznych studiów na temat moralności skupia się przede wszystkim na dobru: zasadach moralnych, które wymagają od ludzi, by czynili dobrze, czy jednostkach, które starają się postępować właściwie po to, aby być dobrymi ludźmi. Z drugiej strony, nawet jeśli antropolodzy wykazują zainteresowanie złem moralnym, to z reguły skupiają się na „niemoralności agencji rządowych, państwa lub pewnych instytucji, takich jak czary lub po prostu globalny kapitalizm” (Yan 2011). Nawet jeśli „zwyczajni” ludzie czynią rzeczy złe lub niemoralne, to antropolodzy i tak interpretują ten fakt w kontekście niemoralności państwa lub instytucji, które zaplątały tychże ludzi w swoje niemoralne sieci. Pytanie zatem brzmi: czy niemoralność nie istnieje wśród zwykłych ludzi? Na podstawie swoich wieloletnich badań etnograficznych w Chinach Yan odpowiada, że w rzeczy samej istnieje. Definiuje przy tym niemoralność jako „zamierzone naruszenie powszechnie obowiązujących w społeczeństwie wartości etycznych i/lub celowe szkoderstwo interesom innych ludzi” (Yan 2011). To ostatnie osiąga się na przykład poprzez oszukiwanie, nakłanianie, wymuszanie czy różne formy nadużycia władzy. Takie naruszenia moralności mogą doprowadzić do wybuchu publicznej wściekłości i paniki, a w efekcie do wyrażanego przez opinię publiczną przekonania o istnieniu kryzysu moralnego.

Yan przywołuje dwa „skrajne” przykłady niemoralności. Pierwszy określa jako „wymuszanie haraczu na dobrym Samarytaninie”. Od końca lat 90. XX wieku w chińskich mediach regularnie pojawiają się wzmianki na temat „dobrych Samarytan” pomagających „zwykłym” osobom, które na przykład przewróciły się na ulicy. Te „zwykłe” osoby, najczęściej babcie i dziadkowie, jak pokazały badania autora – oskarżają następnie dobrego Samarytanina o to, że przyczynił się do upadku i wymuszają rekompensatę pieniężną. Takie wypadki wpłynęły na wzrost niechęci do obcych i obawy przed niesieniem im pomocy. Co więcej, w dwóch szeroko nagłośnionych sprawach sędziowie również uznali pomagających za winnych, argumentując, że „we współczesnych Chinach nikt nie udzieliłby pomocy obcej osobie, jeśli sam nie byłby odpowiedzialny za jej cierpienie” (Yan 2011). Drugi przykład dotyczy produkcji i handlu skażonym jedzeniem, które charakteryzowały się tym, że skażenie czy to przez producentów, przetwórców, czy sprzedawców żywności było działaniem zamierzonym. Ponadto, jak podkreśla Yan, większość osób zamieszanych w ten proceder to „biedni, zwyczajni ludzie produkujący żywność w małych zakładach lub sklepach”, których tanie produkty trafiają najczęściej do innych, równie źle sytuowanych ludzi. Może się również zdarzyć, że w produkcji trującego pożywienia biorą udział ogromne firmy, tak jak to miało miejsce w Chinach w 2008 roku w przypadku skażonego mleka w proszku.

Praca Jinga Shao (2006), również dotycząca Chin, pokazuje dobitnie, że celowe skażenie lub psucie nie jest jedynie domeną producentów żywności, ale niejednokrotnie dotyczyło znacznie bardziej podstawowego dla biologicznego przetrwania człowieka „produktu”, jakim jest krew. W oparciu o badania etnograficzne przeprowadzone w kilku wsiach prowincji Henan, potocznie zwanych „wsiami AIDS”, Shao pokazuje, jak w szerszym kontekście zmian gospodarczo-politycznych (liberalizacja niektórych sektorów gospodarki, w tym służby zdrowia, z jednej strony, a z drugiej gwałtownie zmniejszające się dochody gospodarstw w rolniczych prowincjach centralnych Chin, takich jak Henan) doszło na początku lat 90. XX wieku do masowych zakażeń i wybuchu epidemii HIV. Ofiarami byli mieszkający we wsiach chłopci, dostawcy „nie pracy, ale surowego materiału dla nowego przemysłu” (Shao 2006: 543) – nastawionego na zysk przemysłu „przerabiającego” osocze krwi na albuminę: „ulubione lekarstwo” chętnie przepisywane w szpitalach stale powiększającej się liczbie pacjentów-konsumentów w miastach chińskich. Jak można się domyślać, Chiny nie były przypadkiem odosobnionym, o czym świadczą na przykład „skandale” z użyciem skażonej krwi w Europie w latach 80. i 90. XX wieku (np. Feldman, Bayer, eds., 1999).

W przeciwieństwie do załamania moralnego i momentów etycznych, których doświadczają – jako jednostki – badani przez Zigona moskwianie, skażona żywność lub skażona krew świadczą raczej o tym, że załamania moralnego doświadczyło całe państwo lub naród. W Chinach, jak pisze Yan (2011), zaowocowało to

publicznymi debatami poświęconymi temu, co złego stało się ze społeczeństwem i dlaczego ludzie zachowują się niemoralnie wobec swoich bliźnich.

Uwagi końcowe

Jak podkreśla Fassin, tematy takie, jak „przemoc i cierpienie, trauma i żałoba, więzienia i obozy, ofiary wojen i katastrof, humanitaryzm i prawa człowieka” (2012: 5) nie były obiektem badań antropologicznych jeszcze dwie czy trzy dekady temu. Co nie znaczy oczywiście, że zjawiska te nie istniały. Wraz ze zwrotem etycznym czy, jak kto woli, moralnym, w antropologii przyszła zmiana nie tylko spojrzenia i języka, ale także rosnące zaangażowanie badaczy w nazywanie, analizowanie i coraz częściej – próby rozwiązywania etycznych problemów współczesnego świata. Niniejszy artykuł przedstawia najważniejsze sposoby, w jakie antropolodzy radzą sobie z tymi problemami na poziomie teoretycznym. Niezależnie od zajmowanego stanowiska – z małymi wyjątkami (np. Csordas 2013) – zdają się zgadzać w jednej kwestii, jak pokazują chociażby artykuły opublikowane w numerach specjalnych poświęconych zwrotowi etycznemu i nowej antropologii moralności w czasopismach takich, jak „Anthropological Theory” (Cassaniti, Hickman 2014), „Ethos” (Zigon, Throop 2014) i „HAU: Journal of Ethnographic Theory” (Fassin 2014). Mianowicie, jak piszą Cassaniti i Hickman, nie można wyznaczyć jednej dziedziny praktyki społecznej, która zasługuje na miano „moralnej” – „istnieje wiele dziedzin życia społecznego, którym przypisuje się różnoraki ciężar moralny” (Cassaniti, Hickman 2014: 256). Antropolodzy zainteresowani badaniem kwestii etycznych i moralnych nie mogą zatem ograniczać się do poszukiwania ich tylko w wybranych przejawach kultury, takich jak przekonania i praktyki religijne czy społecznie akceptowane/nieakceptowane reguły postępowania. Co więcej, jak pokazuję w niniejszym artykule, różne rozumienie (i użytek z) pojęć „moralność” i „etyka” na gruncie antropologii pozwalają właśnie na zachowanie takiej otwartości badawczej.

Słowa kluczowe: moralność, etyka, zło, antropologia moralności, zwrot etyczny

Podziękowania

Chciałabym podziękować anonimowym recenzentom czasopisma „Lud” oraz redaktor naczelnej, prof. UAM dr hab. Danucie Penkali-Gawęckiej, za konstruktywne uwagi i komentarze odnośnie do pierwotnej wersji tego artykułu.

LITERATURA

- Baer A.A., Singer M., Susser I.
2003 *Medical Anthropology and the World System*, Westport, Connecticut: Praeger.
- Bauman Z.
1996 *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cassaniti J.L., Hickman J.R.
2014 *New Directions in the Anthropology of Morality*, „Anthropological Theory” 14: 3, s. 251-262.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Col da G.
2014 *A Note from the Editor: Turns and Returns*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, s. i-v.
- Csordas T.J.
2013 *Morality as a Cultural System?*, „Current Anthropology” 54: 5, s. 523-546.
- Das V.
2012 *Ordinary Ethics*, w: D. Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell, s. 133-149.
2014 *Ethics, the Householder's Dilemma, and the Difficulty of Reality*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, s. 487-495.
- Davies J.
2010 *Introduction: Emotions in the Field*, w: J. Davies, D. Spencer (eds.), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 1-31.
- Durkheim É.
1957 *Professional Ethics and Civic Morals*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Edel A.
1962 *Anthropology and Ethics in Common Focus*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 92: 1, s. 55-72.
- Eisenstadt S.N.
2000 *Multiple Modernities*, „Daedalus” 129: 1, s.1-29.
- Evans-Pritchard E.E.
2008 *Czary, wyroczenie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
[1937]
- Fassin D.
2012 *Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology*, w: D. Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell, s. 1-17.
2014 *The Ethical Turn in Anthropology. Promises and Uncertainties*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, s. 429-435.
- Fassin D. (ed.)
2012 *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell.

- Faubion J.D.
2011 *An Anthropology of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman E.A., Bayer R. (eds.)
1999 *Blood Feuds. AIDS, Blood, and the Politics of Medical Disaster*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fish J.S.
2005 *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*, Aldershot: Ashgate.
- Foucault M.
1987 *The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom*, „Philosophy and Social Criticism” 12: 2-3, s. 112-131.
2000 *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Good B.J.
2006 *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*, [1994] Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamdy S.
2012 *Our Bodies Belong to God. Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*, Berkeley: University of California Press.
- Heintz M. (ed.)
2009 *The Anthropology of Moralities*, New York: Berghahn.
- Holbraad M., Pedersen M.A., Viveiros de Castro E.
2014 *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*, „Cultural Anthropology Online”, January 13, <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (24.03.2014).
- Howell S.
1997 *Introduction*, w: S. Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*, London, New York: Routledge, s. 1-22.
- Kaniowska K., Modnicka N. (red.)
2010 *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Keane W.
2014 *Freedom, Reflexivity, and the Sheer Everydayness of Ethics*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, 443-457.
- Laidlaw J.
2002 *For an Anthropology of Ethics and Freedom*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 8: 2, s. 311-332.
- Lambek M.
2000 *The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy*, „Current Anthropology” 41: 3, s. 309-320.
2010 *Introduction*, w: M. Lambek (ed.), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*, New York: Fordham University Press, s. 1-36.
- Mattingly Ch.
2012 *The Virtue Ethics and the Anthropology of Morality*, „Anthropological Theory” 12: 2, s. 161-184.

- Parish S.M.
1994 *Moral Knowing in a Hindu Sacred City. An Exploration of Mind, Emotion, and Self*, New York: Columbia University Press.
- Parkin D.
1985 *Introduction*, w: D. Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford: Basil Blackwell, s. 1-25.
- Rajtar M., Straczuk J.
2012 *Wprowadzenie*, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 7-23.
- Robbins J.
2004 *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press.
2007 *Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change*, „Ethnos” 72: 3, s. 293-314.
- Shao J.
2006 *Fluid Labor and Blood Money: The Economy of HIV/AIDS in Rural Central China*, „Cultural Anthropology” 21: 4, s. 535-569.
- Steinberg M.D., Wanner C. (eds.)
2008 *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Williams B.
2006 *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, New York: Routledge.
- Yan Y.
2011 *How Far Away Can We Move From Durkheim? – Reflections on the New Anthropology of Morality*, „Anthropology of This Century” 2, <http://aotc-press.com/articles/move-durkheim-reflections-anthropology-morality/> (22.11.2011).
- Zigon J.
2008 *Morality. An Anthropological Perspective*, Oxford: Berg.
2009 *Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life*, „Ethnos” 74: 2, s. 251-276.
2011 *Multiple Moralities. Discourses, Practices, and Breakdowns in Post-Soviet Russia*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religion in Contemporary Russia*. New York: Berghahn Press, s. 3-15.
- Zigon J., Throop C.J.
2014 *Moral Experience: Introduction*, „Ethos” 42: 1, s. 1-15.

Małgorzata Rajtar

AN ETHICAL TURN AND THE NEW ANTHROPOLOGY OF MORALITY

(Summary)

An inquiry into moral and ethical questions has been undertaken by anthropologists from the beginning of the discipline. Nonetheless, the lack of theoretical basis for conceptualizing ethics and morality was regularly regarded as a sign that the anthropology of morality was in the state of underdevelopment. The last decade or so witnessed an intensified interest of several anthropologists into theorizing ethical and moral issues within the discipline. This „movement” has been labelled an „ethical” or „moral turn”, or „the new anthropology of moralities”. The aim of this article is twofold. First, it analyzes the main theoretical approaches that emerged within recent years, i.e. anthropology of morality/moralities; anthropology of ethics; critical moral anthropology, and anthropology of evil. Second, it points at those social and cultural phenomena that have not yet received due attention from anthropologists of morality, such as politics, bioethics, and the immoral.

Key words: morality, ethics, evil, anthropology of morality, ethical turn

Małgorzata Rajtar
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
Adam Mickiewicz University
św. Marcin Street 78
61-809 Poznań, Poland
malraj@amu.edu.pl

FILIP WRÓBLEWSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

UWAGI O FETYSZYZACJI EMPATII JAKO KATEGORII POZNANIA ANTROPOLOGICZNEGO¹

We współczesnym świecie emocjonalna intuicja poniosła porażkę.

Cleverbot (Cieśliński 2011)

Empatia w polskiej antropologii

W antropologii polskiej ostatnimi laty zyskuje na znaczeniu refleksja etyczna, podająca w wątpliwość nie tylko dotychczasowy charakter pracy terenowej, lecz także służące jej uzasadnieniu przesłanki ontologiczne i metodologiczne. Wiąże się z tym poszukiwanie nowej wrażliwości (Kaniowska 2010a, 2010b), która dałaby asumpt możliwie partnerskiemu traktowaniu stron włączanych w proces badawczy. Postulaty odpowiedzialności (Kościańska 2004), egalitarności i współpracy (Pietrowiak 2011, 2013) czy empatycznego współczucia i więzi (Kafar 2007, 2010, 2011) jako zasad organizujących proces poznania antropologicznego, w przeważającej mierze zgłaszają przedstawiciele młodego pokole-

¹ Tekst niniejszy zawdzięcza wiele mojej lekturze *Zastanego światła* Clifforda Geertza oraz rozmowom i ożywionej korespondencji z dr Ingą Kuźmą, której pragnę podziękować za liczne inspiracje. Za uważną lekturę tekstu i konstruktywne uwagi dziękuję prof. Januszowi Barańskiemu, dr. Tarczycjuszowi Bulińskiemu oraz mgr. Łukaszowi Sochackiemu. Artykuł stanowi szkic koncepcyjny do projektu badawczego „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych” realizowanego w latach 2011-2013, finansowanego przez NCN (grant nr 2011/01/N/HS3/03273).

nia etnologów², usiłujący tym sposobem wypracować dogodny dla siebie model praktykowania dyscypliny (Wróblewski, Sochacki, Steblik, red., 2010; Pieńczak, Diakowska, red., 2012). Naturę owego poszukiwania trafnie oddaje konstatacja Konrada Górniego i Marcina Brockiego, wskazujących na podejmowane próby uwolnienia się „od więzów, jakie na badania empiryczne narzuciła krytyka postmodernistyczna” (Górny, Brocki 2010: 190). W kontekście obserwowanego „zwrotu do sedna”, Katarzyna Kaniowska dopowiada, iż jego konstytutywną cechą jest nie tyle definitywne zerwanie, ile próba połączenia „modernistycznego pojmowania naukowego działania z postmodernistycznym myśleniem o tym działaniu” (Kaniowska 2010a: 13).

Wskazane poszukiwania wiodą część osób ku postawom akcentującym rangę empatii, wczucia, osobistego zaangażowania, emocjonalnego współprzeżywania czy pełnego uczestnictwa w interakcjach międzyludzkich, jako wyznaczników autentyczności i głębi poznania antropologicznego. Ciekawy wyraz dają temu w praktyce badawczej członkowie Kolektywu Terenowego Tomasz Rakowski (Rakowski, red., 2013), Małgorzata Wosińska (2010) czy Kamil Pietrowiak. Znamienne, że choć Pietrowiak przyjmuje w terenie odmienne stanowisko od Marcina Kafara, to sposób praktykowania obu został utożsamiony i spotkał się z zarzutem nieumiejętności oddzielenia indywidualnego wymiaru doświadczenia od zawodowego (Songin 2011). Być może jest to jedna z poważniejszych bolączek opisywanego w artykule modelu uprawiania antropologii.

Zauważalny i wzmagający się prymat podejścia dialogicznego, postulowany przez poszczególnych badaczy w tej bądź innej postaci, obciążony jest jednak pewnymi inherentnymi wadami, składającymi się na swoistą, zapośredniczoną na poziomie językowym, mitopraktykę antropologiczną. Polega ona na fetyszyzacji czy pochopnie idealizującym traktowaniu empatii oraz relacji międzyludzkich jako kategorii kluczowych dla poznania antropologicznego, odznaczającego się lokowaniem swego kapitału strategicznego w „pozalogicznych elementach poznania” (Kaniowska 2010b: 19). Sprzyja to formowaniu zwartej sieci przekonaniań naznaczonych subiektywizmem, które poprzez operacjonalizację dostępnych antropologom narzędzi pojęciowych nie tylko zyskują na znaczeniu jako pożądane bądź pochwalane, lecz ponadto przekładają się na wykształcenie i legitymizację środowiskowej poprawności w obrębie dyskursu. Wzrastająca popularność prowadzi do stopniowej naturalizacji tego poglądu, co dodatkowo utrudnia zdolność rozróżnienia, które dokładnie aspekty empatii winny być poddane rygorom naukowego myślenia, a które pozostają powiązane z myśleniem potocznym.

² Na grupę tę składają się w zasadniczej części osoby, których edukacja akademicka przypadła na ostatnie piętnastolecie. Ze względu na rozmaite umiejscowienie teoretyczne jej przedstawicieli oraz brak spójnego programu, za czynnik pozwalający wyodrębnić istnienie tego prądu pokoleniowego uznaje postulatyczny sposób ujmowania badań terenowych jako istotnych dla poznania antropologicznego oraz odwoływanie się do różnorako rozumianego dialogu i empatii.

Innymi słowy, posługiwanie się kategorią dialogu³ (bo ta zdaje się stanowić ideowy zwornik omawianych stanowisk badawczych), a także jej pochodnymi, prócz ewidentnych zalet dla poznania antropologicznego, programowo uprzywilejowanego współczynnik humanistyczny, niesie ze sobą także niebezpieczeństwo w postaci łatwości rozprzężenia dyscypliny myślenia naukowego, godząc tym samym w zasadę intersubiektywnej sprawdzalności (patrz: Brocki 2011).

Daje się zatem zauważyć kilka tendencji wypaczających wyjściową postać omawianego pojęcia. Po pierwsze, jest to idealizacja dialogu polegająca na absolutyzacji tego sposobu traktowania drugiego człowieka jako zasadniczej czy najwartościowszej metody poznania. Po drugie, można mówić o idealizacji umiarkowanej, pozwalającej co prawda uznać istnienie innych perspektyw, a tym samym równoważnych metod komunikacji, ale z przekonaniem, że podejście dialogiczne byłoby lepsze. Przecenianie omawianego stanowiska ma nie tylko pośredni charakter, ale jest również stopniowalne. Za trzecią tendencję można uznać „instrumentalizację dialogu” (Brocki 2008: 146-159), rozumianą jako sprowadzenie go do roli narzędzia podnoszącego efektywność postępowania badawczego, a zatem traktowanie tej idei rozłącznie względem różnorodnych koncepcji filozoficznych (Baran, red., 1991; Buber 1992, 1993; Bukowski 1987)⁴. Ostatnią tendencję, będącą logiczną konsekwencją instrumentalizacji, stanowi przeciwstawne idealizacji cyniczne traktowanie dialogu. Podejście owo nie tyle zniekształca rozumienie omawianej idei, ile akcentuje płonność prób porozumienia międzyludzkiego czy międzykulturowego.

Powyższe wskazania wypada uznać za typologię możliwych odniesień do idei dialogu na skali od przeceniania po zupełne ignorowanie Innego. Każdorazowe odwołanie do kategorii dialogu czy spotkania jest obciążone ryzykiem absolutyzowania tych idei. Odniesienie do powyższych pojęć sugeruje podkreślanie wyjątkowości czy szczególności kontaktów międzyludzkich lub tylko pewnych ich aspektów. Przyjęte przeze mnie ujęcie stroni od ekskluzywizmu, propagując rozumienie dialogu jako postawy otwartej czy predyspozycji „ku” Innemu.

Omówione zniekształcenia pozwalają na wyodrębnienie ich pochodnych przyjmujących postać kilku metafor pojęciowych (Lakoff, Johnson 1988; Krzeszowski 1998) opisujących konceptualizacje: terenu, spotkania oraz relacji badacz – badany. Co zrozumiałe, metafory te pozwalają operacjonalizować doświadczanie świata poprzez artykulację dyskursu profesjonalnego. Ich zadaniem jest dostarczenie zestawu narzędzi kognitywnych umożliwiających „rozumienie

³ W językoznawstwie kognitywnym prezentacji zakresu pojęciowego leksemów służy zapis przy użyciu wersalików, odsyłając bezpośrednio do domeny pojęciowej. Na potrzeby niniejszego artykułu zamiast wersalików zastosowano rozstrzelenie.

⁴ Znamienne, iż Marcin Brocki referując recepcję kategorii dialogu na gruncie antropologii odnosi ją wyłącznie do inspiracji Bachtinowskich (Brocki 2008: 115-122), zaś dialogizm sytuuje wyłącznie w obrębie antropologii anglo-amerykańskiej (Brocki 2008: 123-145). Jest to możliwe wierna rekapitulacja zagranicznej dyskusji wokół tej kategorii, zastanawiające jest za to niemal zupełne zignorowanie kontekstu filozoficznego.

i doświadczenie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” (Lakoff, Johnson 1988: 27)⁵. Omawiane w tekście metafory pozwalają na odwzorowywanie doświadczenia poprzez pobieranie jego „struktury z jednej domeny pojęciowej, domeny źródłowej, i rzutowanie jej na strukturę domeny docelowej” (Evans 2009: 67). Nie chodzi zatem o refleksję nad skalą zmetaforyzowania języka współczesnej antropologii czy możliwością jego świadomego kształtowania (Kaniowska 2005), lecz o zewidencjonowanie metafor mogących organizować sposób myślenia na temat badań terenowych, ujmowanych za pomocą dialogu. Artykuł traktuje o szczególnym wymiarze kultury profesjonalnej antropologów, na który składają się rozbieżności między myśleniem o terenie a praktyką badawczą. Wyszczególnione metafory służą zaś uspołnieniu powstałego wyłomu. Przedmiotem zainteresowania nie są zabiegi tekstowe ani strategie pisarskie badaczy, ani analiza figur, ale fenomen myślenia o wykonywanej pracy odnoszony do samej praktyki. Wybór perspektywy kognitywnej wydaje się najodpowiedniejszy do badania mentalnego aspektu kultury.

Użytkowy charakter metafor pojęciowych zbliżony jest do dziesięciu kłamstw etnografii wyrażających przekonania antropologów na temat własnych przymiotów i umiejętności technicznych (Fine 2010), czy retorycznych mistyfikacji piśmiennictwa antropologicznego (Mokrzan 2010). Jest być może tak, iż część odniesień do kategorii dialogu (stosowanej zamiennie z pojęciami: spotkanie, relacja), pozwala podkreślić emocjonalny bądź etyczny aspekt kontaktu etnograficznego, czym przyczynia się do zatarcia różnicy między potocznym a naukowym rozumieniem wspomnianego pojęcia. W dalszej kolejności wpływa to na upatrywanie w bezpośrednim kontakcie przewagi nad innymi metodami, względnie technikami prowadzenia badań.

Formułowane uwagi odnoszą się przede wszystkim do wypowiedzi i języka, a przez to sposobu myślenia młodego pokolenia polskich etnologów. Nie jest jednak tak, by było ono odosobnione w posługiwaniu się metaforami pojęciowymi od starszych pokoleń. Różnica może mieć co najwyżej charakter skalarny i tematyczny, inaczej ustanawiając powiązania między domenami źródłowymi a docelowymi, co jest związane ze zmieniającymi się w czasie sposobami rozumienia i prowadzenia badań oraz zadań stawianych antropologii. Toteż, o ile można minimalizować posługiwanie się metaforami jako środkami stylistycznymi, o tyle użycie metafor pojęciowych jako narzędzi kognitywnych jest nieuniknione. Ponadto, wyszczególnione i rozpoznane, pozwalają one precyzyjnie wskazywać zależności rygorów myślenia naukowego od myślenia potocznego (Hołówka 1986; Geertz 2005).

W trakcie badań terenowych prowadzonych w latach 2010-2014 sporządziłem znaczną liczbę notatek terenowych, zapisałem trzy dzienniki badawcze oraz

⁵ W artykule pomijam krytykę i rewizję koncepcji metafory, znaczenia i umysłu formułowanych przez George’a Lakoffa (Pawelec 2005, 2006).

przeprowadziłem wywiady z ponad setką polskich etnologów należących do różnych pokoleń, z całego kraju. W próbie tej znaleźli się zarówno pracownicy naukowcy uniwersytetów i jednostek badawczych, jak i osoby zatrudnione w muzeach, skansenach bądź trzecim sektorze. Zaś na materiał empiryczny wykorzystany w pracy, oprócz przekonań i postulatów wyrażonych w publikacjach osób przynależących do omawianego w artykule pokolenia bądź starszych autorów odwołujących się do kategorii dialogu, składają się wypowiedzi zasłyszane podczas konferencji naukowych i koleżeńskich konwersacji (zapisane w notatkach terenowych) oraz fragmenty około trzydziestu niepublikowanych tekstów otrzymanych do wglądu⁶, których autorzy w zdecydowanej większości byli wówczas doktorantami lub studentami. Większość cytowanych wypowiedzi ma rutynowy charakter, o sporej powszechności występowania w żargonie profesjonalnym. Celem analizy jest wskazanie generalnych prawidłowości (ujmowanych w tekście pod postacią metafor), poprzez wyodrębnienie z materiału powtarzalnych wzorów.

Obierając ideę dialogu za domenę źródłową, można wyznaczyć w pracy terenowej etnologów trzy zespoły metafor, wykorzystujących odpowiednio służebność postaw (subdomena: teren, kontakt), dyspozycji (subdomena: badacz) oraz relacji (subdomena: spotkanie).

Subdomena: teren, kontakt

Teren to własność. Metafora ta zasadza się na naturalizowanym przez język potoczny posługiwaniu się zaimkiem dzierżawczym „mój” na określenie czy to relacji (międzyludzkiej), czy (prawa) własności między wypowiadającym a określanym. Zdolność do pojęciowego przemieszczania punktu ciężkości z relacji na własność i na odwrót, zdradza ciekawą komplikację semantyczną, mającą oddźwięk także w praktyce badawczej. Daje to możliwość mówienia o „moich badanych” bądź „naszych badanych” („mój informator”, „moja respondentka”) w jednym lub drugim znaczeniu, a niekiedy w obu równocześnie. Konstrukcja ta sprawia wrażenie, że proces badania jest poddany na każdym etapie ścisłej kontroli. To także sposób utrzymywania przekonania co do własnego znaczenia, zdolności wywierania wpływu na innych, a wreszcie siły tego oddziaływania. Użycie zaimka dzierżawczego jest tu nie bez znaczenia, ponieważ sugeruje, iż badacz jest w stanie zachować władzę nad własną podmiotowością, a utrzymując jej integralność niejako automatycznie upodrzędnia Innych jako sobie (pod)danych. Podejście posesyjne nie tylko utwierdza mniemanie o odrębności i sprawczości badacza, lecz także pomaga w utrzymaniu integralności przyjmowanej przez niego roli. Pozwala to na skonstruowanie mentalnej linii demarkacyjnej

⁶ Wypowiedzi podawane w cytatach bez odesłań do źródeł pochodzą z tak zebranego materiału.

„wobec” Innych (czego dowodzi kolejna metafora: kontakt to próba sił). W sytuacji głębokiego napięcia wewnętrznego, badacz – traktujący niezwykle osobiście nawiązaną relację – bywa powodowany szczerym zobowiązaniem, przez co mówi dużo o sobie, odsłania się: „moi rozmówcy opowiadali mi na tyle intymne fragmenty swojego życia, że zapytana o moją prywatność nie byłam w stanie nie odpowiedzieć”.

Dostrzegalny naddatek w postaci parokrotnego powtórzenia zaimka wyraża destabilizację wyobrażeń oraz mentalnych przyzwyczajęń badacza do własnej „przeźroczystości” czy „neutralności”, co znamionuje próbę pomyślnego rozwiązania sytuacji kryzysowej (napięcia wynikającego z zamiany ról), tak by zachowane zostało dotychczasowe, profesjonalne *status quo*. Kierując się sugestiami Ronalda Langackera (2005: 5, 25-31, 51-55, 63-64), można uznać, że taki sposób konstruowania układu oglądu⁷ oddaje egocentryczne, to jest silnie zsubiektyfikowane, pojmowanie relacji międzyludzkich, przy czym wypowiadający jest zajęty przede wszystkim własną osobą (pragnie chronić swoją „prywatność”, jednocześnie czując konieczność udzielenia odpowiedzi). Inny pozostaje na marginesie zainteresowania.

Właściwe relacjom antropologicznym posługiwanie się zwrotem „moi rozmówcy” zamiast prostszego: „rozmówcy”, pokazuje afekt badaczy względem anektowanego przez siebie („swojego”) terenu. To także niewyrażane wprost uroszczenie, że ma się prawo traktować dostęp do napotykaných ludzi na zasadzie wyłączności. Częściowo za taką konceptualizację odpowiada wysoka konkurencyjność świata nauki łączona z prymatem innowacyjności. Ten ambiwalentny sposób podejścia do interlokutorów⁸ przypomina o kolonialnych korzeniach antropologii. Właśnie za ich przyczyną badacze nie są w stanie wyobrazić sobie, by „ich” badani nie stanowili (choćby symbolicznie) czyjejś własności, by choćby na chwilę nie podlegali tak porządkowi, jak emisariuszom świata nauki. To ciekawość powołuje „ich” (badanych) do istnienia na kartach relacji antropologicznych. Zawłaszczanie to dokonywane jest nie tylko na rzecz badacza, ale również środowiska (grupy zawodowej, kręgu kulturowego), które ów reprezentuje. Istotą tak zrekonstruowanej metafory, podobnie jak pozostałych, jest szczególny automatyzm przyjmowania i posługiwania się nią.

Kontakt to próba sił. Metafora ta pozostaje w ścisłym związku z uprzednio omówioną. Gdy mowa o „mojej prywatności”, jak to miało miejsce w przywołanym przykładzie, czy też „o moim życiu prywatnym”, nie może ujść uwagi dysjunktywne założenie podziału rzeczywistości na opozycyjne wymiary: moje – twoje, prywatne – publiczne. Według tego wyobrażenia kontakty w terenie winna cechować nieprzechodność i nieprzenikliwość światów przeżywaných. Kluczo-

⁷ W językoznawstwie kognitywnym „układ oglądu” to relacja między obserwatorem a przedmiotem obserwowanym.

⁸ Przykłady płynnego przechodzenia między poszczególnymi sposobami artykułowania relacji można znaleźć w tekstach: Bielenin-Lenczowska 2011; Bloch 2011; Kurcz 2011; Stanisław 2011.

we dla badacza jest zachowanie integralności i poczucia autonomii, co przekłada się na antagonistyczną konceptualizację motywacji i dążeń poszczególnych stron relacji. Skutkuje to przekonaniem o wyraźnym rozdziale, opartym na nieredukowalnej różnicy dopraszającej się antropologicznego przekładu. Ponadto metafora ta opisuje przeżywany konflikt wewnętrzny, narastający wraz z konfrontacją zadanej do realizacji roli badacza z (nie)chęcią do angażowania się w relacje z innymi ludźmi. Będzie to zatem wariacja na temat typowy dla kręgu kultury euroamerykańskiej uprzywilejowującej perspektywę indywidualistyczną, z właściwą jej obsesją „bycia sobą” (Furedi 2008). Jako element formacji i treningu zawodowego wskazana metafora służy oswojeniu badacza z koniecznością zachowania „czegoś dla siebie” na wypadek porażki czy zniechęcającego braku współpracy. Jest także swego rodzaju dyskursywnym bezpiecznikiem pozwalającym utrzymać zainteresowanie agenta (badacza) w obrębie pola praktyki. Z jednej strony, metafora ta uśmierza subiektywnie odczuwany konflikt (między „mną” a „nimi”), a z drugiej, stanowi rodzaj narzędzia dyscyplinującego (daje poczucie oparcia płynące z myśli, iż „inni byli w podobnej sytuacji”, czym redukuje ryzyko rezygnacji).

Kontakt to transakcja. Zachodzące w ostatnich dwóch stuleciach gwałtowne przemiany gospodarcze i polityczne nie pozostały bez wpływu na model nauki oraz strategie jego legitymizowania. Przekładają się także na sferę wartości społecznych, odciskając piętno choćby na sposobie rozumienia funkcji czy zadań wiedzy, od której oczekuje się, by miała wartość użytkową (Lyotard 1997; Waters 2009). Konsekwencją powszechnego prymatu perspektywy utylitarnej jest być może dla antropologów merkantylny sposób konceptualizacji kontaktów, pozwalający myśleć o nich w kategoriach ekonomicznych: wymierności, efektywności, rentowności. Wiąże się to z opłacaniem rozmówców bądź postulowaniem konieczności zapewnienia im „godziwej rekompensaty za informacje”, która to „godziwość” jest najczęściej obliczana podług kulturowej miary badacza.

Rzecz jasna metafora ta nie jest wskazywana wprost w dyskursie antropologicznym, za to często przybiera postać zasady filozoficznej czy zdroworozsądkowej reguły: „każdy wyniesie z badań terenowych w dużym stopniu to, co sam wniósł” (Evans-Pritchard 2008: 216). Nade wszystko pojawia się ona pod dwiema postaciami, raz jako *dar*, innym razem jako *inwestycja* (rzadziej jako *przekupstwo*). Jakkolwiek rozłożyć akcenty, samo jej funkcjonowanie na poziomie oczywistości popartej prerogatywą skuteczności pokazuje, że oko etnologa jest także okiem wprawnego ekonomisty – „w zamian za” (Stanisz 2011: 192). Kontakt okazuje się transakcją związaną, tak jak w sprawozdaniu Dariusza Czai z badań poświęconych współczesnej duchowości, gdzie

część dyskutantów w praktyce zastosowała się do pewnej średniowiecznej zasady, mówiącej o tym, iż *dar* wymaga odwzajemnienia: *do ut des* – daję, byś i ty dał. Bardzo duża część ludzi mówiła tak: „Słuchaj, ja ci coś powiem o tej duszy, ale ty

mi też powiesz. Ale nie to, co się obiektywnie sądzi i myśli o duszy, tylko ty mi powiesz, jak to u ciebie jest z duszą”. (...) Coś za coś! Nie jest tak, że jeden odpytuje drugiego, ale obydwie osoby dzielą się ze sobą swoimi przemyśleniami, są partnerami w rozmowie (Uliasz 2009: 6).

Różnie położony punkt ciężkości zmieniał będzie perspektywę, przesuując ją z intencjonalnego, wykalkulowanego (żeby nie powiedzieć: wyrachowanego) działania, ku ideowo motywowanemu pragnieniu porozumienia nakierowanego na dobro Innego, odpowiadającego realizacji reguły wzajemności. Właśnie ono potrafi sprawić, że rozmówca „otworzy się” i „obdaruje” antropologa opowieścią (Kafar 2004: 89).

Wydaje się, iż podejście dialogiczne nacechowane szlachetnością intencji, głoszące postulat empatycznego zestrojenia, ma niewiele lub zgoła nie ma nic wspólnego z rozumieniem relacji terenowych jako wymiany. Podporządkowanie relacji wyobrażeniu o szlachetności czy przyjacielskości (Fine 2010: 89-92; Nowicka 2005) motywujących poszczególne strony jest wyrazem naiwnego przekonania co do kierujących nimi mechanizmów. Ta idealizacja dialogu przyjmująca postać metafory: spotkanie to przymierze, pozwala łatwo zapomnieć o pierwotnej przyczynie, jaka wiodła do nawiązania kontaktu, a było nią przecież konkretne zadanie naukowe. Spotykana jest też instrumentalizacja pod postacią kategorycznego tłumaczenia osób zajmujących się badaniami rynkowymi: „to tylko transakcja” albo: „skoro płacę, to wymagam”, która sprowadza rozmówców do roli przedmiotów, z którymi można się obchodzić jakkolwiek⁹.

Reasumując, opisywanie kontaktów terenowych przez odniesienie do inwestowania bądź dzielenia się (także: składania daru obecności, daru z siebie), odsyła do źródłowo wspólnego przeświadczenia przesądzającego o transakcyjnym charakterze tych relacji.

Subdomena: badacz

Badacz to znawca. Metafora ta opiera się na przesądzeniach co do umiejętnego i łatwego komunikowania się oraz opanowania przez badacza technik interpersonalnych, co winno gwarantować skuteczność. Taki sposób myślenia o sobie prezentują antropolodzy mówiąc, iż „są osłuchani” w terenie, „odczytują kogoś” (ewidentna konsekwencja traktowania zjawisk kultury jak tekstu – zob. Kaniowska 2006: 28), „wprawili się”, „weszli w cudzy świat”, „zaan-

⁹ Antropolodzy mówią o tym jak o wyciskaniu cytryn i pomarańczy – do ostatniej kropelki, wyjąć i wyrzucić: „wycisnę coś jeszcze”, „wyduszę to z niego”, „chciałbym lepiej wyciągać informacje”. Nie stronią także przed sformułowaniami podkreślającymi ich determinację czy umiejętności warsztatowe, stąd mowa o „wywoływaniu”, „wyłuskiwaniu” i „wyławianiu”, „otwieraniu”, o „wydobyciu urobku” czy „odsysaniu z opowieści”.

gażowali się w temat”. Wreszcie, antropolog to ktoś taki, kto nauczył się „jak to jest być” Innym. Sformułowania te obrazują przekonanie o zdolności niezawodnego nabywania wiedzy, przy zachowaniu jej profesjonalnego charakteru. Ponadto dochodzi tu do głosu długofalowa strategia konstruowania autorytetu w oparciu o nagromadzony, zewidencjonowany i udokumentowany bagaż doświadczeń terenowych, które jak żadne inne uprawniają do posługiwania się mianem specjalisty. Takie ujęcie zakłada również niezbywalność i ekskluzywność tej wiedzy, co sugeruje szczególne przygotowanie bądź wyjątkową wrażliwość antropologa, umożliwiającą czy ułatwiającą tę drogę poznania. Bycie znawcą opiera się zatem na szczególnego rodzaju predyspozycjach, rzekomo niedostępnych przedstawicielom innych dyscyplin. Jest to zakamulowany sposób podtrzymywania spójności określonej grupy interesu poprzez poczucie jej odrębności.

Przeświadczenie, iż można się stać Innym (podsycane przypadkami włączenia badacza do grona „swoich”) doczekało się krytycznej oceny, jako podszywanie się (*going native*; Walczak 2009: 29-32, 41). Kondensacja tej postawy jest dwuwektorowa: zachodzi poprzez mimikrę bądź przez poczucie przynależności pozbawione prawomocnego przysposobienia czy akceptacji (u B. Walczaka: „adopcja kulturowa”). Piśmiennictwo antropologiczne zna wiele przypadków piętnowania pochopności takiego podejścia, wskazując na „podwójne zmarginalizowanie” badacza jako mediatora usytuowanego pomiędzy bezpośrednio nieprzechodnymi światami. Uroszczenia tego nigdy nie zdołano wyrugować, jest ono elementem kultury profesjonalnej antropologów, toteż nie powinna dziwić ani żywotność, ani postać opisanej metafory. Znamienne, iż zastrzeżenia o braku prawomocności figury znawstwa nie wadzą odwoływaniu się do niej. Kategorycznemu „nie można naprawdę stać się” (Evans-Pritchard 2008: 218) Innym towarzyszy opatrzone cudzysłowem opowieść o badaczach, którym się to jednak udało, którzy mimochodem „zostali przemienieni”, a nawet „bez swojej wiedzy «zostają tubylcami»” (Evans-Pritchard 2008: 220).

Badacz to winny. Metafora ta pozornie tylko przeciwstawia się dotychczas prezentowanym, w istocie jest ich uzupełnieniem pomagającym zagospodarować niepożądaną obecność badacza, traktowaną jako ingerencja. Ewentualne wątpliwości towarzyszące naruszeniu miru wizytowanego świata zostają przesunięte na chwilę jego opuszczania. „Niewinny antropolog” wkraczając w nieznaną sobie teren nie będzie odczuwać zakłopotania własną postawą. Musi ona budzić lekki niepokój, lęk nawet, ale podszyty euforią i ciekawością, zdolnymi zdominować pierwsze odczucia i emocje. Miejsce na winę antropologia znajduje gdzie indziej, sytuując ją w chwili, gdy badania dobiegają końca, to znaczy gdy wygasa bezpośrednia fizyczna obecność antropologa w terenie. Po powrocie wraz z refleksją przychodzi „kac etnograficzny” (Barley 1997: 211). Badacz jawi się sobie jako żałosny błazen „bezkrytycznie wdzięczny losowi” (Barley 1997: 211) za możliwość powrotu. Jednak nie wszystkich wrócił, gdzieś

się po drodze zapodział – wiąże go wina. Prócz ulgi, długo jeszcze czuć się będzie niekomfortowo, wręcz podle, gdyż był tam, by przede wszystkim pozyskać określoną wiedzę, natomiast „opuszcza teren, pozostawiając w nim ludzi”. Ciężką nad nim zawiązane relacje, odpowiedzialność „za” i „wobec” ludzi, których być może już nigdy nie spotka. To, co było, już się nie powtórzy – przychodzi nostalgia. To on pozostawia, on „zrywa”¹⁰, więc wina leży po jego stronie.

Przyjęcie jej służy przeżyciu *katharsis* – to jeszcze jeden ciężar, jaki musi na siebie wziąć badacz jako łotr i grabieżca, który – jak sugeruje ta metafora – naruszył zażyłość zaciągając niedający się spłacić dług wdzięczności (Bloch 2011: 214). Z czasem zacierają się ślady, przychodzi niepamięć, a za nią ulga. Wyobrażenie owo ma jeszcze jedną konsekwencję, prowadzi do postrzegania interlokutorów jako biernej, bezwolnej masy, przypisując inicjatywę działania badaczowi (Bloch 2011: 217), czym potęguje poczucie w in y. Wypada, by badacz doświadczał poczucia straty względem zaanektowanych – „swoich” – rozmówców. Zaraz potem następuje hossa publikacji.

Badacz to zobowiązany. Wskazana figura jest logiczną konsekwencją poprzednich, a przy tym wiąże się tak z zadośćuczynieniem, jak szeregiem konkretnych powinności dyktowanych dobrem Innego, rozumianym podług prawideł kultury badacza bądź norm etycznych, czy wężej – etosu reprezentowanego środowiska naukowego. Przekłada się to na przekonanie „o konieczności empatycznego wczuwania się w położenie swojego rozmówcy”, tak by poznanie było kompletne, dające pełny obraz świata badanych, ich przeżyć, myśli, działań i wartości. Stąd:

chęć uzyskania informacji i nawiązania wzajemności powoduje, iż etnolog powinien być otwarty na dialog, na wysłuchanie opowieści drugiego człowieka. Charakter spotkania w *terenie* powoduje, że często w krótkim czasie badacz poprzez rozmowę staje się bliski gospodarzowi, przez co często dzieli się także swoim życiem (tekst niepublikowany, zaznaczenie za oryginałem).

Takie przeświadczenie podkreśla znaczenie spotkania dla poznania antropologicznego, wskazując wspólną obu stronom kondycję. W przypadku badacza popartą stosownym treningiem – ową gotowością. Naczelne przekonanie o zachowaniu „naturalności” oraz „oparci na zaufaniu” sposobów pozyskiwania informacji powoduje konieczność budowania względnie spójnej reprezentacji zastanego systemu wiedzy, wyobrażeń i praktyk, tak by dało się je włączyć do systemu wiedzy kultury uprawniającej rzeczoną penetrację. Wzajemność przy-

¹⁰ Kieruje się tutaj trafną intuicją Ingi Kuźmy, zwracającej uwagę na wymiar przemocy symbolicznej zawartej w kontaktach badawczych (rozmowa przeprowadzona 18.06.2011).

mowana jest jako niepożądana ewentalność (na co wskazuje sposób użycia partykuły „także” w przytoczonej wypowiedzi).

Warto zastanowić się, jakie przesłanki przemawiają za popularnością podejścia empatycznego, a co za tym idzie – również emocjonalnego charakteru poznania antropologicznego. Upraszczając, na poziomie deklaratywnym przypisać można wskazaną tendencję wzrostowi refleksji etycznej, która zyskała na znaczeniu wraz z upadkiem pozytywistycznego modelu uprawiania antropologii. Dostrzeżenie skali ideologicznego, politycznego i kulturowego uwikłania stosowanych procedur doprowadziło do sytuacji opisywanej mianem „zwrotu etycznego”, to jest takiego przeorientowania perspektywy antropologicznej, by uwzględniała ona zagadnienia dotychczas tabuizowane w oficjalnym dyskursie akademickim (Baer 2006: 72-74). W szerszej perspektywie było to spowodowane przewartościowaniem porządku kolonialnego oraz podważeniem dominacji krajów Zachodu nad pozostałymi (Lubaś 2011: 36-38). Antropologia, tak jak działania etnografa, a także on sam, już na zawsze utraciły przezroczystość. Owo zerwanie ściśle wiąże się z omówioną uprzednio metaforą winy.

Dyskredytacja paradygmatu zapewniającego utrzymanie istnienia dyscypliny oraz jej względnej stabilności w dynamicznie zmieniającym się środowisku nauk społecznych, wymusiła poszukiwanie nowego dla niej uzasadnienia. Po zakwestionowaniu stosowanych dotąd metod i procedur, szanse zaczęto upatrywać w empatii i emocjach jako umożliwiających lepszy dostęp do badanych ludzi. Wraz ze zmianą podejścia do empatii jako narzędzia poznania antropologicznego, proporcjonalnie zmieniała się refleksja etyczna. Owo przyjmowane intuicyjnie przeświadczenie przesądziło o poszukiwaniu zgoła innej, a być może uniwersalnej drogi porozumienia, rodząc tym samym nowe z o b o w i ą z a n i a względem rozmówców. Znakomicie ujmuje to sformułowanie Edwarda Evans-Pritcharda, którego zdaniem „antropolog współodczuwa z ludźmi, o których pisze” (Evans-Pritchard 2008: 229). Powyższy pogląd towarzyszy dyscyplinie od jej zarania, zmieniając tylko swoje natężenie, bowiem głosząc nadrzędność moralnego uposażenia, podkreślając konieczność ścisłego respektowania etycznych prawideł, daje się do zrozumienia, iż inna postawa nie licuje z powinnościami prawego antropologa (Fine 2010: 93-95). To nieco misyjne wyobrażenie osłania takie bolączki, jak nieumiejętność czy niemożność sprostania rygorowi procedur badawczych, słabość lub brak dostatecznego opanowania warsztatu. Gdy nie staje doświadczenia i umiejętności, odium składa się na barki Innego, bowiem kontakty „mają być” – jakie będą, zależy od niego. Podejście owo tłumaczy również mniemanie, że „to rozmówcy chcą, żebyśmy ich rozumieli”. Etnografowi nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko spełnić to życzenie. Jest ono dogodnym pretekstem pozwalającym tłumaczyć rolę karnego emisariusza antropologii. Dodatkowo wiążą się z tym korzyści, jakie badacz przewiduje odnieść – to one przekładają się na coś w rodzaju zaciąganego długu czy wdzięczności, jaką winien żywić.

Subdomena: spotkanie

Spotkanie to sytuacja. Wypada najpierw zająć się wielokrotnie przywoływanym pojęciem spotkania, bowiem ma ono kluczową rolę dla zrozumienia niuansów redefinicji terminologii służącej fachowemu opisowi oraz konceptualizacji badań terenowych. Mówienie o spotkaniu ułatwia odróżnienie, prezentację odmiennej perspektywy oraz nowego podejścia do badań. Dość dobrze streszczają to słowa Moniki Baer:

moje doświadczenia spotkania etnograficznego skłaniają ku tezie, że szeroko rozumiana praktyka terenowa (niemniej inna niż model praktyk studenckich dominujący w wielu polskich ośrodkach akademickich) jest jednym z najprostszych sposobów (choć oczywiście wcale nie jedynym) rozwijania owej wielostronnej wrażliwości poznawczej, której często w polskiej antropologii brakuje (Baer 2005: 6-7).

Spotkanie nie jest zatem równoważne praktyce terenowej, spotkanie – jak zdają się sugerować użytkownicy tego terminu – wykracza daleko poza ramy tradycyjnego badania, to suma nieekwiwalentnych czynników wrażliwości i otwartego nastawienia względem Innego, ujmowanych jako ważniejsze aniżeli przebyty trening. Przy czym pierwsze – predyspozycje – umykają waloryzacji, natomiast wtóre – nabyte umiejętności – podlegają zarówno gradacji, jak ewaluacji.

Urasta zatem „spotkanie”, w miejsce zgrzebnego „wywiadu” czy równie prozaicznej „rozmowy” (choć i tę się toleruje), do rangi zasadniczego problemu antropologii (Brocki 2004: 181), ściśle uzależnia się od niego jakość poznania. Sceptyk byłby gotów utrzymywać, że jest to tylko językowa kosmetyka, jednak dokonany podział zgoła odmiennie rozkłada akcenty specyfikujące składowe doświadczenia, podkreślając ludzki wymiar całego procesu. Należy podkreślić deklarowane tutaj zerwanie rutynowego charakteru postępowania i toku podejmowanych czynności. Być może przekształcenie dyskursu antropologicznego, uwydatniające walory egzystencjalne i indywidualne procesu poznania, służy wpisaniu międzyludzkich kontaktów w strukturę heroicznej figury bycia etnografem, tym samym podbudowując patos i wzniosłość sytuacji postrzeganej jako przeciwność, jako coś, z czym trzeba się zmierzyć.

Prezentowane podejście wpisuje się w o wiele szerszą tendencję „silnego pragnienia powrotu do pierwotnej obecności” (Brocki 2008: 115). To również wyraz głębokiego wyczerpania stanem nierównowagi i drwiącego zdystansowania, owocującego potrzebą odnowienia żarliwości (Zagajewski 2003: 11-28, 63-67; Hessel 2011), wbrew oceniającym taką postawę opiniom. Ponadto, nie pozostaje bez znaczenia przekształcenie paradygmatycznego fundamentu działalności antropologicznej, polegające na przesunięciu środka ciężkości z obserwacji na

słuchanie (Brocki 2008: 124, 126-127). Pierwsze zakłada dystans, wtóre, znosząc go sprowadza na badacza kłopot polegający na konieczności balansowania pomiędzy poufałością a profesjonalizmem, serdecznością a czujnością. Co ważne, ostatecznie zostaje zdjęty pozór neutralnego spektatora, jakim mógł się dotąd badacz zasłaniać. Wreszcie, jak za Michaiłem Bachtinem przypomina Marcin Brocki, „poznanie dialogowe jest spotkaniem” (Brocki 2008: 140). Stwierdzenie owo ze zdwojoną siłą wskazuje, iż poznanie w antropologii ma zawsze charakter ściśle osobowy, tym samym pozostaje uwikłane w świat ludzkich spraw – nigdy nie jest „niewinne”. Cóż zatem badacze dają do zrozumienia, mówiąc o „sytuacji spotkania”, „sytuacji rozmowy”, „sytuacji badania”, względnie „sytuacji wywiadu” czy „spotkaniu etnograficznym”? Cóż się takiego stało, że podstawowe pojęcia etnograficzne opatrywane są innymi nazwami, tak by uwydatnione zostało właściwe znaczenie – jaki pogląd o tym rozstrzyga?

Uzus językowy wskazuje na co najmniej dwa aspekty semantyczne struktury powyżej przytoczonej kolokacji. Pierwszym jest parametr personalny mający oddawać, jak to zostało pokazane na przykładzie spotkania, unikatowość czy wyjątkowość zawiązującej się przypadkowo relacji międzyludzkiej. Dla antropologa taki sposób pojmowania i przedstawiania własnej pracy, funkcjonujący na zasadzie autostereotypu (jak też skrzętnie kreowanego wizerunku na użytek postronnych odbiorców), będzie deklaracją, iż kierowały nim dobre chęci, wola zrozumienia, otwartość, pragnienie pełnego, prawdziwego poznania oraz porozumienia z Innym. To nieuświadomione silne przekonanie o tym, jak być powinno, a zatem deklaracja aksjologiczna, wskazuje na normatywny wymiar wyobrażenia. Sąd tego rodzaju pełni jeszcze jedną rolę, przydając się jako narzędzie perswazyjnego tłumaczenia, że działania podejmowane jako dialog są w istocie nim i tylko nim – są dialogiem. Takie użycie służy zamaskowaniu odczucia instrumentalnego charakteru podejmowanej pracy, a dalej, poprzez zatajenie czy wyparcie, dopomaga dalszemu podtrzymaniu autostereotypu.

Drugi aspekt – przestrzenno-procesualny, odsyła do źródłosłowu lokującego aktorów społecznych, interakcje, zespół okoliczności, w sieci odniesień czasoprzestrzennych. Skoro wskazane uprzednio przykłady odpowiadają strukturze: „być/znaleźć się w sytuacji”, to wiadomo, że zachodzi dynamiczna zależność między wszystkimi wyodrębnionymi zmiennymi (trwa, bądź została zakończona, składając się na określony stan, czym wzmacnia wydzźwięk parametru personalnego). Struktura ta służy wiernemu oddaniu skali doświadczenia. Zatem omawiana metafora miałaby za zadanie pokazywać miejsce wspólne, to jest coś, co się przytrafia, coś z czym trzeba sobie poradzić. Owo położenie, być może szczególnie, jeśli idzie o badacza (sytuujące go na granicy światów lub zgola wyrzucające poza ich obręb) jest przezeń podzielane z napotykanymi osobami. Wobec czego mówienie o sytuacji suponuje istnienie wspólnoty losu osobnych podmiotów niejako razem wrzuconych w nią, to znaczy bezradnych wobec zewnętrznych czynników, ale za to obdarzonych sprawczością, właściwymi sobie motywacjami

oraz strategiami działania. Spotkanie okazuje się żmudnym procesem porozumiewania, próbą sił uruchamiającą

utajenie funkcjonujący stereotyp łączony z myśleniem o antropologii, a mianowicie tendencję myślową, której artykulację oddaje – lepiej niż polski przekład tego wyrażenia – angielskie „ethnographer as a hero” (Kaniowska 1995: 287).

Spotkanie to zadanie. To metafora opierająca się na przekonaniu, iż po nawiązaniu kontaktu antropologicznego jego osobliwość rodzi szczególnego rodzaju konsekwencje, a co za tym idzie, również powinności. Tak oto

dIALOG jest możliwy tylko podczas spotkania dwóch osób, chcących wyjść sobie naprzeciw i świadomych swoich odmienności. Wtedy przestaje on być „antropologiczną ironią” i grą interesów, otwierając drogę tym najgłębszym relacjom międzyludzkim.

Co utwierdza w przekonaniu, że podstawą tych relacji jest każdorazowo

obopólna chęć porozumienia. Głównym motywem było więc budowanie relacji z drugim człowiekiem, z którym ponad naszą odrębnością stawaliśmy się sobie bliżsi, i w tej relacji zrozumienie naszej wzajemnej Obcości.

Przekonanie powyższe ujawnia swoistą skłonność antropologów do projektowania motywacji partnera według własnych o nim wyobrażeń. Badacz staje wobec wyzwania i zobowiązania zrozumienia Innego, uznawanych za warunek *sine qua non* prowadzonych poszukiwań. Wiąże się to ściśle z odsunięciem pozytywistycznych uroszczeń wyjaśniania na rzecz perspektywy hermeneutycznej preferującej współczujące rozumienie. Można widzieć tu realizację szczerzej i świadomej potrzeby pełnego współuczestnictwa w badanej kulturze, bowiem – zdaniem Pawła Schmidta – „antropolog nie tyle stara się wyjaśnić, ile zrozumieć, tak nie wyjaśnia działań człowieka, ale człowieka rozumie” (Schmidt 2009: 44, por. Schmidt 2011). Prezentowane podejście jest ideowo chwalebne. Jednak pewne jego młodzieńcze adaptacje podczas badań zawierają błąd utożsamienia porządku emocjonalnego, ściśle przesiąkniętego myśleniem potocznym, z prawidłami dyskursu naukowego. Zatem można sobie na nie pozwolić pod warunkiem, jak w przypadku Schmidta, posiadania wieloletniego doświadczenia i wyrobienia badawczego.

Metafora zadania konstruuje złożony system uwarunkowań kontaktów między uczestnikami spotkania, czyniąc zasadą „obopólną” wolę – wzajemność. Taki sposób myślenia na temat pracy etnografa okazuje się czynionym z góry założeniem. Badacz tłumaczy nim potrzebę unaukowania partykularnych i potocznych kategorii odnoszących do doświadczenia i świata przeżywanego Innymi. Dokonując zamiany kategorii, podporządkowuje je dominującemu i dys-

cyplinującemu go dyskursowi. Uściślając: jego „być” profesjonalne, to być bezustannie w roli i dla roli. Powinność empatii i wrażliwości na różnorodność spraw ludzkich okazuje się tyleż zadaniem agenta, co swoistą strategią adaptacji do zaistniałych warunków. Toteż dochodzi do fuzji kulturowo bądź społecznie preferowanych postaw oraz oczekiwań płynących z zasad funkcjonowania w ramach określonej dyscypliny naukowej, które zostają badaczowi zadane. Owo zainteresowanie, zinternalizowane jako etyczna powinność, to w znacznej mierze próba uładzenia konfliktu ról – „schizofrenicznego” położenia obarczającego szczególną odpowiedzialnością badacza – która, przez tryb warunkowy zakładanej wzajemności, zdejmuje z niego brzemię odpowiedzialności. Zainteresowanie Innym zostaje podporządkowane normatywnemu wymiarowi wytycznych. Przeświadczenie o wzajemności intencji maskuje obecność tej konstrukcji myślowej, odwołując się do „prawdziwych” przyczyn prowadzenia badań. Tak umiejscowione „bezinteresowne” zainteresowanie jest pochodną prowadzonej działalności naukowej (ujmowanej paradygmatycznie), polegającej na wdrażaniu konkretnych procedur i metod, wynikających – o czym się najchętniej zapomina, lub pomija – z planu (to znaczy celowego i zracjonalizowanego ciągu czynności rozłożonych w czasie).

Uprzywilejowanie perspektywy empatycznej albo też budowanie refleksji opartej na przesłankach tego rodzaju wypada odczytywać jako dyskursywną strategię racjonalizacji antropologii wprowadzaną przez część jej młodych adeptów. To rodzaj higieny intelektualnej, pozwalającej zachować pozór niesprzeczności motywacji i działań. Czynienie z niej immanentnego etapu dociekania naukowego służy nie tylko rehabilitacji „pozalogicznych elementów poznania”, ale w równej mierze podniesieniu jego efektywności. Pomijając zagadnienie inwencji bądź intuicji badawczej, badacz najpierw ma do czynienia z nauką (konieczność przyswojenia sobie wiedzy teoretycznej oraz reguł jej praktycznego funkcjonowania), a dopiero potem przychodzi spotkanie (zastosowanie wskazań), nie na odwrót. Wpierw działają pojęcia wypracowane na drodze zdyscyplinowanej refleksji naukowej, pozwalające nazywać sytuację „dialogiem”, „rozmową” czy „wywiadem”. Następnie, wywołane tymi słowami wartościowanie, niosące konsekwencje epistemologiczne (sposób traktowania rozmówcy mający wpływ na „jakość” gromadzonych danych). W dalszej perspektywie dwuznaczność metafory zadania prowadzi do wyodrębnienia pożądanej wrażliwości, odpowiadającej uprzywilejowanej pozycji dyscypliny. Metafora ta ma także silnie indoktrynujący charakter, gdyż pozwala na utajenie napięcia związanego z próbą siłą, podsuwając w jej miejsce romantycznie sprokurowane spotkanie.

Spotkanie to przymierze. Ostatnią figurę odtwarzam odwołując się do Clifforda Geertza, który na kartach *Zastanego światła* starał się przedstawić skutki załamania niewypowiedzianego porozumienia, dyktowanego równowagą „intymnego zetknięcia”, do jakiego dochodzi w terenie. W tej sytuacji, ze strony badacza

jedyne, co można ofiarować rzeczywiście, unikając w ten sposób żebrani (…), to my sami. Jest to myśl niepokojąca i pierwszą reakcją na nią jest pojawienie się namiętnego pragnienia, by zdobyć osobiste uznanie własnych informatorów – tj. zostać ich przyjacielem – w celu zachowania szacunku dla samego siebie. Przekonanie, że osiągnęło się w tym względzie istotny sukces, jest ze strony badacza kwestią wiary: wierzy się w międzykulturową komunikację (zwaną „porozumieniem”) (Geertz 2003: 47).

Co ważne, Geertz kategorycznie zaznacza, że jest to fikcja (nie zaś kłamstwo), mająca za zadanie uładzić dezorientację, a lepiej jeszcze – dać podstawę wyobrażeniu, które przychodzi przyrównać jedynie do „ocalającego kłamstwa” Marlowa. Jeśli poniesiony trud miałby pójść na marne, nie przynosząc najmniejszych nawet wymiernych efektów, a silnie odczuwane przez etnografa ryzyko, na stałe wpisane w jego działalność, miałyby się okazać po prostu zbędnym, trudno się dziwić uruchamianiu na poły mitologizujących porządków myślenia o sobie jako bohaterze. Czym bowiem bez gniewu, goryczy czy rozczarowania wytłumaczyć poniesione niewygody albo długotrwałe wyrzeczenie się własnego bezpiecznego świata (Lévi-Strauss 2008)?

Znamiennego przykładu zawieranego w terenie przymierza dostarcza Marcin Kafar, opisujący intensywny kontakt z rozmówczynią – Panią Stasią:

W chwili pożegnania doszło do wzajemnego nałożenia się na siebie naszych horyzontów moralnych, zbliżyliśmy się do siebie jako dwoje ludzi i na ten właśnie dość ulotny moment zostało zawieszona moje antropologiczne „JA”. Zamieniłem je jednak na coś niezwykle ważnego, jak sądzę, nie tylko dla mnie: na obecność i współbycie z drugim człowiekiem, człowiekiem, który w pełni na to zasługiwał. W tamtym momencie narodziła się między nami więź, którą chciałbym w przyszłości pielęgnować i utrzymywać tak długo, jak to możliwe (Kafar 2004: 96-97).

Próba tłumaczenia zawieranego przymierza ewokuje figurę ofiary, poświęconą niewypowiadany, acz przepajającym piśmiennictwo antropologiczne przekonaniem o byciu żertwą składaną na ołtarzu nauki, a zarazem ofiarnikiem tej konfesji (znawca). Rekonstruując składowe tej metafory wypada wskazać badacza, który jak gdyby w darze zawiera siebie Innym. Dokonując gestu rezygnacji, liczy, iż zostanie mu dane poznanie Innego – echem powraca zasada *do ut des* (transakcja). Czyni przy tym ukryte założenie przyjmujące postać przekonania o konieczności uznania przez Innych wartości jego osoby, jako podmiotowości równorzędnej ich systemowi osądu. Przymierze zależy zatem od zdolności „odkrycia” lub „dostrzeżenia” wymiaru czynionej ofiary, a obowiązek rozpoznania spada na Innego. Antropolog jawi się we własnych oczach jako ktoś ważny – utrzymuje pewność siebie, mogąc wnieść jakąś wartość do życia Innych – czym balansuje na granicy pychy. Odkrycie się, polegające na zawieszeniu między światami, uchodzi za znamię niewinności czy wręcz

za próbę zaparcia się siebie lub wyrzeczenia się „niegodnych” motywacji (to jest celów naukowych, które doprowadziły do konkretnej sytuacji). Przeszkadzają one w autentycznym porozumieniu umożliwiającym lepsze i pełniejsze bycie „wobec” i „dla” Innych. To forma poświęcenia się (zatracenia) dla sprawy. Badacz, poprzez gest rezygnacji, doprowadza do choćby częściowego oczyszczenia ze związków z własną kulturą – przyjmuje rolę cierpiętnika, ofiary, która łączy się z figurą posłannictwa obecną w antropologii od momentu jej powstania. Etnograf jest nie tylko badaczem, lecz również emisariuszem, a niekiedy także „misjonarzem” działającym w imieniu własnej kultury. I jako taki, poprzez wyrzeczenie, uosabia to co szlachetne i godne, udowadniając wolę współpracy, oddanie, a nawet zawierzenie Innym (ma przy tym nadzieję uzyskać dostęp do ich świata). W razie niepowodzenia, gdyby został odrzucony, może winę zrzucić z siebie; wszak przyszedł do Innych z sercem na dłoni, a „swoi” go nie przyjęli. Będzie mógł z prostoduszną naiwnością pielęgnować zranienie. Dwuznaczność figury ofiary polega nie tylko na świadomym poddaniu się zwierzchności Innych, odznaczającej się akceptacją lub odrzuceniem, ale nade wszystko na kluczeniu pomiędzy dobrowolnością takiego daru a wystawianiem na szwank swych praw, których respektowania badacz jednocześnie się domaga. Postrzeganie własnego „ja” badacza za pomocą omawianej metafory nosi znamiona transgresji pozwalającej uładzić poczucie winy płynące z pełnionej roli – przecież będąc tam, etnograf pozostaje swoistym inkwizytorem.

Wnioski

Powyższa rekonstrukcja metafor służących operacjonalizacji myślenia o terenie czy podejmowanych przez badaczy działań, zasada się na dialogowym uposażeniu refleksyjności antropologicznej, a przynajmniej usilnym pragnieniu części młodych badaczy, by właśnie takie przesłanki leżały u podstaw pracy naukowej. Zaprezentowany zespół metafor pojęciowych, powiązany z domeną dialogu, jest tylko wycinkową prezentacją kognitywnie rozumianych metafor, jakimi posługują się etnologowie; wskazanie pozostałych wymagałoby określenia innych domen źródłowych służących konceptualizacji badań terenowych. Jedną z poważniejszych konsekwencji posługiwania się zaprezentowaną siatką pojęciową w rutynowej pracy etnografów stanowi oczywistość oraz zrozumiałość „sama przez się” przyjmowania emocji, współuczestnictwa czy wreszcie – empatii, jako najbardziej „naturalnych” narzędzi poznania antropologicznego. Wobec powyższego warto zastanowić się, czym jest powodowane przywracanie znaczenia „pozalogicznym elementom poznania” w antropologii? Może ono być bezpośrednim skutkiem przekonania o potrzebie dostosowania narzędzi poznania naukowego do czynników przesądzających o charakterze świata społecznego, opartego na bezpośrednich kontaktach międzyludzkich. Z drugiej strony, rodzi

się wątpliwość, czy takie uprzywilejowanie predyspozycji, kompetencji i uposażeń akcentujących indywidualną wrażliwość nie jest aby pochodną uprzednio dokonanej konceptualizacji. Metafory nie tylko ułatwiają sprawne funkcjonowanie w danej rzeczywistości, czy jej organizowanie, ale także wyznaczają sztywne schematy jej doświadczania, co przekłada się na powstanie kolejnych ograniczeń mających określone reperkusje epistemologiczne. Warto sobie z tego zdać sprawę, gdyż dowartościowanie prób empatycznego zrozumienia Innego może być obarczone pozorem swobody, z jaką się do niego przystępuje. Byłby to zatem rodzaj kognitywnego uprzedzenia czy przedsądu, dopomagającego w rozpoznaniu i określeniu istoty badań terenowych w kategoriach pewnej rzeczy (domeny docelowej), z pominięciem innych (ewentualnych domen docelowych). Jest to tym ważniejsze, iż przyjęcie omawianego podejścia – nie zawsze w pełni uświadomione – oznacza przystępowanie do badań z pewnymi założeniami co do istoty kontaktu czy kondycji rozmówców, a to ma wpływ na uzyskiwane wyniki. Warto zatem, by wraz z krzewieniem perspektywy dialogu – przekładającego się na zalecenia zachowania szczególnej wrażliwości i empatii – uznawanego za podstawę specyfiki poznania antropologicznego, zaczęto uwzględniać komplikacje wynikające pośrednio z tego założenia. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo łatwego nałożenia się planów myślenia naukowego (metodycznego) z planem myślenia potocznego, co oznaczałoby powrót do nauki tylnymi drzwiami, rozwiązań zdroworozsądkowych.

Ponownie korzystając z sugestii Marcina Brockiego, wyrażającego ubolewanie, iż „niestety, w praktyce badawczej dialogiczność została przetworzona w metodologiczną dyrektywę dialogu” (Brocki 2008: 170), wypada podnieść kwestię dyskursywnego umocowania obecności tejże kategorii. Nie tylko przysłużyła się ona oddaniu pola głosowi Innych, tak by „badani przemawiali za badaczy”, ale także, co być może o wiele ważniejsze, stała się podstawą do uformowania nowego, na poły mitologizującego, traktowania antropologii jako dialogu będącego najskuteczniejszym środkiem „porozumienia”. Dzięki zaprezentowanej rekonstrukcji – dalekiej od kompletności czy doskonałości – można zauważyć skalę idealizacji splotu emocji i partykularyzmów obciążających doraźne bądź ogólnosystemowe konceptualizacje badań terenowych. Ich wskazanie powinno pomóc uniknąć bezwiednego przyjmowania empatii jako narzędzia poznania antropologicznego, problematyzując jej użycie przy jednoczesnym podnoszeniu stopnia refleksyjności metodologicznej.

Słowa kluczowe: metafora, empatia, dialog, antropologia kognitywna, badania terenowe, myślenie potoczne

LITERATURA

- Baer M.
2005 *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „(op.cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6 (27), s. 6-7.
2006 *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 71-90.
- Baran B. (red.)
1991 *Filozofia dialogu*, Kraków: Znak.
- Barley N.
1997 *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, przeł. E. Szyler, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bielenin-Lenczowska K.
2011 *Gdzie jest mój teren i kim w nim jestem? Kilka pytań w związku z terenem, etyką i wiedzą antropologa*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 151-168.
- Bloch N.
2011 *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniach uchodźców tybetańskich*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 209-235.
- Brocki M.
2004 *Antropologiczna autorefleksja nad przekładem międzypokoleniowym*, „Lud” 88, s. 169-186.
2008 *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
2011 *Problemy podstaw wiedzy antropologicznej: refleksje metodologiczne*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 67-90.
- Buber M.
1992 *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
1993 *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Fundacja Aletheia i Wydawnictwo Spacja.
- Bukowski J.
1987 *Zarys filozofii spotkania*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Cieśliński P.
2011 *Komputer przeszedł Test Turinga*, „Gazeta Wyborcza” 15.09.2011, http://wyborcza.pl/1,75968,10291478,Komputer_przeszedl_Test_Turinga.html (3.10.2011).
- Evans V.
2009 *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, przeł. M. Buchta i in., Kraków: Universitas.

- Evans-Pritchard E.
2008 *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fine G.
2010 *Dziesięć kłamstw etnografii – dylematy etyczne w terenie*, przeł. J. Banaszczyk i in., w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 87-112.
- Furedi F.
2008 *Gdzie się podziiali wszyscy intelektualisci?*, przeł. K. Makaruk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Geertz C.
2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
2005 *Mysł potoczna jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Górny K., Brocki M.
2010 *W stronę konkretności – powrót czy kolejny zwrot w etnologii?*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 185-192.
- Hessel S.
2011 *Czas oburzenia!*, przeł. P. Witt, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hołówska T.
1986 *Myslenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kafar M.
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 43, s. 79-101.
2007 *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud” 91, s. 112-135.
2010 *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 203-227.
2011 *O współuczestnictwie i osobistym ethosie w kontekście Społeczności wiejskiej Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej*, w: G.E. Karpińska, A. Naldolska-Styczyńska (red.), *Wokół Społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 50, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 175-190.
- Kaniowska K.
1995 *Czy trudno dziś być antropologiem?*, „Lud” 78, s. 279-291.
2005 *Metafory w języku współczesnej antropologii*, „Prace Kulturoznawcze” 9, s. 208-221.

- 2006 *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska” 50: 1-2, s. 17-32.
- 2010a *Skąd się biorą etyczne problemy badań antropologicznych?*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 7-16.
- 2010b *Etyczne problemy badań antropologicznych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 19-31.
- Kościańska A.
2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op.cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 12-13.
- Krzeszowski T.P.
1998 *Aksjologiczne aspekty metafor*, w: W. Kubiński, R. Kalisz, E. Modrzejewska (red.), *Językoznawstwo kognitywne. Wybór tekstów*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 80-103.
- Kurcz M.
2011 *Antropologia i powojenna rzeczywistość współczesnej Afryki. Refleksje na temat badań terenowych w południowosudańskiej Dżubie*, „Lud” 95, s. 143-157.
- Lakoff G., Johnson M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Langacker R.
2005 *Obserwacje i rozważania na temat zjawiska subiektywizacji*, przeł. M. Majewska, Kraków: Universitas.
- Lévi-Strauss C.
2008 *Jak się zostaje etnografem*, w: C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 49-59.
- Lubaś M.
2011 *Więcej niż wiedza lokalna. W kierunku postinterpretatywnej koncepcji intensywnych badań terenowych*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 27-66.
- Lyotard J.-F.
1997 *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mokrzan M.
2010 *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Nowicka E.
2005 *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa. Wątpliwości etyczne*, „Człowiek i Społeczeństwo” 24, s. 191-210.
- Pawelec A.
2005 *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków: Universitas.
2006 *Metafora pojęciowa a tradycja*, Kraków: Universitas.

- Pieńczak A., Diakowska E. (red.)
2012 *Etnologia bez granic. Ethnology Without Borders*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Pietrowiak K.
2011 *Gdzieś pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)*, „Tematy z Szewskiej” 1 (5), s. 25-34.
2013 *Kłamstwo, uczciwość, zaufanie. Problemy etyczne w badaniach na temat życia osób niewidomych*, „Lud” 97, s. 267-290.
- Rakowski T. (red.)
2013 *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Schmidt P.
2009 *Wiedza i teren. Nowe rozumienie (w) etnografii*, „Zeszyty Wiejskie” 14, s. 35-44.
2011 *Teren badań, wiedza i tożsamość badacza*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 237-260.
- Songin M.
2011 *Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowania*, w: M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 151-163.
- Stanisz A.
2011 *Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym. Problemy z tożsamościami*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, s. 181-208.
- Uliasz S.
2009 *Życie śmieje się z rozumu. O kłopotach z duszą, języku potocznym, Emiliu Cioranie i pograniczności antropologii. Rozmowa z Dariuszem Czają*, „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne” 1 (14), s. 3-18.
- Walczak B.
2009 *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Waters L.
2009 *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, przeł. T. Bilczewski, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Wosińska M.
2010 *Przypadek „złotego zęba”. Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 139-164.
- Wróblewski F., Sochacki Ł., Steblik J. (red.)
2010 *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zagajewski A.
2003 *Obrona żarliwości*, Kraków: Wydawnictwo a5.

Filip Wróblewski

REMARKS ABOUT THE FETISHIZATION OF EMPATHY AS THE
CATEGORY OF ANTHROPOLOGICAL COGNITION

(Summary)

In his article the author reflects on the ways of thinking by some Polish anthropologists representing the younger generation of researchers and mainly addresses the way in which they approach fieldwork. The author uses materials collected during his study of Polish ethnographers and anthropologists conducted from 2010 to 2014.

The author applies tools of analysis and set of concepts developed by cognitive linguistics. Primarily he uses George Lakoff's and Mark Johnson's theory of metaphor, which lets him map and show the scale of the impact of everyday thinking on reasoning and practice in anthropology. This influence increases because anthropologists conceptualize fieldwork using such categories as empathy, empathize, dialogue and face-to-face relation with informants and fieldwork participants.

Based on the gathered data the author distinguishes three fundamental subdomains involving 1. the field and the contact, 2. the researcher, and 3. the meeting. Each subdomain comprises three conceptual metaphors: 1. field is ownership, contact is a test of power, contact is a deal; 2. researcher is an expert, researcher is a sinner, researcher is obliged; 3. meeting is the situation, meeting is the task, meeting is a union. These metaphors not only constitute a model of selected aspects of anthropologists' professional way of thinking, but also, indirectly, as preconceptions and hidden presuppositions influence researchers' attitudes in the field, their results and the form of anthropological knowledge.

Key words: metaphor, empathy, dialogue, cognitive anthropology, fieldwork, everyday thinking

Filip Wróblewski
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
Jagiellonian University in Kraków
Gołębia Street 9
31-007 Kraków, Poland
wroblewskifilip@gmail.com

NATALIA BLOCH

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

PRZEGRZANIE AUTENTYCZNOŚCIĄ.
POMIĘDZY SWOJSKOŚCIĄ A OBCOŚCIĄ W WIELOZMYSŁOWYM
DOŚWIADCZANIU INDII PRZEZ TURYSTÓW TRAMPINGOWYCH

W pułapce oczekiwań

Wyruszając w podróż, zabieramy ze sobą bagaż oczekiwań ukształtowanych przez różne źródła – zdają się mówić teksty zawarte w książce pod redakcją Jonathana Skinnera i Dimitriosa Theodossopoulou, zatytułowanej: *Great Expectations. Imagination and Anticipation in Tourism* (2011). To, w jaki sposób patrzymy na świat – a właściwie to, co widzimy i jak to interpretujemy – jest poddane kontroli. Tak głosi jedna z wiodących teorii na gruncie badań społecznych nad turystyką, czyli koncepcja spojrzenia turystycznego wyprowadzona przez Johna Urry’ego (2007) z kategorii spojrzenia medycznego Michela Foucaulta (1999):

jest to spojrzenie społecznie uporządkowane i usystematyzowane w takim samym stopniu, co spojrzenie medyczne. (...) nawet w wytwarzaniu „zbędnej” przyjemności jesteśmy wspomagani przez rzesze zawodowych specjalistów, którzy uczą nas, jak osiągnąć i doskonalić spojrzenie turysty (Urry 2007: 14).

Odnosimy zatem „rzeczywistość postrzeganą do tego, co wcześniej widzieli[śmy¹] i zapamiętali[śmy], często mimowolnie i nieświadomie” (Wieczorkie-

¹ Zmieniam formę gramatyczną w cytacie dla zachowania ciągłości wywodu.

wicz 2008: 177). Szukamy w świecie potwierdzenia tego, co zostało zapisane w naszej wyobraźni przez to, co David Harvey nazywa „przemysłem wytwarzania wyobrażeń” (*image production industry*) (Harvey 1989: 290-293, za Salazar 2012: 866), a Noel B. Salazar (2012: 866) – „turyzmifikacją” (*tourismification*). Przemysł ten podsuwa nam schematy interpretacyjne, dzięki którym możemy poruszać się po świecie – zwłaszcza tym Innym² świecie.

Jednak ograniczanie turystycznego poznania wyłącznie do zmysłu wzroku jest ujęciem zbyt wąskim i zostało poddane krytyce (np. Wiczorkiewicz 2008 i jej koncepcja smaku turystycznego). Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się, na ile oczekiwania wytwarzane przez przemysł turystyczny w odniesieniu do wielozmysłowego doświadczania od(z)wiedzanej³ rzeczywistości społeczno-kulturowej determinują jej odbiór przez turystów, a na ile odbiór ten wymyka się nałożonym schematom interpretacyjnym. Wszystkie koncepcje zbudowane na teorii wiedzy i władzy Foucaulta mają w sobie pewną obezwładniającą moc, wikłając nas w sieć dyskursów. Na gruncie badań nad turystyką prowadzi to do ujmowania podróży jako źródła nie tyle weryfikacji naszych wyobrażeń i oczekiwań, co ich reprodukcji. To dość pesymistyczny, bo odbierający sprawczość pogląd. Tym bardziej warto przyrzeć się tym procesom z perspektywy oddolnej.

W artykule analizuję zderzenie oczekiwań wyrastających z turystycznej wyobraźni z rzeczywistością doświadczaną wielozmysłowo przez turystów w Indiach. To spore wyzwanie, jako że owe wyobrażenia są kształtowane nie tylko przez produkcję *stricte* turystyczną (foldery biur podróży, kampanie promocyjne poszczególnych krajów, przewodniki, pamiątki turystyczne, pocztówki, książki, kanały telewizyjne i blogi podróżnicze itp.), ale też tak zwaną literaturę faktu i beletrystyczną, filmy fabularne i dokumentalne, programy telewizyjne o różnej tematyce, informacje prasowe itd. Wszystkie one tworzą

społecznie transmitowane zbiory wyobrażeń, które wchodzą w interakcje z indywidualną wyobraźnią ludzi i służą im jako narzędzia do wytwarzania sensów i kształtowania obrazu świata – są zarazem funkcją wytwarzania znaczeń, jak i produktem tej funkcji (Ricoeur 1994, za Salazar 2012: 864).

Prześledzenie wpływu ich wszystkich, w dobie *infotainment*⁴, jest oczywiście niemożliwe, tym bardziej, że wpływ ten jest najczęściej nieuświadomiony, nie-poddawany refleksji. Pytani wprost, turyści nie są w stanie przywołać książek,

² Używam w tym miejscu wielkiej litery, odnosząc się do klasycznej kategorii Innego (ang. *the Other*). A zatem Inny świat to świat zamieszkały przez Innego.

³ Zaproponowana przeze mnie forma zapisu pozwala na semiotyczne połączenie czynności zwiedzania, czyli poddania danego miejsca turystycznemu oglądowi (ang. *sightseeing*), z wielozmysłowym byciem w tym miejscu, czyli szerszym znaczeniowo odwiedzaniem.

⁴ Termin wprowadzony w połowie lat 70. XX w. na określenie sposobu przekazywania informacji zawierającego elementy rozrywki. Celem jest oczywiście zwiększenie oglądalności/słuchalności/poczytności mediów, konkurujących między sobą o odbiorców (Demers 2005: 143).

filmów, stron internetowych, które czytali/oglądali i które mogły ukształtować ich postrzeganie Inności. Dlatego wielu badaczy turystycznych wyobrażeń ogranicza się do analizy tekstualnych i wizualnych reprezentacji tejże Inności składających się na tak zwaną kulturę popularną z domniemanym założeniem, że to one kształtują turystyczne oczekiwania. Zaproponowana przeze mnie kombinacja technik badawczych pozwala choć w pewnym stopniu prześledzić takie relacje i pokazuje, że turyści w dużej mierze dążą do potwierdzenia swoich oczekiwań. Jednocześnie jednak w niektórych obszarach ich doświadczenia tym oczekiwaniami się wymykają.

Turyści, z którymi pracuję, to tak zwani turyści trampingowi. Sam tramping (od słowa „tramp” – włóczęga, wędrowiec) jest prezentowany przez jego organizatorów i uczestników jako alternatywna dla turystyki masowej, bardziej zindywidualizowana forma zorganizowanego podróżowania, łącząca w sobie elementy turystyki etnicznej, kulturowej, historycznej i przyrodniczej, wymiar poznawczy z przygodowym. To wyjazdy zdecydowanie dłuższe niż typowe (najczęściej prawie miesięczne), w małych grupach (od kilku do maksymalnie 12 osób), o niższym standardzie oferowanym za niższą cenę, z reguły do krajów pozaeuropejskich lub europejskich, ale mniej uczęszczanych. Biura organizujące wyjazdy trampingowe są z reguły małe, nie dysponują zagranicznym kapitałem, działają na zasadzie klubowej (tzn. bazują na stałych klientach związanych z biurem i jego ideami), stosują głównie marketing „szepcany” i operują przede wszystkim w Internecie. Ich założyciele to osoby określające się jako „pasjonaci podróżowania”. Turyści trampingowi nie korzystają z ofert *all inclusive*, nie nocują w dużych sieciowych hotelach, nie przemieszczają się klimatyzowanymi autokarami z przyciemnionymi szybami. Podróżują jednak według ustalonego – aczkolwiek otwartego na pewne modyfikacje – programu, pod opieką pilota.

Można powiedzieć, że tramping to rodzaj paradoksu – zorganizowana postać niskobudżetowej turystyki indywidualnej, określanej, z angielskiego, jako *backpacking*. W tym sensie odzwierciedla on zmieniające się oblicze globalnego zjawiska, jakim jest turystyka, co implikuje zupełnie inny charakter jej oddziaływania na od(z)wiedzane społeczności. Tramping jest bowiem ukazywany przez jego zwolenników jako turystyka zrównoważona (ang. *sustainable tourism*), przyjazna dla krajów tak zwanego Południa w wymiarze ekonomicznym, społeczno-kulturowym i ekologicznym. Ma on powodować mniejszy odpływ (ang. *leakage*) wydawanych przez turystów pieniędzy z od(z)wiedzanych krajów do korporacji tak zwanej Północy. To właśnie ów odpływ, obok dominacji kulturowej, jest jednym z głównych argumentów przytaczanych przez badaczy uznających turystykę za formę neokolonializmu w odniesieniu do krajów postkolonialnych (np. Turner, Ash 1975; Nash 1989; MacCannell 1992). Turyści trampingowi mają być świadomi tego negatywnego wpływu i go minimalizować. Podkreśla się również, że tramping to forma zorganizowanego podróżowania, która umożliwia bliższy niż w przypadku „klasycznych” wycieczek objazdowych, „auten-

tyczny” kontakt z odwiedzanymi ludźmi i ich kulturą. Jadając w lokalnych restauracjach i podróżując publicznymi środkami transportu, turysta trampingowy ma okazję „zajrzeć za kulisy turystycznego spektaklu”, jak ujął to metaforycznie Dean MacCannell (2002).

Analiza reprezentacji, ankieta jakościowa i mobilna etnografia

W projekcie, który realizuję, staram się podążać za turystami i ich wyobrażeniami. W tym celu uznałam za konieczne dokonanie analizy reprezentacji Indii obecnych w internetowych ofertach biur trampingowych – turysta podejmujący decyzję o wyjeździe musi się z nimi zapoznać, oferta taka jest bowiem częścią umowy zawieranej pomiędzy klientem a agencją.

W drodze wyjątku sięgnęłam również po narzędzie, do którego mam stosunek bardzo sceptyczny, czyli ankietę. Przyznam, że skusił mnie dostęp do klientów jednego z takich biur. Z jednej strony, potraktowałam ową ankietę jako rekoniesans co do profilu społecznego osób korzystających z takiej formy zorganizowanego podróżowania. Z drugiej, starałam się uczynić z niej narzędzie jak najbardziej jakościowe, co było przedmiotem poważnych negocjacji pomiędzy mną a współpracującą ze mną przy tworzeniu kwestionariusza i ilościowym analizowaniu wyników socjolożką, Agnieszką Mróz, która obawiała się, że tym sposobem zniweczmy całe badanie, gdyż ludzie nie odpowiedzą na tak dużą liczbę pytań otwartych⁵. Na szczęście, obawy te okazały się bezpodstawne.

Trzecią techniką badawczą, którą zastosowałam, była obserwacja uczestnicząca prowadzona w trakcie etnografii mobilnej⁶, czyli towarzyszenia turystom w traktacie ich wyjazdów do Indii na dwóch blisko miesięcznych trasach – tak zwanej północnej (z Ladakhiem i Kaszmirem) oraz tak zwanej południowej (od Mumbaju po Keralę). Ponadto, pod koniec każdego z wyjazdów przeprowadzałam wywiady pogłębione z każdym z uczestników, aby pozyskać jak najświeższe refleksje na temat ich doświadczania Indii. Tymi badaniami zostało dotychczas⁷

⁵ W ankiecie – w jednej z jej trzech części, dotyczącej celu podróżowania – pytałam tych turystów, którzy mieli już za sobą doświadczenie podróży do Indii, o to, dlaczego zdecydowali się na wyjazd właśnie do Indii, co w tym kraju im się podobało, a co nie.

⁶ Kwestie wyzwań metodologicznych, jakie pociąga za sobą uprawianie antropologii w coraz bardziej mobilnych terenach są szeroko dyskutowane przez badaczy co najmniej od początku lat 90. XX w. (np. Gupta, Ferguson 2006; Marcus 1995). O mobilnej etnografii w kontekście antropologii turystyki piszą m.in. Michael Haldrup i Jonas Larsen (2010). W zastosowanym przeze mnie ujęciu chodzi nie tylko o fizyczne przemieszczanie się wraz z turystami, ale też o podążanie za ich wyobrażeniami i konfrontacją tych wyobrażeń z od(z)wiedzaną rzeczywistością.

⁷ Niniejszy tekst powstawał w trakcie realizacji kierowanego przeze mnie projektu „Relacje władzy i strategii autentyczności w turystyce. Ujęcie postkolonialne na przykładzie Indii”, zaplanowanego na trzy lata (2012-2015). Został on sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/03/B/HS2/03488. W projekcie tym nie koncentrowałam się jednak wyłącznie na turystach, wychodząc z założenia, że kontakt turystyczny wymaga co najmniej dwóch

objętych 16 osób, badaniami ankietowymi dotyczącymi samych Indii 101 osób⁸, a analizą reprezentacji Indii w ofertach internetowych – siedem polskich biur trampingowych. W artykule skupiam się jednak tylko na ofercie biura, z którego uprzejmości korzystam przy prowadzeniu etnografii mobilnej, i którego klienci zostali objęci badaniami ankietowymi – pozwoli to zachować ciągłość analizy.

Treść ofert biur trampingowych, odpowiedzi na pytania otwarte oraz transkrypcje wywiadów zostały poddane analizie przy wykorzystaniu zmodyfikowanej metody ciągłego porównywania treści (Charmaz 2009: 74-79; Gibbs 2011: 79-106)⁹. Tak skonstruowane kodowanie tematyczne składało się z trzech etapów. Najpierw generowane były tak zwane kody *en vivo*, czyli „metafory z terenu” – pojęcia, którymi posługują się aktorzy społeczni, aby opisać świat, którego doświadczają. Tym sposobem udaje się uniknąć zatracenia znaczeń nadawanych przez autorów wypowiedzi, do którego w przeciwnym razie mogłoby dojść już na wstępnym etapie pracy z materiałem. Następnie kody *en vivo* były grupowane według kryterium tematycznego w zbiorcze określenia, czyli kody kategoryzujące, co pozwalało zapanować nad tak obszerną materią. Na trzecim etapie kodom kategoryzującym przypisywano kody analityczne, czyli kategorie i pojęcia wypracowane na gruncie społecznych badań nad turystyką, w razie potrzeby poddając je modyfikacji (por. Gibbs 2011: 88). Ważne jest w tej metodzie, by proces ów nie odbywał się w przeciwną stronę, to znaczy, żeby nie zakładać z góry, co nas interesuje – czyli projektować efekt – a następnie jedynie dobierać z analizowanego materiału „pasujące” elementy.

Obserwacja uczestnicząca z kolei pozwalała mi konfrontować deklaracje wyrażane przez turystów w wywiadach i ankiecie z ich codziennymi praktykami. Badania prowadziłam na prawach uczestnika, ale turyści wiedzieli, kim jestem. Długość i intensywność wyjazdów trampingowych powodowała jednak, że początkowa samokontrola moich partnerów badań dość szybko zniknęła. Wszystkie obserwacje zapisywałam w prowadzonym na bieżąco dzienniku i do tych notatek terenowych odwołuję się w tekście. Korzystałam przy tym z własnych wcześniejszych doświadczeń przy pilotowaniu takich grup.

stron; stąd przedmiotem moich badań było również to, co z turystycznymi wyobrazeniami i oczekiwaniami robią ci, którzy są ich „przedmiotem” – jak je internalizują, kwestionują i rozgrywają.

⁸ Łącznie na pytania odpowiedziało 179 turystów trampingowych, z czego 101 to osoby, które były na takim wyjeździe w Indiach i odpowiadały na pytania dotyczące doświadczenia tego kraju.

⁹ Ten sposób analizy zaproponowałam moim studentkom i studentom w ramach zajęć pt. „Postkolonialne wyobrażenia w turystyce”, prowadzonych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w semestrze zimowym 2013-2014 r. Dziękuję im za wspólną pracę przy użyciu tej żmudnej metody – mam nadzieję, że okaże się ona przydatna w ich dalszej pracy antropologicznej.

Czego pragniemy, gdy podróżujemy, czyli o potrzebie autentyczności

Tramping wydaje się wyprowadzać swoją atrakcyjność z obietnicy autentyczności. Według MacCannella (2002) jej pragnienie wynika z zagubienia człowieka w świecie (po)nowoczesnym. Nowoczesność i związane z nią procesy – industrializacji, urbanizacji, mobilności przestrzennej, sekularyzacji czy indywidualizacji – miały zrodzić w nas poczucie społecznej alienacji. To narracja utraty „naturalnego” związku, jaki miał łączyć ludzi w świecie przednowoczesnym z miejscem pochodzenia, rodziną, grupą zawodową; utraty wcześniej „danego” nam poczucia przynależności do miejsca i wspólnoty, a co za tym idzie – poczucia bezpieczeństwa. W rezultacie czujemy się zdeintegrowani i zdezorientowani – nasze życie nie jest już wpisane w większy, całościowy porządek. To, że możemy dziś sami dokonywać wyborów tożsamościowych, jest z jednej strony przywilejem, z drugiej natomiast – źródłem zagubienia. To dlatego w życiu innych ludzi, których postrzegamy jako „tradycyjnych”, czyli nienowoczesnych, szukamy „prawdy”, „naturalności”, czyli autentyczności właśnie. Można traktować to jako wyraz „imperialistycznej nostalgii”: „ludzie oplakują przemijanie tego, co sami zmienili” (Rosaldo 1993: 69-70; zob. też Bloch 2014). W tym sensie pragnienie autentyczności jest produktem nowoczesności: „jest ukierunkowane na odzyskanie esencji, której utratę uświadomiliśmy sobie jedynie poprzez nowoczesność i której odzyskanie jest możliwe tylko dzięki sposobom i odczuciom wykreowanym w nowoczesności” (Bendix 1997: 8). Dlatego tak ważne jest, aby kontakt, do jakiego dochodzi podczas wyjazdu turystycznego, nie był kolejnym „produktem na sprzedaż”. Obawiamy się, że organizatorzy turystyki zaaranżowali dla nas rzeczywistość, którą sprzedają nam w ofercie, dlatego pragniemy „zajrzeć za kulisy”, wierzymy bowiem, że tam toczy się „prawdziwe życie”. Jednak przemysł turystyczny inscenizuje dla nas nawet owe kulisy.

Książka MacCannella traktuje o takich właśnie inscenizacjach i próbach wymykania się im, i jak każda wpływowa pozycja doczekała się krytyki, po której uwzględnieniu nadal jednak pozostaje inspirującym źródłem interpretacji. Autorowi tej koncepcji turysty jako współczesnego pielgrzyma – poszukiwacza autentyczności Eric Cohen (1979) zarzucił generalizację. Nie można zredukować wszystkich turystycznych pragnień do pojedynczej potrzeby, gdyż nie ma jednej kategorii turysty. Są turyści – Cohen nazwał ich „poszukiwaczami przyjemności” i „poszukiwaczami odmiany” – dla których autentyczność nie odgrywa większej roli, którym nie przeszkadza Boorstinowski świat „pseudowydarzeń”, zbudowany ze specjalnie na ich potrzeby wytwarzanych spektakli (Boorstin 1964). To w „trybie doświadczania” wyróżnionym przez Cohena turysta poszukuje autentyczności w rozumieniu MacCannellovskim, podczas gdy dla kolejnych kategorii – turystów „eksperymentujących” i „egzystencjalnych” autentyczność jest

warunkiem *sine qua non* udanego doświadczenia podróży. Tramping – jako deklarowana alternatywa dla turystyki masowej – idealnie wpisuje się w Cohenowski „tryb doświadczania”, a zatem zastosowanie kategorii autentyczności do jego analizy jest jak najbardziej zasadne.

Koncepcji MacCannella zarzucano ponadto ontologiczne ujmowanie samej autentyczności, czyli zakładanie, że „kulisy” są autentyczne, bo nie mają performatywnego charakteru. Innymi słowy, badacz wprowadził dychotomiczne rozróżnienie na fałszującą rzeczywistość turystykę i prawdziwą w swej istocie kulturę, twierdząc, że ta pierwsza zawsze pociąga za sobą nieautentyczność, bo jedynie odgrywa kulturę (Shepherd 2002). Takie myślenie o autentyczności prowadzi do postrzegania turystyki nie tylko jako źródła niepożądanego i nieodwracalnego zmiany kulturowej, ale też „kultury sztucznej”, „płytkiej”, „banalnej”, bo będącej produktem demonizowanego powszechnie utowarowienia. To z kolei powołało do życia rzeszę „ekspertów od autentyczności”, w tym antropologów/etnografów posiadających rzekomo kompetencje, aby oceniać, które wytwory kulturowe i które doświadczenia turystyczne są, a które nie są autentyczne (Wieczorkiewicz 2008: 90-93). Tymczasem autentyczność winna być traktowana jako jedna z kategorii poznawczych, za pomocą których porządkujemy świat, w którym żyjemy. Rzeczy i zjawiska nie są ze swej natury autentyczne lub nieautentyczne, ale jako takie są albo nie są postrzegane. A ponieważ „wyobrażenia są faktami społecznymi” (Rabinow 1999), takie postrzeganie przekłada się na konkretne praktyki kulturowe. Dlatego też powinniśmy mówić nie tyle o autentyczności, co o „uautentycznianiu” (ang. *authentication*), czyli społecznym procesie czynienia czegoś autentycznym (Cohen, Cohen 2012), zajmować się raczej „poszukiwaniem [autentyczności¹⁰], z towarzyszącymi jej tymczasowością, napięciami i bólami, w których się rodzi, niżli jej korzeniami czy rezultatami” (Fillitz, Saris 2013: 3).

Etos nie-turysty

Dennis O'Rourke, autor głośnego filmu dokumentalnego *Cannibal Tours*, krytykującego turystykę jako neokolonializm, stwierdził, że „elementem bycia turystą jest nielubienie turystów. Turyści zawsze znajdą kogoś, kto będzie bardziej «turystyczny» od nich, z kogo będą mogli drwić” (O'Rourke 1999: 19). Tym, co obiecuje turystom tramping, jest właśnie nie-bycie turystą. Zawarte w ofertach internetowych autoreprezentacje trampingu mówią, iż „różni się [on] od standardowych wycieczek proponowanych przez biura podróży”, bo oferuje „zobaczenie trudno dostępnych miejsc, często z dala od szlaków turystycznych”, dzięki korzystaniu z „różnorodnych” i „lokalnych” środków transportu (takich jak riksza, pick-up czy autostop). Kuszą również perspektywą wolno-

¹⁰ Zawartość nawiasów kwadratowych w cytowanych fragmentach pochodzi ode mnie.

ści od „luksusowych więzień” (Kaczmarek 2012), gdyż na trampingu „nie korzysta się z zamkniętych kompleksów hotelowych”. Innymi słowy, to obietnica ucieczki z enklaw turystycznych i zanurzenia się w „przestrzeni heterogenicznej” (Edensor 1998). To forma podróżowania, która ma umożliwić wyrwanie się z reżimu wycieczkowych programów i otwartość na *serendipity*¹¹ (Tucker 2003), „wielką przygodę pełną spontaniczności i niespodzianek”. W związku z powyższym uczestnicy wyjazdu mają być przygotowani na „trudności w pertraktacjach w sprawie noclegu i transportu, psucie się pojazdów, gwałtowne zmiany pogody czy nawet klęski żywiołowe lub niepokoje polityczne”, które mogą prowadzić do „dostosowania trasy do nowych warunków” czy „zamiany plażowania na opcję barową”. Wśród wymienionych „elementów przypadku i siły wyższej” można znaleźć „lawiny błotne w Ladakhu, strajk Maoistów w Nepalu (...) czy cyklon na Kubie”. To wszystko wymaga od uczestników elastyczności i spontaniczności w „przystosowaniu się do miejscowych warunków”.

Jednocześnie turystom obiecuje się wysoki poziom zindywidualizowania wyjazdu (ze „zmianą standardu” włącznie) i poczucie niezależności („dużą samodzielność w realizacji programu, zgodnie z ich [turystów] zainteresowaniami”); wymaga się wręcz „od uczestników (...) dużej aktywności i chęci współtworzenia wyprawy” (w opisach nigdy nie pojawia się termin „wycieczka”). Małe grupy mają usprawniać logistykę, gdyż to dzięki nim można „zboczyć z turystycznych szlaków”. To wszystko wymaga jednak „dobrej organizacji grupy i partnerskiego działania”, dlatego uprzedza się, że „tramping nie jest wskazany dla ludzi nietowarzyskich, egoistycznych, nie chcących dostosować się do reszty Uczestników”. Innymi słowy, nie jest on formą podróżowania dla amatorów wakacyjnych luksusów, „preferujących hotele wielogwiazdkowe” i zorganizowane przejazdy. „Trampingowiec” ma być zahartowany, odporny na trudy „częstego i długiego przemieszczania się”. W zamian otrzyma największą nagrodę – możliwość zajrzenia za kulisy turystycznego spektaklu: „pełne przeżywanie i poznanie kraju, który się zwiedza, takim jakim jest, bez lukru, który pokrywa foldery reklamowe”. W ten oto sposób turystyka wytwarza własne przestrzenie oporu, umożliwiając w tych ramach wyrażanie i praktykowanie niechęci wobec przemysłu turystycznego.

W rezultacie turyści trampingowi bardzo mocno utożsamiają się z etosem nie-turysty¹² i tak też postrzegają uczestników wypraw – jako ludzi o „wyższej kulturze (...) niż [w przypadku uczestników] typowych wycieczek”, „otwartych na świat, nie zmanierowanych, znoszących trudy podróży bez utyskiwania” (czy wręcz takich, którzy „lubią się zmęczyć”), „nietuzinkowych, (...) nie podchodzących do życia jedynie konsumpcyjnie” i „chcących poznać dany kraj, starając się jak najbardziej zbliżyć do lokalnego kolorytu i ludzi”. Uczestnicy takich wypraw

¹¹ Termin ten oznacza przypadki prowadzące do nieoczekiwanych odkryć.

¹² O tym, jak antropologzy konstruują swoją tożsamość w opozycji do turystów – zob. Bloch 2014.

to „nie (...) typowi turyści z autokarów klimatyzowanych, którzy licytują się w ilu gwiazdkowym hotelu spali”, „osoby o absurdalnych oczekiwaniach turystycznych «rodem z egipskich hoteli»”, „nastawione na «drinki z palemką»”. Takie autoreprezentacje były również konstruowane w trakcie samych wyjazdów, gdy „trampingowcy” wyraźnie odcinali się od innych turystów. Oto fragment mojego dziennika, który ilustruje tę praktykę:

W Srinagarze w łodzi obok ląduje ekipa z biura XYZ [biuro kiedyś trampingowe, obecnie nastawione na bardziej wymagających klientów, z którym niektórzy z „moich” trampingowców kiedyś jeździli]. Od razu pojawiają się próby obśmiania ich jako mięczaków, którzy trasę z Delhi do Srinagaru pokonali samolotem, a nie spędziwszy 17 godzin w busie, a wcześniej całego dnia w trzech autobusach z Amritsaru do McLeod, a wcześniej całej nocy w pociągu *second sleeper* [niższa klasa w indyjskich pociągach, rodzaj kuszetek bez przedziałów]; podróż, na którą jeszcze wczoraj tak narzekali, teraz ukazują jako dowód ich podróżniczego obycia w Indiach.

Autentyczność zimna i gorąca

Obietnica, jaką składa turystom tramping, dzięki której mogą poczuć się „nie-turystami”, jest podwójna – autentyczności zimnej i gorącej. To analityczne rozróżnienie wprowadził Tom Selwyn (1996: 18-28). Autentyczność zimną uznał za cechę oglądanego świata – skoro nowoczesność i związane z nią procesy utowarowienia pociągnęły za sobą poczucie alienacji, autentycznym będzie to wszystko, co nienowoczesne, czyli „tradycyjne”, inne od tego, co znane nam z naszego świata. Pragnieniem tej postaci autentyczności tłumaczy się więc to, że turyści chcą nabywać „prawdziwe przedmioty”, a nie te wytworzone jako „turystyczne pamiątki”; chcą obserwować „prawdziwe” rytuały, a nie „wystawiane dla turystów”; chcą zwiedzać „stare świątynie”, a nie nowe kompleksy. Z kolei autentyczność gorąca dotyczy doświadczania przez turystę od(z)wiedzanego świata, czyli sfery praktyki. Najczęściej jest ona realizowana poprzez bliski, niezapśredniczony kontakt z ludźmi zamieszkującymi ów świat (Lozanski 2010: 745), czyli „bratanie się z tubylcami” (MacCannell 2002: 164) oraz wielozmysłowe doświadczanie, na którym skupiam się w artykule. Rozróżnienie poczynione przez Selwyna, jak zauważyli Erik Cohen i Scott A. Cohen (2012: 4), zbyt ciężko jednak ciąży ku dychotomii *etic* (w odniesieniu do autentyczności zimnej) i *emic* (w odniesieniu do gorącej), a przecież musimy pamiętać, że obie wersje autentyczności są społecznie wytwarzane i oddolnie postrzegane.

Tramping – w omawianym przypadku tramping do Indii – obiecuje zaspokojenie tych potrzeb. W opisach wypraw znajdują się odniesienia zarówno do autentyczności zimnej, jak i gorącej. Do pierwszych należą takie oto obietnice

i stwierdzenia: „zrobimy zakupy na najstynniejszych indyjskich bazarach – odmiennych od tych w Tybecie właściwym, bo niezdominowanych przez chińską tandetę” („chińska tandeta” stanowi w tym kontekście synonim globalnego kapitalizmu, czyli nieautentycznej nowoczesności); w Ladakhu „zrodzone przed tysiącami lat rytuały, tradycje i wierzenia trwają po dziś dzień w ukrytych w Himalajach wioskach i klasztorach”, „w których setki lat temu czas stanął w miejscu” (zatrzymał się zatem na etapie przednowoczesności); nawet w Delhi „prawdziwe hinduskie życie zaczyna się zaraz za progiem hotelu”. Jednak to zaspokojenie potrzeby autentyczności gorącej wydaje się w tych ofertach wiodące. Zapowiadają je takie oto przestrzenie obcowania z Innym w jego „naturalnym” środowisku: wizyta na „bazarze owocowo-warzywno-kwiatowym” w Mysore, „bazarze krawieckim” w Maduraj czy „warzywno-kwiatowym targu na wodzie” w Srinagarze, odwiedziny u „uzdrowiciela i wytwórcy roślinnych olejków leczniczych” i w „obozie uchodźców tybetańskich” (zob. też Bloch 2011), „przejazd autobusem państwowym” (publicznym), a nawet możliwość noclegu „w świątynnym dormitorium”, który będzie „doskonałą okazją do zaznajomienia się z pielgrzymami”.

Autentyczność gorącą Mary Conran nazywa „autentycznością przez intymność” (Conran 2006: 275, za Lozanski 2010: 746-748). Wprawdzie badaczka odnosi ją głównie do kontaktów z Innym, ale znaczenie to można odczytać szerzej. Intymność wiąże się bowiem z cielesnością, otwartością na bliski kontakt z Innością, czyli doświadczeniem jej innymi zmysłami niż tylko dystansujące, obiektywizujące turystyczne spojrzenie w ujęciu Urry’ego (2007). Takie poznanie ma być intensywniejsze, głębsze, a zatem prawdziwsze niż tylko powierzchowne oglądanie. Anna Wieczorkiewicz – autorka koncepcji smaku turystycznego, czyli turystycznego doświadczenia Inności poprzez jedzenie – zwraca uwagę, że „gdy turysta oddaje swoje ciało w tubylcze ręce (daje się wymasować, wymalować dłonie henną czy dać się ogolić), demonstruje ufność i gotowość do kontaktu ze światem” (Wieczorkiewicz 2008: 205). Tramping obiecuje takie wielozmysłowe doświadczenie: „zakosztujemy nowych, niezwykłych potraw”, w tym „słynnego tybetańskiego *momo*¹³” w obozie uchodźców, będziemy „przysłuchiwać się debatom buddyjskim” i odbędziemy „fascynującą podróż obfitującą w kolory, zapachy”.

Uczestnicy trampingów pytani o to, co jest największą zaletą takiej formy podróžowania, wyraźnie podchwytyją retorykę autentyczności, zwłaszcza gorącej. Wskazują zatem na możliwość podróžowania „lokalnymi” środkami transportu i stołowania się w „lokalnych” knajpkach jako sposób na „prawdziwe”, nieturystyczne poznanie. Oto kilka przykładów: „podróžowanie tymi samymi środkami komunikacji, którymi podróžują tubylcy”, „bliżej ludzi i ich jedzenia, domów, zajęć, a dalej od tłumu turystów”, „poznawanie kuchni tradycyjnej, na ulicach i w knajpkach dla miejscowych”, „możliwość jedzenia lokalnych potraw, pozna-

¹³ Pierogi gotowane na parze, dawniej najczęściej nadziewane mięsem, obecnie również w wersji wegetariańskiej.

nia nowych smaków i zapachów”, „kocham poznawać ludzi, z którymi można jadąc lokalną komunikacją albo czekając na dworcu porozmawiać, poznać się, zjeść razem, zagrać w coś”, „życie tak jak oni, często w dość trudnych warunkach, jedzenie tego, co oni, podróżowanie itd.”.

Wszystko to ma gwarantować pogłębiony kontakt z ludźmi opisywanymi jako „prawdziwi”/„zwykli”/„normalni” i z ich „kulturą”, rozumianą w znaczeniu antropologicznym jako „codzienne życie”. Do opisu tego rodzaju poznania najczęściej używane są następujące określenia: 1. „lepsze” od tego, które umożliwia „tradycyjne wyjazdy” czy „wczasy pobytowe” (np. „poznanie kraju z knajp i domów jego mieszkańców, a nie z hoteli i autobusów”, „poznanie kraju nie z za szyby autokaru”, „możliwość kontaktu z ludźmi bliższego niż w przypadku tradycyjnych wyjazdów turystycznych”, „większy kontakt z lokalną ludnością niż na wyjazdach organizowanych przez «normalne» biura”); 2. „bliskie”, często w formie stopniowalnej jako „bliźsze” („poznawanie kraju i ludzi z bliska, «nie liże się kostki cukru przez szybę»”, „podróżowanie «bliżej zwykłych ludzi»”, „bliskość *lokalsu*”, „bliźsze poznanie społecznego klimatu – nawiązywanie relacji”); 3. „głębokie” („możliwość spojrzenia trochę głębiej w otaczający świat niż przez szybę autokaru”, „możliwość dogłębnego poznania kraju”); 4. „od środka”/„od wewnątrz” („poznawanie ludzi, kultury «od środka»”, „możliwość poznania kraju «od wewnątrz», przez lokalnych ludzi, a nie turystów”, „poznanie kraju od ulicy”, „poznanie kraju od podstaw”); 5. „naturalne” („dotarcie do miejsc i ludzi, w naturalnych sytuacjach”, „naturalny kontakt z oryginalną kulturą, obyczajami”); 6. „prawdziwe” („możliwość prawdziwego poznania kultury”, „możliwość poznania danego miejsca takim jakim w istocie jest”, „nieco bliżej prawdziwego świata, który odwiedzam”, „prawdziwe oblicze kraju, ludzi, kuchni”), a nawet „autentyczne” („zetrzęcie się z autentycznym życiem codziennym ludzi”), rozumiane często jako 7. „niekomercyjne” („poznanie lokalnej kultury od niekomercyjnej strony”, „możliwość poznania tradycji, kultury bez komercyjnego «wyglądzenia»”, „poznawanie kraju, a nie hoteli”, „poznanie od mniej turystycznej strony”, „dotarcie do miejsc nieuczęszczanych przez turystów”).

W wypowiedziach na temat walorów trampingu pojawia się ponadto kategoria uczestnictwa i podkreślana jest bezpośredniość tego poznania („poznawanie kultury danego kraju, nie tylko przez zabytki, ale przez bezpośredni kontakt z jego mieszkańcami, jedzeniem”, „może się zdarzyć, że zostaniemy zaproszeni do czyjegoś domu, weźmiemy udział w lokalnej lub rodzinnej uroczystości”, „można dołączyć do wydarzeń lokalnych, to jest wesela, uroczystości religijne, pogrzeby”, „możliwość doznania codziennego życia”, „możliwość poznania kraju w sposób «na lokalsa»”). Wszystko to ma dawać możliwość „uczenia się innych kultur” i „większe szanse na zrozumienie lokalnej kultury”, a nawet jej „przeżywania” („przy takim sposobie podróżowania mam wrażenie większego i głębszego «przeżywania» danego kraju niż z klimatyzowanego autokaru przy wycieczce objazdowej”, „jest czas, żeby się zatrzymać i «przeżyć»”).

Potrzeba swojskości

Jednocześnie, tak w odpowiedziach na pytania otwarte o zalety i wady wyjazdów trampingowych, jak w wywiadach pogłębionych, nadspodziewanie często – jak na osoby deklarujące chęć doświadczania Inności – pojawiał się wątek współuczestników wyjazdów i ich „(nie)dopasowania”. Grupa złożona z „właściwych” uczestników, czyli tych „podobnych do mnie” (o tych samych oczekiwaniach, towarzyskich, niekonfliktowych, gotowych do kompromisu) wydaje się równie ważna, co Inny będący oficjalnym celem podróży. Jako wadę trampingów podawano zatem „duży wpływ zachowania innych uczestników” na ich przebieg oraz fakt, że „towarzysze podróży potrafią ją zepsuć”. Kwestia ta zyskiwała na znaczeniu w trakcie samego wyjazdu, gdy temat „czarnych owiec”, „maruderów”, „upierdliwych towarzyszy” czy „nienadających się do przebywania w grupie” był częstym przedmiotem pełnych emocji dyskusji. Grupa, z jednej strony, stanowi potwierdzenie nieturystycznej tożsamości uczestnika trampingów. Dlatego też „osoby przypadkowe” (to sformułowanie pojawiało się bardzo często) – „nieprzygotowane zdrowotnie i mentalnie”, „z wygórowanymi wymaganiami” – godzą w autowizerunek „prawdziwego trampingowca”, sugerują bowiem jego nie-wyjątkowość. Tramping jawi się tu zatem jako projekt tożsamościowy. Z drugiej strony, grupa tworzy Boorstinowską bańkę środowiskową (Boorstin 1964), zaspokajając tym samym potrzebę swojskości. Pozwala na poznawanie, ale ze świadomością istnienia bezpiecznego zaplecza „osób takich, jak my” (to tłumaczy, dlaczego w ofercie trampingu pojawia się zapewnienie o „rodzinnej atmosferze” panującej na tego rodzaju wyjazdach).

W toku obserwacji uczestniczącej, prowadzonej w ramach etnografii mobilnej, zaskoczyło mnie, że motyw „bratania się z tubylcami”, który tak często pojawiał się na etapie deklaracji (możliwość nawiązania pogłębionego kontaktu z ludźmi i ich kulturą była najczęściej wskazywaną zaletą trampingu), podczas samego wyjazdu ustępował wagą wzajemnym relacjom między uczestnikami (sojuszom, konfliktom, negocjacjom). Kontakt z „tubylcem” – przemijający, tymczasowy – wydaje się dużo bezpieczniejszy, a przez to mniej angażujący niż relacje z „ludźmi takimi, jak ja”. Anna Wieczorkiewicz nazywa to „oddaloną przyjaźnią”, „bliskością pozorną i ograniczoną poznawczo”, a poznającego podróżnika dość kategorycznie określa mianem „uczestnika-pozoranta”, którego „uwagę przyciągają charakterystyczne szczegóły ubioru, gesty, regionalne zwroty i powiedzonka; uczy się miejscowych zwrotów grzecznościowych, czasem poświęci godzinę albo dwie nauce lokalnych tańców lub przymierzaniu strojów regionalnych. Cieszy go, gdy zdoła zaaranżować sytuację «bratania się z tubylcami» czy «zaprzyjaźniania się z wieśniakami»”, bo to „ubarwia naszą biografię, sprawiając, że sami sobie wydajemy się bardziej interesujący” (Wieczorkiewicz 2008: 207).

Byłabym jednak ostrożna w jednoznacznym obarczaniu turystów winą za powierzchowność tego rodzaju kontaktów, gdyż w dużej mierze wynika ona z czynników strukturalnych, czyli mobilności wpisanej w turystykę, uniemożliwiającej długotrwałe budowanie relacji (niezależnie od intencji stron). Niemniej, wynikająca ze specyfiki wyjazdów trampingowych tymczasowość takich kontaktów z pewnością czyni je bardziej bezpiecznymi, pozwala bowiem na niezaangażowanie, gdyż „zbyttna bliskość wiąże się z odpowiedzialnością – za biedę, głód, cierpienie panujące w krajach ubogich, którymi turysta musiałby się przejąć” (Wieczorkiewicz 2008: 207). Z kolei intensywna bliskość w grupie w trakcie niemal miesięcznych wyjazdów – często w fizycznie i psychicznie trudnych warunkach – sprawia, że punkt ciężkości zostaje przeniesiony na współtowarzyszy. Pojawiają się duże oczekiwania w odniesieniu do „integracji” i „zżywania się” grupy. Poniżej zamieszczam fragmenty dziennika ukazujące bliskie kontakty, jakiego rozwijają się między uczestnikami trampingu (nie wyłączając mnie samej):

dzielenie się jedzeniem i pić: cokolwiek ktoś zamówi, częstuje innych, czy jest to jedzenie czy picie, z całkowitym pogwałceniem zasad higieny – pija się z tych samych butelek, jada tą samą łyżką, nawet jak Aśka¹⁴ kupiła *butter milk* w pociągu, to wszyscy ciągnęli z tej samej dziurki w plastikowej torebce.

wzajemne pomaganie sobie: gdy Roman potknął się i przewrócił w Ellorze, niszcząc sobie aparat, Marek obiecał mu wysłać swoje zdjęcia, a Marcin pożyczył mu własny mały sprzęt; gdy Romanowi popsuła się komórka, Marek pogrzebał w ustawnieniach i ją naprawił; naturalne jest też wzajemne pożyczanie sobie różnych rzeczy (czajnika, kremu do opalania, kremu przeciwko komarom, leków, sztućców), grupa zawsze poratuje. Przypomina to trochę wyjazd ze znajomymi, gdy nie trzeba się martwić, że się czegoś nie weźmie, bo ktoś będzie to na pewno miał.

W nocy w pociągu (jedziemy 15 godzin w totalnym ścisku, nie załapał się na osobne kuszetki, siedzimy na każdej po kilka osób, plus Indusi „w nogach”) Roman opowiada mi o umieraniu żony; to po jej śmierci zaczął jeździć na trampingi, bo zawsze chciał, ale ona się bała latać, więc jeździli tylko po Europie, a poza tym „to nie byłoby dla niej”. Kiedyś nawet powiedziała: „Po moim trupie”. „No i stało się” – stwierdził Roman. Teraz ma nową przyjaciółkę: „No i zakochałem się, po raz drugi! Wszystko mi się w życiu udało”.

Podobnie rzecz się ma z deklarowaną potrzebą niezależności i indywidualizmu, realizowaną poprzez duży poziom samodzielności uczestników, elastyczność ram wyjazdu i swobodę, którą tramping ma zapewniać. „Trampingowcy” bardzo chwalać sobie „element «pewnej niewiadomej» podczas wyjazdów i spon-

¹⁴ Wszystkie imiona, które pojawiają się w niniejszym artykule, są pseudonimami nadanymi moim partnerom badań w celu poszanowania ich prywatności.

tanicznych zmian planu podróży” oraz to, że mają „swobodę na swoje własne poznanie regionu czy ludzi”. Tymczasem w praktyce kluczową rolę w tego typu wyjazdach wydaje się odgrywać pilot. Paradoks ów – pilot jako przedstawiciel organizatora jest przecież osobą przypominającą o zorganizowanym charakterze podróży i z definicji sprawującą nad grupą władzę – wyjaśnił jeden z uczestników: „[wyjazd trampingowy to] klimat wyjazdu na własną rękę z pewnym bezpieczeństwem, zapewnianym przez pilota”. Pilot jako „jeden z nas”, a z drugiej strony osoba w założeniu kompetentna kulturowo, zaspokaja potrzebę swojskości. Daje bowiem turystom poczucie kontroli w obliczu obcości, występując w roli odźwiernego, kulturowego tłumacza, „znającego lokalną specyfikę i lokalne ciekawostki (co warto zjeść, co warto kupić, co warto zobaczyć jeszcze, jakie są stosunki społeczne, rodzinne, zwyczaje, kultura, ale taka codzienna, niekoniecznie «wysoka»)”. Ponadto od pilota na tego typu wyjazdach wymaga się, by był kumplem, by współtworzył paczkę znajomych, za którą tak małe grupy często uchodzą, co dodatkowo pozwala im na odcinanie się od (innych) turystów. Podczas wyjazdu można zaobserwować znaczny stopień spoufalenia w relacjach pomiędzy pilotem a turystami, co często przybiera postać żartów czy docinków. To właśnie relacje w układzie współuczestnicy – pilot tworzą przestrzeń będącą punktem odniesienia dla turystów; Inny jest tu zdecydowanie drugoplanowym aktorem.

Przegrzanie autentycznością

Doświadczenie turystyczne sytuuje się w przestrzeni pomiędzy swojskością a obcością – całkowita swojskość wyklucza turystykę, tak samo jak skrajna obcość. Nie wybralibyśmy się w podróż, gdyby na miejscu czekało na nas to samo, co w domu. Być może dlatego nawet sieciowe hotele *all inclusive* – zaliczane do zunifikowanych nie-miejsc (Augé 2013) – często włączają elementy obcości w swój krajobraz (obrazek z haremem na ścianie, lokalne dodatki do tzw. kuchni kontynentalnej, pokaz tzw. tradycyjnych tańców przy basenie). Jednocześnie tylko ta obcość, którą potrafimy „odczytać” będzie dla nas atrakcyjna – ukształtowana wyobraźnia turystyczna wyposaża nas w szereg kompetencji w dostrzeganiu i interpretowaniu Inności. To właśnie czyni nas turystami. Oczywiście różnimy się pod względem gotowości do wyjścia poza swój świat, czyli otwartością na Inność i gotowością do przynajmniej czasowej zmiany (Cohen 1972). Na te zróżnicowane potrzeby odpowiada, współcześnie bardzo zdywersyfikowany, rynek ofert turystycznych. Turystyka trampingowa jest tą formą zorganizowanego podróżowania, która wyprowadza swoją atrakcyjność z obietnicy „prawdziwego” obcowania z Innością, a zatem autentyczności gorącej. Jej rozbudzanie i pielęgnowanie przez „przemysł wytwarzania wyobrażeń” w praktyce jednak często przytłacza turystów. To właśnie zjawisko proponuję nazwać przegrzaniem auten-

tycznością w doświadczaniu Inności, którego konsekwencją jest poszukiwanie ucieczki w opisanej powyżej, a pozornie paradoksalnej w kontekście omówionych autoreprezentacji trampingu, swojskości.

Analiza materiałów zgromadzonych różnymi technikami pokazała, że doświadczenia zmysłowe zdecydowanie dominowały w negatywnym odbiorze Indii przez turystów. Kategoria brudu – czasem określanego wprost jako „syf” – powracała jak mantra. Przy tym dotyczyła ona nie tyle doświadczeń wizualnych, co węchowych, dotykowych, smakowych, a nawet słuchowych, uświadamiając nam, że pojęcie brudu jest kulturowo ukształtowaną kategorią poznawczą (Douglass 2007). Oto dwa fragmenty dziennika ilustrujące to zagadnienie:

Brud jest zdecydowanie motywem wiodącym: Ewka, że „im [Indusom] to jeszcze dużo czasu zajmie, żeby się z tym uporać”, „jak ludzie mogą tak żyć na ulicy?”, „czy widziałam ten syf po drodze?”; Karol, że „dwa pokolenia muszą wymrzeć” [żeby się wyzbyć tego śmiecenia „z mentalności”]; Radek o Chinach, że tam kara śmierci za rzucenie papierka jest, „więc już lepiej tu”, a Maria, że „mega szczury i ona tu nic nie zje do końca pobytu”.

[i dalej o Marii:] przy wielkiej potrzebie autentyczności zimnej [pod postacią „egzotyki”] ma obsesję na punkcie brudu: jest nim głęboko wstrząśnięta („tego właśnie się bałam za pierwszym wyjazdem!”), w związku z czym – mimo że jest wielką zwolenniczką jedzenia i dotychczas pochłaniała olbrzymie jego ilości – zarządza post na czas Delhi („ja tu nic nie będę jadła, kupię sobie herbatniki”), choć potem stwierdza, że znalazły z Kasią super knajpkę, „czystsza i tańsza niż ta, w której byliśmy z pilotką i może weźmie tam sobie makaron ze szpinakiem”.

Poniżej natomiast zamieszczam kody *en vivo* wygenerowane z jednego przykładowego wywiadu na temat brudu. Został on przeprowadzony z małżeństwem w wieku emerytalnym, doświadczonym w wyjazdach trampingowych:

- ale ona zwymiotowała z tego powodu, że w Varanasi były te odchody ludzkie. Tam, gdzie żeśmy schodzili, przy tych świętych miejscach, mówiąc brzydko, nasrane
- ten brud to jest problem, dlatego, że ci ludzie, no mówię, (...) nie są nauczeni
- wszędzie odchody, ludzkie i zwierzęce, ale dosłownie wszędzie
- ci ludzie załatwiający się właśnie tak, jak tu nawet dzisiaj po drodze, pod ścianą jakakolwiek, kucający, sikający, nie, no, to nie było fajne. Tego się nigdzie w Europie właściwie nie widzi
- równie dobrze możecie wyrzucić [śmieci] za okno, bo oni zrobią to samo. No ręce opadają
- no nie wiem, czy to można nazwać kulturą, chyba tak, to chyba wchodzi w zakres kultury

- tak ci ludzie zostali nauczeni, wychowani
- to chyba jednak nawyki
- tak mi się wydaje, że to chyba z tej kultury wynika
- (spotkałam) bardzo bogatych, i zadałam im właśnie pytanie, dlaczego tak jest, to on zdecydowanie powiedział, no tak od dziecka jest, właściwie nikt ich nie nauczył, nie mówił, że można inaczej
- to wynika z tamtej w jakiś sposób kultury
- Radek trochę narzekał, bo on zobaczył, jak ona te placki robiła, (...) na to zwykłą szmatę
- te pola herbaciane gdzieś tam są, a całe te wzgórza to porośnięte od dołu po sam prawie wierzchołek właściwie chałupami, a jak się weszło między te chałupy to sorry, ale jeden wielki syf (...) a wewnątrz to był rynsztok, wiadomo, rury, kanały, to obrzydliwe.

Gdy sama pilotowałam takie grupy, częstym problemem dla turystów był wymóg poruszania się boso po terenach świątyni. Zdarzało się, że ktoś w ogóle rezygnował z wejścia do obiektu sakralnego z obawy przed brudem na podłogach czy dziedzińcach lub nosił przy sobie specjalną parę skarpetek na tę okoliczność. Podeszwa buta stanowiła bezpieczną barierę oddzielającą przybyszy od tego, co uważali za brak higieny w otaczającej ich rzeczywistości. Wyrazem rozpoznania wynikającej z tego potrzeby było pojawienie się przed świątyniami różnych wyznań sprzedawców czarnych, poliestrowych skarpet, wyglądających zabawnie przy blisko 40-stopniowym upale.

Wspomniany przez Marię szczur oraz insekty („natrętne” muchy, „robaki” – głównie karaluchy, i komary, które w kontekście Indii przywołują skojarzenia z malarią), również wywoływały wstręt, lęk i/lub irytację, nie mieściły się bowiem w zakresie spodziewanego autentycznego doświadczenia Inności. Często pojawiał się też motyw nieprzyjemnego zapachu, określanego eufemistycznie jako „zapach trudny do wytrzymania” bądź wprost jako „smród”, z reguły kojarzonego z fekaliami lub rozkładającymi się w wysokich temperaturach śmieciami. Uczestnicy wyjazdów narzekali na zanieczyszczenie powietrza – spaliny, zapylenie, smog. Z jednej strony, powodowało to fizyczny dyskomfort (poprzez problemy z oddychaniem), z drugiej – zakłócało estetyczny odbiór rzeczywistości (np. niebo w Agrze – ponad dwumilionowym przemysłowym mieście – ze względu na duży smog ma z reguły kolor białawo-szarawy, a nie lazurowy, jak na fotografiach – w rezultacie widziany na własne oczy Tadž Mahal bywał dla turystów rozczarowujący). Bardzo często jako „zakłócające” doświadczenie zmysłowe turyści trampingowi wskazywali hałas, upatrując jego źródła przede wszystkim w nadużywaniu klaksonów przez indyjskich kierowców. Tak inna od znanej im fonosfera była źródłem narastającego rozdrażnienia. Również „tłum”, „tłok”, „ilość ludzi” naruszały przyjęte w kulturze pochodzenia przybyszy granice prywatności. Poddani nieustannemu naporowi, ciągle dotykani turyści odczu-

wali zagrożenie, podobnie jak w sytuacji, gdy odruchowo łapiemy się za torebkę w zatłoczonym autobusie w drodze do pracy. Dodatkowo, ruch uliczny podlegający innym zasadom, w odczuciu większości turystów mniej uregulowanym niż „w Europie”, wzbudzał lęk wynikający z nieumiejętności poruszania się w tym, co najczęściej określano mianem „chaosu”¹⁵. Oto stosowne fragmenty dziennika:

Ewelina za każdym razem, jak zatrąbi nam riksza albo ciężarówka, zatyka uszy lub pyta, czy w Kumily [wioska przy parku narodowym Periyar] będzie spokojniej; na tej podstawie wnioskuję, że ten ciągły hałas bardzo jej dokucza, że się źle w nim czuje.

Ewelinie poza hałasem (zwłaszcza klaksonami) przeszkadza ruch uliczny, który wymaga od niej ciągłej uważności, żeby nie zginąć; gdy potem jesteśmy już na terenie Meenakshi Temple w Madurai [świątynię otacza rodzaj deptaku zamkniętego dla ruchu kołowego] w pewnym momencie Ewelina zauważa, że coś jej nie pasuje – nagle konstatuje z radością: „Nie ma ruchu!”.

Na jednym z filmów przysłanych mi przez turystów, jeszcze z czasów, gdy sama pilotowałam grupy, podczas zapoznawczego spaceru po Delhi kupuję kilka ulicznych smakołyków w celach edukacyjnych i próbuję zachęcić współtowarzyszy do spróbowania; bezskutecznie – tylko ja jem.

Jedzenie, przynajmniej teoretycznie

jawi się jako coś, co pozwala nawiązywać bezpośredni i szczery kontakt z innymi, wznosić się ponad granice kulturowe. (...) Jedzenie staje się tu językiem pierwotnym i uniwersalnym, takim, który poprzedza porozumienie werbalne i umożliwia powstawanie elementarnej więzi ludzkiej (Wieczorkiewicz 2008: 273).

Dodać można, odwołując się do opozycji wnętrza i zewnątrz w ujęciu Mary Douglas, że usta stanowią granicę między nimi, rodzaj organu kontrolnego; spożywanie lokalnego jedzenia oznacza zatem wpuszczenie Inności do swojego wnętrza (Douglas 1977, za: Wieczorkiewicz 2004: 279). Jednak dla wielu turystów, z którymi pracowałam, zniesienie tej granicy, mimo deklarowanej otwartości, okazuje się bardzo trudne. Z jednej strony, przyprawiane na ostro jedzenie często stanowi wyzwanie dla gustów kulinarnych ukształtowanych w kraju pochodzenia turystów, z drugiej, sposób jego przygotowywania i serwowania budzi lęk przed chorobami, w związku z kulturowo uformowanymi współczesnymi wyobrażeniami higieny. Również praktykowane powszechnie, zwłaszcza w południowych

¹⁵ Oczywiście jest tu popełniana klasyczna prezentystyczna generalizacja, gdyż prawdopodobnie z podobnymi komentarzami polskich użytkowników dróg spotkałby się ruch uliczny we Włoszech, a sposób poruszania się po drogach polskich, zwłaszcza z okresu sprzed budowy autostrad, z orientalizującymi uwagami ze strony kierowców niemieckich.

stanach Indii, spożywanie jedzenia palcami, bez użycia sztućców, bywa odbierane jako „obrzydliwe”.

Nawet Krzysztof Podemski, który swoją analizę relacji z podróży Polaków do Indii oparł na klasycznej kategorii spojrzenia turystycznego Urry’ego, przyznaje:

Wiele podróźniczych interpretacji powstaje pod wpływem doznań: dotykowych (pocenie się i odczuwanie zmęczenia upałem, „ocieranie” się o tubylców w ulicznym tłoku, „trzęsienie” się w czasie podróży riksą po wybojach, zaburzenia żołądkowe po indyjskim jedzeniu), słuchowych (gwar wschodniego bazaru, powszechność używania w mieście klaksonów), zapachowych (odór palonych zwłok, ludzkich fekaliiów na ulicy, krowiego łajna, zapach wschodnich kadzideł i olejków) i smakowych (ostre przyprawy kultury indyjskiej) (Podemski 2005: 215).

Wszystko to sprawia, że zwłaszcza doświadczanie dużych indyjskich miast stanowi dla wielu uczestników wyjazdów trampingowych duże wyzwanie. Jest to, moim zdaniem, konsekwencją zanurzenia turystów w pejzażach zmysłowych – zwłaszcza zapachowych, dźwiękowych, dotykowych i smakowych – które zmuszają ich do odejścia od kulturowo wykształconego wzrokocentryzmu. Innymi słowy, turystyka, a zwłaszcza turystyka trampingowa nastawiona na bezpośredni kontakt, pociąga za sobą doświadczenie różnic w kulturowych hierarchiach zmysłów. Być może szok zmysłowy będący udziałem turystów w Indiach można interpretować jako skutek przejścia ze świata zdominowanego przez poznanie wizualne, a co za tym idzie sterylne pod względem innych bodźców zmysłowych, do rzeczywistości, w której jest się atakowanym przez wielość impulsów. Turyści nie radzą sobie z tym nadmiarem, ich zmysły ulegają „przeegraniu”¹⁶.

Turystyka trampingowa obiecuje zanurzenie w „raju zmaconym” (Dann 1996: 74-78) – przestrzeni, w której żyją „prawdziwi tubylcy”, a nie ci zatrudnieni do odgrywania ról w MacCannellovskim „turystycznym spektaklu”. Jednak ów raj to „przestrzeń nie do końca poznana i mogąca wywoływać uczucie zakłopotania” (Dann 1996: 75), stąd ucieczki w kierunku swojskości i poczucia bezpieczeństwa. Wielozmysłowe doświadczenia w kontakcie turystycznym bywają fizycznie trudne do zniesienia i w moim odczuciu zbyt często są pomijane w badaniach nad postrzeganiem Inności w turystyce. Tymczasem mogą one prowadzić, w sytuacji omawianego przeżrzenia autentycznością, do przypisywania jej źródeł – takich jak śmiecenie, wypróżnianie się w miejscach publicznych, ciągłe używanie klaksonów czy jedzenie rękoma – „innej kulturze” (w tym przypadku „indyjskiej”) i wskazywania ich jako dowód na jej cywilizacyjną niższość w sto-

¹⁶ Chciałabym podkreślić, iż nie jest moją intencją reprodukcja generalizująco-esencjalizujących podziałów na kultury wizualne i niewizualne, lecz pokazanie, że odczucie przeżrzenia stanowi rezultat prezentystycznych wyobrażeń turystów (uporządkowanie przestrzenne miast Europy Zachodniej to przecież produkt nowoczesności, dbałość o ciszę czy czystość w przestrzeniach publicznych to jeszcze nowsze idee itd.).

sunku do „kultury europejskiej”. W ten sposób reprodukowane są orientalizujące reprezentacje Innego – tak jak rozumiał je Edward Said (2005).

Krytycy postkolonialni zarzucają pozornie szczytnym ideom europejskiego humanizmu ugruntowanie podłoża dla deprecjonujących wyobrażeń o Innym. Oświecenie w pełni rozwinęło bowiem koncepcję człowieczeństwa zbudowaną na rozumie, przy czym zdolność racjonalnego myślenia powiązano z poznaniem wzrokowym (Gandhi 2008: 32-40). „Szkiełko i oko” badacza miało stać się źródłem obiektywnej wiedzy, zgodnie z epistemologicznym założeniem, że to, co widzialne, jest prawdziwe (Foucault 1993). W rezultacie wzrok usytuował się na szczycie wyobrażonej hierarchii zmysłów (Classen 1993), stając się narzędziem wiedzy/władzy. „«Niższe», «zwierzęce» zmysły, takie jak powonienie, dotyk i smak, na zasadzie kontrastu traciły na znaczeniu, w miarę jak «człowiek» wspinał się na coraz wyższe szczeble ewolucyjnej drabiny” (Herzfeld 2004: 64). Johannes Fabian nazywa to wizualistyczną stronniczością i zwraca uwagę, w jaki sposób wspierała ona praktykę kolonialnego podporządkowywania (Fabian 1983). Innymi słowy, zjawisko przeżrania autentycznością przyczyniać się może do odtwarzania kluczowej dla orientalizmu dychotomii natura – kultura (dzikość – cywilizacja), gdzie świat zmysłów przypisywany Innemu pozycjonowany jest podrzędnie w relacji do powściągliwego, kierującego się rozumową ogłądą „Zachodu”. Jest to zatem nieustanny proces autokreacji nas w opozycji do Innych, który swoje apogeum osiągnął w dobie europejskiego kolonializmu:

jeśli skolonizowane ludy są irracjonalne, Europejczycy są racjonalni; jeśli ci pierwsi są zmysłowymi i leniwymi barbarzyńcami, Europa jest cywilizacją, potrafiącą trzymać swoje seksualne popędy pod kontrolą, stawiającą etykę i ciężką pracę na pierwszym miejscu; jeśli Orient jest statyczny, Europa może być postrzegana jako rozwijająca się i maszerująca naprzód (Loomba 2011: 64).

Zamiast podsumowania

Wielu badaczy, w tym Anna Wieczorkiewicz, zachęcało, aby „poszerzyć spektrum poznawcze w badaniach zjawisk turystycznych o doznania zmysłowe, jako że spojrzenie i zmysł wzroku to zbyt mało – ludzie doświadczają wszystkimi zmysłami” (Wieczorkiewicz 2008: 273). Jako antropolodzy musimy sobie wciąż na nowo uświadamiać „wizualne i tekstualne skłonności zachodniej epistemologii” (Howes 1991: 4). Jak dowcipnie zauważa Michael Herzfeld, „starsza, «bez-sens-owna» – czyli nieuwzględniająca aspektów zmysłowych – metoda opisu rzeczywiście zaczyna teraz pachnieć dosyć podejrzanie” (Herzfeld 2004: 349). Ja poszłabym jeszcze dalej. W trakcie etnografii mobilnej uderzyło mnie, jak często doznania cielesne, które trudno zaklasyfikować jako doświadczenia któregoś z nazwanych w naszej kulturze zmysłów, takie jak dolegliwości żołądkowe

(biegunka, wymioty) czy choroba wysokościowa, determinują odbiór rzeczywistości, nawet u osób początkowo bardzo otwartych na kontakt. Koncentrowanie się przede wszystkim na tym, żeby dotrzeć do kolejnej toalety bądź nieustanny ból głowy dodatkowo wzmoczony bezsennością nie stwarzają okoliczności sprzyjających poznawaniu i rozumieniu. Ten filtr jest, moim zdaniem, zbyt rzadko dostrzegany przez badaczy, którzy nader łatwo przypisują turystom powierzchowność czy ignorancję w postrzeganiu Inności, podczas gdy poczucie wyższości często wynika z dyskomfortu, zagubienia czy wręcz lęku – emocji wywołanych wielością przytłaczających bodźców. Może być zatem strategią obronną wobec przegrzania autentycznością. Niemniej, służy ono utrwalaniu istniejących relacji władzy poprzez reprodukcję orientalizujących wyobrażeń o hałaśliwym, cuchnącym, brudnym Innym świecie.

Słowa kluczowe: wyobraźnia turystyczna, autentyczność zimna i gorąca, wielozmysłowe doświadczanie, swojskość – obcość, orientalizm, etnografia mobilna, turystyka trampinowa, Indie

LITERATURA

- Augé M.
2013 [1992] *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bendix R.
1997 *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Bloch N.
2011 *Obóz uchodźców jako atrakcja turystyczna. Kto i po co od(z)wiedza diasporę tybetańską?*, „Etnografia Polska” 55: 1-2, s. 51-68.
2014 *Kolonizatorzy, turyści, antropolodzy. Dziedzictwo kolonialne w turystyce i kolonialna nostalgia w antropologii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1 (304), s. 187-196.
- Boorstin D.J.
1964 *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York: Harper.
- Charmaz K.
2009 *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, przeł. B. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Classen G.
1993 *Worlds of Senses: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London, New York: Routledge.
- Cohen E.
1972 *Towards a Sociology of International Tourism*, „Social Research” 39: 1, s. 164-89.
1979 *Phenomenology of Tourist Experience*, „Sociology” 13: 2, s. 179-201.

- Cohen E., Cohen S.A.
2012 *Authentication: Hot and Cool*, „Annals of Tourism Research” 39: 3, s. 1295-1314.
- Conran M.
2006 *Beyond Authenticity: Exploring Intimacy in the Touristic Encounter in Thailand*, „Tourism Geographies” 8, s. 274-285.
- Dann G.
1996 *The People of Tourist Brochures*, w: T. Selwyn (ed.), *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism*, Chichester, New York, Toronto, Brisbane, Singapore: Wiley, s. 61-82.
- Demers D.
2005 *Dictionary of Mass Communication and Media Research: A Guide for Students, Scholars and Professionals*, Washington: Marquette Books.
- Douglas M.
1977 *Deciphering Meal*, w: C. Counihan, T. Van Esterik (eds.), *Food and Culture. A Reader*, London: Routledge, s. 61-81.
2007 [1966] *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Edensor T.
1998 *Tourists at the Taj. Performance and Meaning at a Symbolic Site*, London, New York: Routledge.
- Fabian J.
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Fillitz T., Saris A.J.
2013 *Authenticity Aujourd'hui*, w: T. Fillitz, A.J. Saris (eds.), *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-24.
- Foucault M.
1993 [1975] *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.
1999 [1963] *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa: Aletheia.
- Gandhi L.
2008 *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gibbs G.
2011 *Analizowanie danych jakościowych*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gupta A., Ferguson J.
2006 [1992] *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 267-283.
- Haldrup M., Larsen J.
2010 *Tourism, Performance and the Everyday*, London, New York: Routledge.

- Harvey D.
1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.
- Herzfeld M.
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Howes D. (ed.)
1991 *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press.
- Kaczmarek Ł.
2012 *Poza luksusowym więzieniem. Społeczne oddziaływania turystyki na Jamajce*, „Lud” 96, s. 249-272.
- Loomba A.
2011 *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lozanski K.
2010 *Defining „Real India”: Representations of Authenticity in Independent Travel*, „Social Identities” 16: 6, s. 741-762.
- MacCannell D.
1992 *White Culture*, w: D. MacCannell, *Empty Meeting Grounds*, London, New York: Routledge, s. 121-146.
2002 *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, [1976] Warszawa: Muza.
- Marcus G.E.
1995 *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 24, s. 95-117.
- Nash D.
1989 *Tourism as a Form of Imperialism*, w: V.L. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 37-52.
- O’Rourke D.
1999 *On the Making of „Cannibal Tours”*, www.cameraworklimited.com/get/58.pdf (03.05.2012).
- Podemski K.
2005 *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rabinow P.
1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. J. Krzemień, w: M. Buchowski (wyb. i red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 88-122.
- Ricoeur P.
1994 *Imagination in Discourse and in Action*, w: G. Robinson, J.F. Rundell (eds.), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, London: Routledge, s. 87-117.
- Rosaldo R.
1993 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.

- Said E.
2005 *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Poznań: Zysk i S-ka 2005.
[1978]
- Salazar N.B.
2012 *Tourism Imaginaries. A Conceptual Approach*, „Annals of Tourism Research” 39: 2, s. 863-882.
- Selwyn T.
1996 *Introduction*, w: T. Selwyn (ed.), *The Tourist Image: Myths and Mythmaking in Tourism*, Chichester, New York, Toronto: Wiley, s. 1-32.
- Shepherd R.
2002 *Commodification, Culture and Tourism*, „Tourist Studies” 2: 2, s. 183-201.
- Skinner J., Theodossopoulos D. (eds.)
2011 *Great Expectations. Imagination and Anticipation in Tourism*, Oxford, New York: Berghahn Books.
- Tucker H.
2003 *The Tourists: In Search of Serendipity*, w: H. Tucker, *Living with Tourism. Negotiating Identities in a Turkish Village*, London, New York: Routledge, s. 43-68.
- Turner L., Ash J.
1975 *The Golden Hordes. International Tourism and Pleasure Periphery*, London: Constable.
- Urry J.
2007 *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
[1990]
- Wieczorkiewicz A.
2004 *Jeść jak tubylcy. Fragmenty turystycznej mitologii*, w: Z. Mitosek (red.), *Opowiadanie w perspektywie badań porównawczych*, Kraków: Universitas, s. 267-284.
2008 *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Kraków: Universitas.

Natalia Bloch

OVERHEATING WITH AUTHENTICITY. BETWEEN FAMILIARITY
AND OTHERNESS IN MULTISENSORY EXPERIENCING OF INDIA BY
TRAMPING TOURISTS

(Summary)

In the article I pose a question to what extent expectations towards the „authentic” experiencing of the Otherness shaped by the tourism industry determine the way tourists perceive it, and to what extent such perception escapes the interpretative schemes imposed by tourism imaginaries. I use the case study of tramping tourism to India – an alternative to the mass tourism, individualized but organized form of collective travelling.

Tramping builds its attractiveness on the promise of „real” contact with the people and their culture; it offers the possibility of having a look „at the backstage” of the spectacle staged by the tourism industry. Particularly, it promises to fulfil a need for, as Tom Selwyn named it, „hot authenticity” that can be experienced by multisensory reception of the reality. In other words, tramping promises the tourists that they can be „non-tourists”. However, fueling this need often overwhelms tourists who are used to perceiving the reality through a distancing gaze. While thrown into multisensory-scapes, they cannot handle the surplus of impulses. I call this phenomena „overheating with authenticity in experiencing of Otherness”. It leads to seeking refuge in familiarity and sense of belonging provided by „people like us”, i.e., travel companions and the culture broker played by a tour guide. Moreover, overheating with authenticity may contribute to reproducing the nature *versus* culture dichotomy, crucial for Saidian Orientalism, in which the world of senses ascribed to the Other is positioned as subaltern to the restrained, guided by the rational view „the West”. Therefore, I call not only for moving beyond the visualism of Western epistemology by including sensorial experiences into our cognitive spectrum, but also for taking into account other physical sensations present in the tourist contact with Otherness, which usually escape the researchers’ (overvisualised) attention.

Key words: tourism imaginaries, hot and cool authenticity, multisensory experiencing, familiarity – otherness, Orientalism, mobile ethnography, tramping tourism, India

Natalia Bloch
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
Adam Mickiewicz University
św. Marcin Street 78
61-809 Poznań, Poland
nbloch@amu.edu.pl

ZBIGNIEW SZMYT

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

AUTOCHTONIZACJA POSTSOCJALISTYCZNEGO MIASTA. PRZYKŁAD UŁAN UDE

Wprowadzenie

Pierwszy raz do Ułan Ude, stolicy Republiki Buriacji w Federacji Rosyjskiej, przyjechałem latem 2000 roku. To szare poradzieckie miasto niczym się nie wyróżniało spośród dziesiątek miejscowości nanizanych na linię kolei transsyberyjskiej. Był to jednak okres przełomowy. W kolejnych latach architektura miejska coraz bardziej nabierała etnicznego kolorytu. Z czasem zrozumiałem, że zmiany te są przejawem gruntownej przemiany charakteru Ułan Ude¹. Proces ten nazywam autochtonizacją miasta. W artykule, wychodząc od zagadnień historii i architektury, przedstawiam relacje międzyetniczne w Ułan Ude. Skupiam się na trzech problemach:

¹ Tekst powstał w oparciu o badania terenowe zrealizowane ze środków z grantu Narodowego Centrum Nauki, nr 2012/05/E/HS3/03527. Badania przeprowadziłem w Ułan Ude od października 2009 do sierpnia 2010. Ponadto podczas krótszych wizyt w tym mieście w latach 2011-2013 prowadziłem jawną i niejawną obserwację uczestniczącą. W badaniach nie stosowałem kwestionariuszy, a koncentrowałem się na uczestnictwie w życiu społeczności. Wszelkie rozmowy posiadały nieformalny charakter. Założyłem, że będę koncentrował się na badaniu buriackich imigrantów w Ułan Ude, szybko jednak okazało się, że w pewnych kontekstach (które omawiam w dalszej części artykułu) wszyscy przedstawiciele „ludności rdzennej” są imigrantami. Postanowiłem zatem wchodzić w codzienne interakcje z miejscową społecznością w rolach: studenta miejscowego uniwersytetu, krewnego, członka wspólnoty religijnej, sportowej, kolegi z baru itp. Pozwoliło to na dotarcie do różnych grup wiekowych i społecznych. Niemniej, integrowanie się z buriacką częścią społeczeństwa spowodowało moją częściową separację od jego rosyjskiej części.

1. Jak przebiega proces autochtonizacji miasta?
2. Jak ten proces wpływa na stosunki etniczne w mieście?
3. Jakie strategie adaptacyjne przyjmują migranci z prowincji i jak wiążą się one z etnicznością?

Na użytek tego artykułu używam własnej, roboczej koncepcji autochtonizacji. Odnosi się ona jedynie pośrednio do zagadnień związanych z walką o prawa tubylcze/indygenizmem (por. Szynkiewicz 2007; Trzciniński 2002)², gdyż przedmiotem mojej analizy są praktyki tubylczej dominacji w ramach istniejącego pola prawnego. Trudno byłoby mi też przedstawić Buriatów jako pasywny politycznie, zmarginalizowany obiekt eksploatacji ekonomicznej. Przeciwnie, staram się pokazać pełną sprawczość rdzennych mieszkańców Republiki Buriacji.

Pod pojęciem „autochtonizacja miasta” rozumiem proces, w którym za pomocą ingerencji symbolicznej w krajobraz miasta oraz praktyk dyskursywnych (w szczególności historycznych) utwierdzana jest hegemonia kulturowa ludności posiadającej status ludności rdzennej. W przypadku Ułan Ude, w toku autochtonizacji nie dochodzi do przekształcenia miasta w jakiś historyczny kompleks etnokulturowy (np. stolicę chanów w Karakorum). Pożądany efekt uzyskuje się poprzez etniczną stylizację krajobrazu miejskiego. Omawiany proces legitymizować może zmiany w demografii etnicznej miasta na rzecz ludności rdzennej, ale sama dominacja liczebna nie jest tu warunkiem koniecznym. Autochtonizacja czyni z miasta „odwieczne terytorium ludności rdzennej”, niezależnie od tego, skąd przedstawiciele tej ludności rzeczywiście pochodzą. W odróżnieniu od etniczacji, która polega na symbolicznym zawłaszczeniu przestrzeni przez daną grupę etniczną, autochtonizacja wiąże się z roszczeniami do ekskluzywnych praw wynikających z bycia tubylcami. Jak sądzę, autochtonizowane Ułan Ude pozwala poczuć się u siebie Buriatom z Agińska, Czyty czy Ust Ordy.

W omawianym przypadku autochtonizacja prowadzi, z jednej strony, do marginalizacji Rosjan w przestrzeni symbolicznej miasta i pamięci jego mieszkańców, przy równoczesnej dominacji języka rosyjskiego i ogólnie rozumianej kultury rosyjskiej. Z drugiej strony – pomaga buriackim przybyszom z terenów wiejskich sankcjonować swoją obecność w mieście. Buriaci z terenów wiejskich identyfikują się jako gospodarze stolicy swojej republiki, natomiast rosyjscy mieszkańcy miasta znaleźli się w sytuacji podporządkowanej większości³. Status gospodarzy pozwala niektórym Buriatom zająć uprzywilejowane pozycje społeczne i ekonomiczne. Proces ten jest tym ciekawszy, że zachodzi przy równoczesnym wzmocnieniu władzy centralnej i całkowitym wpisaniu życia politycznego republiki w ogólno-

² W niewielkim stopniu zajmuję się zatem ruchami politycznymi dążącymi do prawnego upodmiotowienia grup tubylczych i nadania im przywilejów. Nie odnoszę się również do relacji pomiędzy małymi grupami tubylczymi (np. Ewenkami) a dominującymi Buriatami. Uwzględnienie tych wątków nie jest możliwe, ze względu na ograniczoną objętość artykułu.

³ Dane o etnicznej strukturze miasta przedstawiam w dalszej części tekstu.

rosyjskie struktury partyjne. Sądzę, że buriackie elity polityczne stosują strategię jednoznacznej lojalności i uległości wobec państwa, oczekując w zamian wsparcia finansowego i autonomii w sprawach kadrowych w republice.

Autochtonizacja przestrzeni miejskiej rozpoczęła się wraz z upadkiem ZSRR. Towarzyszyły jej procesy dezindustrializacji, demodernizacji⁴ oraz kryzys gospodarczy. W przeciwieństwie do sytuacji w światowych centrach gospodarczych, nie możemy traktować postradzieckiego Ułan Ude jako przypadku transformacji gospodarki od przemysłowej do usługowej (zob. Humphrey 2003: 101-105). Mieszkańców Buriacji można nazwać „społeczeństwem postprzemysłowym” jedynie w ograniczonym stopniu, o ile termin ten desygnuje po prostu społeczeństwo, w którym upadła produkcja przemysłowa i związana z nią klasa robotnicza. Mieszkańców światowych peryferii trudno jednak porównywać z postindustrialnymi społeczeństwami centrów gospodarczych. Powolnie rozwijająca się branża turystyczna nie zdołała zapewnić miejsc pracy spauperyzowanej klasie robotniczej. Podniesienie atrakcyjności turystycznej stolicy Buriacji stało się za to ważnym argumentem za etnicznością i towarzyszącą jej folkloryzacją przestrzeni miejskiej. Rozważany proces nie zaszedłby jednak, gdyby nie etatyzacja etniczności i jej przypisanie do terytorium w okresie sowieckim⁵.

Jak zauważył Roger Brubaker (1998: 32-51), narodowość w ZSRR funkcjonowała na dwóch (częściowo sprzecznych) poziomach instytucjonalnych: jednostkowego przypisania do wspólnoty etnokulturowej i na poziomie terytorialnych jednostek autonomicznych, które traktowano jako ojczyznę ludności autochtonicznej – tytularnej. Utworzenie republiki autonomicznej miało wzmacniać prawa i możliwości rozwoju tej ludności. Yuri Slezkine przyrównuje Związek Radziecki do mieszkania komunalnego – rozpowszechnionej formy mieszkalnictwa miejskiego, odpowiadającej ideałom komunistycznego kolektywizmu. W ZSRR większość grup narodowościowych posiadała „własny pokój” pod postacią terytorium autonomicznego. Zinstytucjonalizowany etnoterytorialny federalizm wiązał się z systemem kwot i parytetów w lokalnej administracji, partii i szkolnictwie. W swoim „pokoju komunalnym” narody tytularne były „gospodarzami”, mogły urządzić go na własną modłę, lecz musiały się podporządkować kontroli i zasadom panującym w mieszkaniu komunalnym. Pomimo ubezwłasnowolnie-

⁴ O demodernizacji, moim zdaniem, można mówić np. wtedy, gdy po zamknięciu polikliniki miejscowa ludność podejmuje próby leczenia się za pomocą medycyny ludowej lub zwraca się o pomoc do szamana i lamy. W tym przypadku interpretacja zachodzących zjawisk w duchu „renesansu tradycji etnicznych” zakrawałaby o cynizm. Jest to raczej bolesny efekt załamania się instytucji nowoczesnych: szkoły, systemu opieki zdrowotnej itd.

⁵ Etatyzacja etniczności wiąże się z uznaniem przez państwo grup etnicznych za zbiorowy podmiot prawa, o określonych przywilejach, a etniczność za ważny element wewnętrznej polityki. W ZSRR w wyniku etatyzacji etniczności powstały jednostki autonomii terytorialnej dla ludów tytularnych, a od lat 20. do początku lat 30. XX w. prowadzono intensywną politykę autochtonizacji (ros. *korenizaciâ*) kadr politycznych i administracyjnych w regionach etnicznych (Krasovickaâ 2012: 199-207). Etniczność była i nadal jest wpisywana w akcie urodzenia, a do lat 90. XX w. – w dowodzie osobistym.

nia politycznego, republiki radzieckie odegrały kluczową rolę w tworzeniu etnonarodów. Przywileje etniczne, uznawane za nieodłączne prawo gospodarzy, związane były z terytorium. Choć na poziomie jednostkowym etniczność była kategorią przypisaną od urodzenia, to na poziomie wspólnotowym pozostawała ściśle związana z regionem autonomicznym (Slezkine 2000: 320-329). Republiki i okręgi autonomiczne wciąż stanowią znaczną część terytorium Federacji Rosyjskiej i wpływają na zbiorowe wyobrażenia o porządku etnicznym.

Od pogranicznego miasteczka do prowincjonalnej stolicy

Początki Ułan Ude, podobnie jak innych miast w regionie, wiążą się z rosyjską kolonizacją. W 1666 roku rosyjscy kozacy założyli nad rzeką Udą ostróg Udiński, który stanowił część systemu osadnictwa rosyjskiego. Był to ośrodek administracyjny i militarny, z którego koordynowano pobór daniny (*jasak*) od ludów tubylczych. Wraz z powstaniem stałych szlaków handlowych, takich jak prowadzący z Chin poprzez Kiachtę szlak herbaciany, miasto (przemianowane w 1775 r. na Wierchnieudińsk) zostało zasiedlone przez kupców i rzemieślników (Zhimbiev 2000: 32-34). W XIX wieku dołączyli do nich zesłańcy: dekabryści, polscy powstańcy, socjalistyczni rewolucjoniści, a także pospolici kryminaliści. Ludność ta, często wykształcona, przyczyniła się do rozwoju gospodarczego regionu. Pomimo tego do początku XX wieku, to jest do czasu budowy kolei transsyberyjskiej, we Wschodniej Syberii nie powstały większe ośrodki przemysłowe (Bazyłow 1975: 52-72; Evdokimova 2007: 33-61). Ludność buriacka i ewenkijska mieszkała na prowincji i zorganizowana była w dумы stepowe – samorządy skupiające ludność tubylczą⁶. Oczywiście na obszarach wiejskich żyła też ludność rosyjskojęzyczna. Były to społeczności kozackie, takie jak Karymowie, Gurani, staroobrzędowcy⁷, a także chłopcy przybyli z zachodnich części imperium (Peshkov 2008: 29-32). Mniejsze skupiska społeczności rolniczych tworzyli też Chińczycy i Koreańczycy. Wraz z budową kolei transsyberyjskiej i reformą administracyjno-rolną Stołypina, liczba zachodnich osadników (Rosjan, Ukraińców, a także Polaków) gwałtownie wzrosła, co wywołało szereg lokalnych konfliktów związanych z prawem do ziemi.

O ile tereny pastersko-rolnicze były miejscem rywalizacji różnych grup lokalnych i kolejnych fal osadników, to Wierchnieudińsk pozostawał przestrzenią rosyjską, choć mieszkali tam też Polacy, Żydzi, Ukraińcy, Tatarzy i Ormianie. To typowe prowincjonalne miasto syberyjskie było pogranicznym przyczółkiem

⁶ Buriaci mieli siedziby nieopodal miasta, za rzeką Uda i w dolinie rzeki Iwołga. Były to przynajmniej częściowo stałe, drewniane osady, których mieszkańcy zajmowali się nie tylko pasterstwem i rolnictwem, ale także wypełniali szereg prac fizycznych, rzemieślniczych oraz usług transportowych i handlowych dla sąsiedniego miasta (Zhimbiev 2000: 33-36).

⁷ Określanii na Zabajkalu mianem „Semiejskie”.

cywilizacji europejskiej otoczonym pasterską ludnością rdzenną. Ścisły podział na buriackie regiony wiejskie i na rosyjskie miasto zachwiany został po raz pierwszy w latach 20. XX wieku, wraz z nowym podziałem administracyjnym utworzonym w ZSRR. Zgodnie z leninowską zasadą mówiącą o prawie do samostanowienia narodów, szereg syberyjskich grup rdzennych otrzymał autonomię w postaci republik etnicznych. Zamieszkaný głównie przez Rosjan Wierchnieudińsk stał się stolicą Buriat-Mongolskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Utworzenie republik narodowych w ZSRR miało znaczące konsekwencje społeczne odczuwalne po dzień dzisiejszy. Etniczność została upolityczniona i zetetyzowana.

Doszło do powiązania tożsamości z regionem administracyjnym. Przedstawiciele ludności tytularnej republiki uznani zostali za gospodarzy, natomiast ludność rosyjską zaczęto definiować jako napływową. W 1934 roku Wierchnieudińsk przemianowano na Ułan Ude. Zmiana ta symbolizować miała metamorfozę kolonialnego miasta w socjalistyczną stolicę Buriatów. Nową nazwę można przetłumaczyć z języka buriackiego na dwa sposoby. Słowo *ulaan* oznacza „czerwony” i jest symbolem komunizmu, natomiast słowo *üde* („południe”) odnosi się do przepływającej przez miasto rzeki Uda. Drugi człon jest jednak tłumaczony niekiedy jako „wrota” (bur. *üüiden*). W tej interpretacji Ułan-Ude oznacza „czerwone wrota”, przez które komunizm eksportowany był do Mongolii i innych krajów azjatyckich. O żywotności tej interpretacji świadczy często spotykana wśród Mongołów pomyłka w zapisie nazwy buriackiej stolicy: zapisują ją jako Ulaan Üüd (czerwone wrota), a nie jako Ulaan Üd (czerwona Uda).

Ułan Ude – stolica republiki miała świadczyć o socjalistycznej modernizacji Buriatów. W mieście przedstawiciele grupy tytularnej uzyskiwali swoją reprezentację w aparacie państwowym, partyjnym oraz we władzach miejskich, ale do lat 40. kadry etniczne poddawane były częstym rotacjom wynikającym ze stalinowskich represji. Masowy napływ ludności buriackiej do miast rozpoczął się dopiero w latach 70. Wiązało się to z opóźnioną industrializacją regionu, a tym samym wzrostem zapotrzebowania na siłę roboczą na obszarach zurbanizowanych. Ważną rolę odegrało również nabycie w 1976 roku przez pracowników kołchozów i sowchozów pełni praw do dokumentu tożsamości. Wcześniej większość kołchoźników nie otrzymywała takich dokumentów, wskutek czego nie mogli podjąć pracy w mieście ani uzyskać tam zameldowania. W radzieckim systemie biurokratycznym oznaczało to *de facto* przywiązanie człowieka do kołchozu, którego bez nabycia praw do dokumentów nie mógł opuścić (Popov 1996; Zhimbiev 2000: 111).

Do lat 70. transfer ludności buriackiej do miasta był kontrolowany i sprowadzał się przede wszystkim do tworzenia lokalnych i partyjnych kadr etnicznych, „narodowej inteligencji”, a w mniejszym stopniu do kreowania buriackiego proletariatu (Breslavskij 2012: 36-38). Utworzono ośrodki szkolnictwa, a także instytucje reprezentujące rdzenną kulturę: muzea, teatry, domy kultury. Warto

zauważyć, że kultura etniczna w przestrzeni miejskiej zamknięta została w ścisłych granicach nowoczesnych instytucji. Zgodnie ze stalinowską dyrektywą, kultura miała być „narodowa w formie i socjalistyczna w treści”. Doprowadziło to do folkloryzacji miejskiej kultury buriackiej i jej redukcji do poziomu symbolicznego. Zaważyło też na charakterze planów urbanistycznych. Poza wspomnianą przestrzeń muzealno-wystawową, architektura socjalistycznego Ułan Ude przybrała uniwersalne radzieckie kształty. Radziecka industrializacja była w swych formach uniwersalna i trudno nazwać ją rosyjską.

Kosmopolityczna, industrialna stolica republiki miała świadczyć o równouprawnieniu i rozwoju ludności rdzennej. Późniejszą, postsocjalistyczną etnicyzację przestrzeni miejskiej należy rozpatrywać nie tylko przejaw tożsamościowej emancypacji ludności rdzennej, ale również jako próbę zatuszowania kryzysu dotychczasowego modelu rozwoju. Etniczny makijaż buriackich pomników, ornamentów, budynków o „azjatyckich” dachach maskuje przecież zmierzch industrializacji. Etniczne reprezentacje, nierzadko dotowane z budżetu federalnego, odnoszące się do koczowniczego dziedzictwa miejskich Buriatów, nie tylko afirmują kulturę etniczną, ale mówią też o kryzysie idei modernizacji.

Procesy demograficzne a autochtonizacja historii miasta

Według danych Buriackiego Urzędu Statystycznego, w 2012 roku Ułan Ude miało 411 tys. 646 mieszkańców. Większość (62,1%) stanowili Rosjanie, natomiast Buriaci tworzyli drugą pod względem liczebności grupę (33%). W porównaniu z rokiem 2002 liczebność mieszkańców miasta wzrosła o ponad 52 tys. Ten znaczący przyrost nastąpił w wyniku imigracji ludności z rejonów wiejskich, z innych regionów FR, a także z sąsiednich państw. Niemałe znaczenie miało też włączenie podmiejskich miejscowości w administracyjne ramy miasta. Odsetek Rosjan w mieście zmniejszył się o 4%, a Buriatów wzrósł o 4,2%. W statystykach nie są jednak uwzględnieni nielegalni imigranci do stolicy, to jest osoby, które żyją w mieście, ale nie dopełniły obowiązku meldunkowego. W 2011 roku zastępca mera Ułan Ude ogłosił w mediach, iż rzeczywista liczba mieszkańców stolicy przekraczać może nawet 500 tys. (Šahanova 2012). Liczba ta jest prawdopodobna, gdyż permanentny kryzys wsi generuje migrację ludności wiejskiej do miast w poszukiwaniu pracy.

W powszechnym przekonaniu Buriaci stanowią połowę ludności miasta. Pogląd taki moi rozmówcy opierali na codziennej obserwacji. Przyznać muszę, że w centrum miasta można odnieść wrażenie, iż Buriatów (a przynajmniej ludzi o azjatyckiej aparycji) jest więcej niż 33% ogółu ludności. Nie posiadając rzetelnych danych statystycznych na ten temat, zwrócę uwagę, że w różnych regionach miasta proporcje etniczne zdają się być różne. Poza tym wielu Buriatów podejmuje pracę w Ułan Ude, ale mieszka w pobliskich wsiach, ze względu na mniej-

sze koszty życia i budowy domu. W ten sposób w regionach podmiejskich funkcjonuje znaczna liczba obywateli, którzy, choć organicznie związani z miastem, nie są klasyfikowani jako mieszkańcy miast. Tendencja do wzrostu liczebności grupy tytularnej jest ważnym, ale nie jedynym czynnikiem sprzyjającym procesowi autochtonizacji miasta. Dużo ważniejszy wydaje się etniczny status republiki, etatyzacja etniczności (wyrażająca się w polityce kadrowej faworyzującej urzędników o pochodzeniu buriackim), a także specyfika buriackich struktur społecznych. Nie bez znaczenia jest też sytuacja gospodarcza w regionie. Rezygnacja z przemysłowego charakteru stolicy na rzecz turystyki i usług zwiększyła zapotrzebowanie na udział autochtonów (Buriatów, Ewenków, staroobrzędowców) w życiu miasta.

Kryzysowi modernizacji radzieckiej towarzyszyła zmiana wektora percepcji czasu w publicznym dyskursie urbanizacyjnym. W czasach radzieckich dyskurs ten skierowany był przede wszystkim w przyszłość. Przeszłość manifestowano w sposób programowo minimalistyczny. Panował kult postępu prowadzącego ku komunistycznej utopii. Natomiast po upadku ZSRR pojawiły się nowe dyskursy, zorientowane na przeszłość. Już w 1993 roku polscy socjologowie Ewa Nowicka i Robert Wyszyński (1996: 135-136) odnotowali przejawy negocjowania przeszłości Ułan Ude. Rolę katalizatora konfliktu odegrał pomnik pierwszych kozackich kolonizatorów. Na wzgórzu nieopodal rzeki Uda, miejscu identyfikowanym z lokacją pierwszej fortyfikacji, grupa rosyjskich nacjonalistów i prawosławnych duchownych postawiła w 1991 roku kamienny krzyż poświęcony kozackim pionierom – założycielom miasta. Z czasem skromny krzyż zastąpiony miał być okazalszym pomnikiem przedstawiającym owych kozaków. Budowa pomnika wywołała jednak protesty buriackich aktywistów, którzy sprzeciwiali się gloryfikowaniu kolonizacji. W pobliżu kozackiego krzyża, na miejscu, gdzie kozacy więzili buriackich zakładników (bur. *amanat*), postawiono drewniane koniowiązy symbolizujące buriackość terytorium⁸. Spór o budowę pomnika toczy się po dziś dzień i wywołuje burzliwe dyskusje w lokalnej prasie, w Internecie i na zebraniach rady miasta.

W międzyczasie narodziła się alternatywna historia miasta. Dzięki wykopaliskom archeologicznym prowadzonym na południe od Ułan Ude, za fundatorów miasta uznano Hunów. Nieopodal odkryto bowiem grodzisko huńskie, które utożsamiono z obecnym miastem, mimo prawie dwóch tysięcy lat przerwy w zasiedleniu tego terenu. W prasie zaczęto opisywać Hunów jako bezpośrednich przodków Buriatów. Świadczyć ma o tym nie tylko wspólnota terytorialna z tym dawnym wojowniczym ludem, ale też fakt, że w języku buriackim słowo *hün*

⁸ Koniowiązy (bur. *serge*) używane są często jako obiekty sakralno-symboliczne, odprawia się przy nich obrzędy szamańskie. Jak sądzę, co najmniej od lat 90. XX w. za pomocą sakralnych koniowiązów zaznacza się „buriackość” danego terytorium, a odprawiane w tych miejscach obrzędy szamańskie noszą jawnie etnonacjonalistyczny charakter.

znaczy „człowiek”. W gazecie „Informopolis” artykuł opisujący nowe znaleziska, wykopane na pochodzącym sprzed 2 tys. lat stanowisku archeologicznym, zawiera następujące refleksje:

Czy starożytni przodkowie Mongołów i Buriatów spożywali psy? Ta delikatna kwestia była pomijana przez uczonych badających grody huńskie. (...) Należy obejrzeć psie kości i wyjaśnić, czy nie ma na nich śladów obróbki – ostrożnie odpowiada na bezpośrednie pytanie archeolog (...). Jeżeli jedli psy, to na kościach powinny pozostać ślady. Chociaż to, że kości leżą w rowach gospodarczych, to znaczy w odpadkach, mówi wiele. W starożytnych kronikach chińskich, w których Mongołowie nazywani są „Menu” lub „Menwa”, powiada się, że: „Jako zwierzęta domowe wykorzystuje się u nich świnie i psy, tuczy się je i spożywa”. W podobnym duchu pisał o Mongołach Marco Polo (Dašibalov 2009).

Powyższy przykład ukazuje logikę genealogii łączącej kultury archeologiczne z dzisiejszymi Buriatami. Tego rodzaju zabiegi przyczyniają się do wytwarzania poczucia głębokiego zakorzenienia grupy na danym terytorium. Przesuwanie początków etnogenezy do okresu huńskiego można rozpatrywać jako przejaw dążenia do archaizacji grupy. Grodziska huńskie wykorzystywane są zatem do sankcjonowania obecności buriackich imigrantów w przestrzeni miejskiej. W niektórych narracjach zbudowany przez Rosjan Wierchnieudińsk staje się ledwie epizodem w dwutysięcznej historii huno-buriackiego zasiedlenia tego terenu. Na oficjalnej stronie internetowej miasta zamieszczono taką oto informację:

Znaleziska archeologiczne mówią o tym, że na obszarze Ułan Ude znajdowała się osada Hunów. Jeżeli uczeni, deputowani i działacze społeczni z Międzynarodowej Fundacji Huńskiej udowodnią, że Ułan Ude rzeczywiście powstało na początku naszej ery, to stolica Buriacji zostanie oficjalnie ogłoszona jednym z najstarszych miast w Rosji (Hamganova 2011).

Hunowie w roli demiurgów buriackiej urbanizacji sprzyjają symbolicznemu zawłaszczeniu miasta przez ludność tytularną. Nowo wykreowana tożsamość historyczna Ułan Ude konsekwentnie wpisywana jest w krajobraz miejski. W 2010 roku w Muzeum Historii Buriacji otwarto stałą wystawę poświęconą osadnictwu huńskiemu, a na miejscu wykopalisk postanowiono utworzyć park archeologiczny prezentujący starożytne początki miasta. Merostwo zaczęło zabiegać o oficjalne uznanie Ułan Ude za najstarsze z miast rosyjskich (Širokova 2011).

Autochtonizacja krajobrazu i architektury

Nawiązania do huńskiej przeszłości stanowią jedynie część szerszego procesu autochtonizacji miasta. Władze miejskie i republikańskie nadają etniczny kolo-

ryt miejskiej architekturze. Wynika to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, dzięki proburiackiej polityce kadrowej ludność tytułarna jest nadreprezentowana w stołecznej administracji, nietrudno zatem sprawić, żeby „buriacki punkt widzenia” został uwzględniony w decyzjach władz miejskich. Po drugie, miasto – jak i cała republika – liczy na rozwój turystyki, która może pobudzić gospodarkę regionu, a zainteresowanie turystów ma przyciągnąć „egzotyzacja” architektury. Mero-stwo, z merem – Buriatem Genadijem Ajdajewem na czele, podjęło od 1999 roku działania na rzecz podkreślenia etnicznego charakteru miasta. Najbardziej widocznym tego przejawem są nowe pomniki.

Pierwszym z całego szeregu figur odnoszących się do tradycji buriackiej był łucznik (bur. *mergen*), który stanął na Bulwarze Karola Marksa⁹. W ostatnich latach każda większa inwestycja w infrastrukturę miejską wiązała się z postawieniem nowego pomnika. Na wzgórzu rozdzielającym przedrewolucyjną część miasta od radzieckiej wyrósł monumentalny pomnik Matki Buriacji¹⁰. Przedstawia on kobietę w buriackim stroju ludowym, dzierżącą w rozpostartych rękach czarę herbaty i rytualną szarfę *hadag* – symbole gościnności. W historycznej części miasta, na Górze Batarejskiej, pomiędzy czołgiem upamiętniającym radzieckich bohaterów wojennych a kamiennym krzyżem kozackim postawiono monument wyobrażający jeźdźca z kopią – Gesera. Ten bohater buriackiej mitologii uratował świat, pokonując złe potwory *Mangas*¹¹. Na rogatkach nowego Mostu Bohaterskiego umieszczono postaci średniowiecznych mongolskich wojowników, a liczne ronda ozdobione zostały pomnikami przedstawiającymi końskie tabuny i jeźdźców (np. pomnik „Młodość Buriacji”), które jednoznacznie kojarzone są tu z kulturą buriacką.

Niezagrożona wydaje się jednak pozycja głównego pomnika, który stał się najbardziej rozpoznawalnym symbolem miasta – głowy Lenina na Placu Sowietów¹². Gigantyczna głowa oraz monumenty poświęcone bohaterom Wojny Ojczyźnianej świadczą o lojalności miasta wobec radzieckiej przeszłości, która powołała do życia republikę, a z miasta uczyniła stolicę. Mariaż buriackich i radzieckich elementów, wyrażony w nazwie Ułan Ude, znajduje również odzwierciedlenie w pomnikach. Natomiast po upadku komunizmu nie powrócono do dawnej rosyjskiej nazwy miasta, nie stawia się też pomników poświęconych jego przedrewolucyjnej, rosyjskiej historii. Zdaniem moich licznych buriackich rozmówców: „Nie należy wywoływać konfliktów etnicznych”. Każdy pomysł uczczenia pomnikiem kozackich założycieli grodu postrzegany jest przez Bu-

⁹ Szybko rozpowszechnił się dowcip, iż jest to pomnik samego mera: Mer-Gena (mera Genadija Ajdajewa).

¹⁰ Oficjalna nazwa pomnika brzmi „Gościnnia Buriacja”.

¹¹ W potocznym języku buriackim Rosjan określa się mianem „Mangut”, „Mangad” – są to inwarianty słowa „potwór”. Nie przekonuje pogląd, że władze miasta, stawiając w 2006 r. pomnik Gesera brały pod uwagę ten związek semantyczny, ale warto zwrócić uwagę na skojarzenia, jakie może ów pomnik wywoływać.

¹² Pozostawiono także większość nazw ulic z okresu radzieckiego.

riatów jako próba ich poniżenia i ukazania kolonialnej zależności. Dlatego też rada miasta „w celu zachowania międzyetnicznej przyjaźni” odrzuca tego rodzaju projekty obywatelskie.

Etniczny – buriacki charakter miasta podkreślają nie tylko pomniki. Władze stosują szereg praktyk mających zaakcentować „narodowościową specyfikę buriackiej stolicy”. Przy rejestrowaniu nowych hoteli, sklepów i restauracji nakłania się nieraz właściciele do nadania im nazwy buriackiej lub odnoszącej się do lokalnej tradycji. Tak oto w 2009 roku właściciele nowej restauracji przy Placu Sowietów, pod naciskiem merostwa, zrezygnowali z pierwotnej nazwy „Elvis” na rzecz „Drogi koczownika”. Wnętrze tego miejsca jest jednak ozdobione plakatami przedstawiającymi muzyka z Memphis. Pod buriackim szyldem funkcjonują największe z rynków: odzieżowy *Sagaan Morin* („biały koń”) i techniczno-budowlany *Tümer Morin* („żelazny koń”).

Władze miasta dbają także o wprowadzenie elementów „tradycyjnej” buriackiej architektury do przestrzeni miejskiej. Nie jest to rzecz prosta, gdyż *de facto* w okresie przedrewolucyjnym Buriaci nie wytworzyli miejskiej architektury. Niemniej istniały dwa rodzaje budowli kojarzone w Syberii Wschodniej z Buriatami: jurta i świątynia buddyjska. Co prawda, przedrewolucyjne świątynie buddyjskie w tym regionie budowane były w stylu mandżurskim lub tybetańskim, jednak z czasem stały się symbolami dziedzictwa Buriatów i wyznacznikami buriackiej przestrzeni kulturowej. Świątynie i klasztory buddyjskie lokowano zazwyczaj w ustronnych miejscach i do lat 90. w Ułan Ude nigdy nie postawiono takiej budowli sakralnej.

Dawna architektura buddyjska posłużyła za wzór dla nowych świątyń. Jej motywy wykorzystane zostały również w budynkach świeckich, w celu nadania im znamion etnicznej tradycji. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z umieszczeniem tradycyjnej architektury w nietradycyjnej przestrzeni miejskiej, w drugim zaś z symboliczną etnicznością obiektów, w których konstrukcji zastosowano uniwersalne rozwiązania architektoniczne. Pojawienie się w mieście buddyjskich budowli sakralnych, które stały się ośrodkami buriackich tradycji, wyraźnie podkreśla azjatycką i etniczną specyfikę Ułan Ude.

Co ciekawe, pewne elementy radzieckich świeckich rytuałów zostały zaadoptowane w tych miejscach jako formy „nowej tradycji” miejskiej. Doskonałym przykładem są obrzędy weselne. W czasach radzieckich wytworzono świecki model miejskiej obrzędowości weselnej, w którym odnaleźć można zsekularyzowane elementy rosyjskiej tradycji ludowo-religijnej. Do dzisiaj znaczna większość ślubów nosi świecki charakter i zawierana jest w urzędzie stanu cywilnego. Po ceremonii następuje *katanie po gorodu* (ros.), czyli przejażdżka po mieście. Tradycyjnie, ważnym elementem takiej przejażdżki jest wizyta w radzieckim „miejscu kultu”, gdzie wykonuje się pamiątkowe fotografie i uroczyste pije szampana. W wielu miastach w regionie (np. w Irkucku) jest to pomnik bohaterów Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, przed którym płonie „wieczny ogień”.

Z moich obserwacji wynika, że jest to ściśle sformalizowany rytuał. Para młoda podchodzi do ognia, składa kwiaty, przez minutę stoi ze spuszczoneymi głowami, a następnie zbliżają się świadkowie przepasani czerwonymi szarfami. Reszta weselników otwiera szampana i wykonuje pamiątkowe zdjęcia. W Ułan Ude funkcje sowieckiego *sacrum* weselnego pełni monstrualna głowa Lenina, czczona w równym stopniu przez Rosjan i Buriatów. Dla tych ostatnich kolejnym etapem jest wizyta w świątyni buddyjskiej, gdzie składa się pokłony przed posągiem Buddy i prosi mnichów o błogosławieństwo. Następnie ponownie odbywa się sesja fotograficzna. Jak widać, buddyzm, zamiast stworzyć konkurencyjny, religijny model, został wpisany w system poradzieckiej obrzędowości weselnej. W ten sposób związek małżeński sankcjonowany jest przez trzy porządki; państwo (w urzędzie), radziecką przeszłość (u głowy wodza) i buddyzm (w świątyni).

O ile rytuały przeprowadzane w dwóch pierwszych miejscach afirmują wspólny dla Rosjan i Buriatów porządek społeczny, to dołączenie dacanu – świątyni buddyjskiej reprodukuje buriacką wspólnotę etnokonfesjonalną. Co ważne, dokonuje się to w strefie publicznej. Jednym z efektów „nowej tradycji” weselnej jest zatem symboliczne oswojenie terytorium i wytworzenie symboli integrujących buriacką tradycję z przestrzenią miejską.

Kolejnym przystankiem *katania* jest podmiejski skansen etnograficzny, gdzie weselnicy wśród budynków skansenowskich, a także zwierząt pasterskich, spożywają alkohol. Następnie w restauracji odbywa się przyjęcie, w którym uczestniczą przede wszystkim dwie grupy krewniacze, ale także szanowani przedstawiciele rejonów, z których dane rodziny pochodzą. Ten element wesela ma zatem charakter rodowo-terytorialny i służy zacieśnieniu więzi krewniaczych oraz ziomkowskich. Ponieważ buriackie wesela gromadzą zazwyczaj kilkuset biesiadników, do niedawna odbywały się w dużych restauracjach hotelowych. W 2011 roku otwarto obiekt lepiej korespondujący z miejskimi wyobrażeniami o buriackich tradycjach weselnych. Na przedmieściach, sąsiadujących ze skansenem etnograficznym i klasztorem buddyjskim, wybudowano olbrzymią, dwupiętrową jurtę bankietową, która może pomieścić 600 osób. Grand Jurta, reklamowana jako największa jurta na świecie, jest kolejnym przykładem wytwarzania buriackiej architektury miejskiej, w której elementy kultury tradycyjnej uzyskują nowe funkcje.

Poza monumentalnymi obiektami o charakterze etnicznym, w ostatnich latach pojawiło się wiele mniejszych form architektonicznych. Doskonałym przykładem są wołokowe i drewniane jurty ustawiane w centralnej części miasta. Wołokowe jurty wyszły z użycia, nawet na obszarach pasterskich, już na początku XX wieku. Nowe jurty sprowadza się z Mongolii, a od niedawna produkuje się je również na miejscu. Nie pełnią one funkcji mieszkalnych, a stanowią element etnicznej stylizacji; mieszczą się tam lokale serwujące potrawy kuchni buriackiej lub sklepy z pamiątkami.

Do przestrzeni miejskiej wprowadzone zostały nie tylko buddyjskie miejsca sakralne, takie jak świątynie i stupy. Na przedmieściach powstały *oboo* – miej-

sca kultu szamańskiego. Mają one formę stosów kamieni, przy których odprawia się szamanistyczne obrzędy poświęcone duchom-gospodarzom miejscowości (zob. Belyaeva 2009: 41). Kilka takich *oboo* znajduje się na trasach wyjazdowych z miasta. Kierowcy (nie tylko Buriaci) zatrzymują się tam, by złożyć ofiarę z mleka, wódki, papierosów lub kilku monet. Ma to zapewnić bezpieczną drogę i opiekę duchów. Ponadto, wraz z pojawieniem się w okresie poradzieckim szamanów miejskich (zob. Humphrey 2010: 270-287), powstały miejsca kultowe w obrębie miasta. Szamańskie organizacje posiadają swoje siedziby w centrum miasta, jak również na jego obrzeżach, gdzie odprawiają większe rytuały. Prezydent Republiki Buriacji, w 2012 roku, przydzielił organizacji szamanów buriackich „Tengeri” dwa miliony rubli na budowę nowego ośrodka szamanistycznego, na terenie którego można przeprowadzać ofiary całopalne i inne obrzędy (Buâhâev 2012). Mamy zatem do czynienia z przykładem wynalezienia bądź adaptacji tradycji, w ramach której przystosowanie szamanizmu do warunków miejskich wiąże się z jego instytucjonalizacją i powstawaniem uniwersalnych świątyń szamańskich (sic!) abstrahujących od dawnych rodowych terytoriów.

Należy spodziewać się, że proces autochtonizacji krajobrazu miejskiego będzie nabierał rozpędu. Wykracza on zresztą poza „buriatyzację”. W centrum dzielnicy Sowieckiej powstaje budynek Etnokulturowego Ośrodka Rdzennych Ludów Północy Buriacji „Arun”. Konstrukcja ta, wykonana z betonu i szkła (z całkowitą powierzchnią przekraczającą 7 tys. m²), ma posiadać formę stożkowatego szałasus – tradycyjnego domostwa hodowców reniferów¹³.

Zdaniem moich informatorów z branży budowlanej, etniczną stylizację wspiera także główny architekt miasta. Projekty budynków posiadających na przykład dach stylizowany na świątynię buddyjską łatwiej uzyskać mogą akceptację miejskiego architekta i pozwolenie na budowę. Z tego powodu wiele nowych centrów handlowych i wielopiętrowych domów mieszkalnych przybiera zorientalizowane formy¹⁴. Charakterystyczną cechą większości tego rodzaju przedsięwzięć jest transfer elementów szeroko rozumianej tradycji ze sfery praktycznej do symbolicznej. Betonowe budynki, uważane w Buriacji za nowoczesne, niejako przebiegane są w buriackie kostiumy ludowe.

¹³ Ewenkowie, pomimo znikomego udziału w demografii miasta, pełnią ważną funkcję „współgospodarzy” republiki i mają swój udział w procesie autochtonizacji Ułan Ude. Nie rozwijam jednak tego wątku w niniejszym artykule.

¹⁴ Pierwowzorem tego rodzaju eklektycznej architektury był budynek konsulatu mongolskiego. Wzniesiona w 1991 r. budowla, dzięki lekko trapezowatej bryle, przywołuje skojarzenia z mongolsko-tybetańskim stylem monastycznym, a umieszczona w centrum kopuła przypomina jurte. Błękitny kolor budynku symbolizuje zapewne Wieczne Błękitne Niebo (Tengri) – najwyższe bóstwo dawnych Mongołów.

Subkultury młodzieżowe a stosunki etniczne w mieście

Proces autochtonizacji znajduje swoje odzwierciedlenie także w charakterze miejskich subkultur młodzieżowych. Uwidaczniają się w nich relacje między poszczególnymi grupami migrantów. Sposoby wyznaczania granic oraz wektory konfliktów międzygrupowych rozpatrywać można jako walkę o przestrzeń publiczną miasta. Analiza subkultur młodzieżowych pozwala także uniknąć prostej dychotomii: Buriat – Rosjanin i zwrócić uwagę na proces miejskiej adaptacji kolejnych fal imigrantów z prowincji.

Pierwsza miejska grupa buriacka zaczęła formować się w latach 20. XX wieku. Byli to przedstawiciele etnicznych kadr republiki. Można zatem powiedzieć, że choć byli to migranci z terytoriów wiejskich, to stanowili grupę uprzywilejowaną. Uzyskiwali dostęp do wyższego wykształcenia, przydziały mieszkaniowe, a także prestiżowe posady państwowe. Z tego też względu konflikty pomiędzy młodzieżą buriacką i rosyjską w czasach radzieckich można rozpatrywać nie tylko jako konflikty o podłożu etnicznym, ale także klasowym – ich katalizatorem był specyficzny model radzieckiej urbanizacji.

Rozbudowywane zgodnie z tym modelem Ułan Ude składało się z administracyjnego centrum i robotniczych osiedli skupionych wokół zakładów przemysłowych (Karbainov 2004: 171)¹⁵. Budowane przez zakłady osiedla stanowiły autonomiczne jednostki, z własnym centrum, placem, pomnikiem, domem kultury, szkołą, przedszkolem, szpitalem, ośrodkiem sportowym i punktem usługowo-handlowym. Większość mieszkańców pracowała w ośrodku przemysłowym, wokół którego wybudowano osiedle (Zhimbiev 2000: 56-57). W ten sposób powstały osiedla takie, jak PVZ (Parovozoremontnyj Zavod – zakłady taboru kolejowego), Măsokombinat (kombinat mięsny), Steklozavod (huta szkła). Ten model urbanizacyjny prowadził do atomizacji miasta na stosunkowo niezależne ośrodki słabo ze sobą zintegrowane. Infrastruktura komunikacyjna zaplanowana została w ten sposób, że przemieszczanie się między poszczególnymi osiedlami odbywało się za pośrednictwem centrum, co wzmagало monadyzację nawet sąsiadujących ze sobą osiedli. Warto dodać, że do niedawna mieszkańcy Ułan Ude określali słowem „miasto” reprezentacyjną Dzielnicę Sowiecką – centrum (Breslavski 2012: 30-40).

Robotnicy integrowali się przede wszystkim ze społecznością osiedla, w którym otrzymali pracę i przydział na mieszkanie. Na przełomie lat 70. i 80. na bazie osiedli robotniczych powstały subkultury zdominowane przez rosyjską młodzież z rodzin robotniczych. Młodzież buriacka w Ułan Ude wywodziła się w większości z rodzin o wyższym statusie społecznym (inteligencja, aparat państwowy

¹⁵ Pod względem administracyjnym Ułan Ude składa się z 3 dzielnic: Sowieckiej, Kolejowej i Październikowej, podzielonych na mniejsze jednostki: kwartały, osiedla, przysiółki.

i partyjny itd.) i zamieszkiwała bogatsze, usytuowane bliżej centrum dzielnice. Podział klasowy w owym czasie częściowo pokrywał się zatem z podziałem etnicznym, co doprowadziło do powstania dwóch kategorii grup młodzieżowych:

1. *Čavy*¹⁶ – młodzież z osiedli robotniczych, z dominacją Rosjan. „Drużyna” (ros. *komanda*) z tej kategorii określana była zazwyczaj nazwą osiedla robotniczego, w którym mieszkali jej członkowie, na przykład PVZ, Zauda, Batarejka.

2. *Čuvaki* (ros.) – „kolesie” – młodzież z prestiżowych osiedli. W grupach z tej kategorii dominowali Buriaci. Ich nazwy grup były bardziej heterogeniczne. Odnosiły się do:

- azjatyckich cech członków, na przykład Czang Kai-szek, Churchczy, Sułtanki (grupa kobieca);
- toponimów, na przykład LST 63 (od adresu bloku Lenin street 63);
- miejskiego charakteru grup, na przykład Gortop (od ros. *gorodskâ tolpa* – miejski tłum).

Grupy te nie tylko dążyły do przejęcia kontroli nad przestrzenią publiczną w granicach swoich osiedli, ale toczyły walkę o dominację w centrum miasta. Badacze, a także byli członkowie tych subkultur przytaczają przykłady walk z użyciem broni ostrej i palnej (Karbainov 2004; Mitupov 2002). Młodzieżowe grupy były silnie powiązane z terytorium i rekrutowały się z mieszkańców jednego osiedla. Bardzo szybko przyjęły jednak etniczny charakter.

Sytuacja skomplikowała się w wyniku masowej imigracji Buriatów z regionów wiejskich pod koniec lat 70. Młodzież z prowincji spotkała się z dyskryminacją i przemocą ze strony miejskich „drużyn”. Buriaci ze wsi otrzymali miano „gołowarów” (ros. *golovar*) i w odpowiedzi na przemoc oraz marginalizację utworzyli własną subkulturę prowincjuszy¹⁷.

Rozpad ZSRR zapoczątkował okres poważnych przemian ekonomicznych i społecznych. Wiele państwowych zakładów produkcyjnych, wokół których koncentrowało się życie poszczególnych kwartałów miejskich, dokonało redukcji zatrudnienia. Nowymi ośrodkami życia społecznego i ekonomicznego stały się rynki, na których rozwijała się drobna przedsiębiorczość. Przemianom tym towarzyszył proces kryminalizacji szeregu miejskich grup młodzieżowych, które zajęły się reketem (wymuszaniem okupu). Ich ofiarami padali prywatni handlarze, biznesmeni oraz kierownicy sprywatyzowanego transportu miejskiego. W wyniku dezintegracji państwa skryminalizowane instytucje nieformalne wytworzyły swego rodzaju ład prawny i dawały ochronę, których nie były w stanie zapewnić instytucje państwowe (Humphrey 2010: 149). Kryminalizacja grup młodzieżo-

¹⁶ Najbardziej prawdopodobna etymologia tego słowa wskazuje na zapożyczenie z miejscowych dialektów cygańskich: *czawo* – chłopak lub *czawella* – brat. Dotarło ono do slangu młodzieżowego za pośrednictwem subkultur kryminalnych.

¹⁷ Określenie to powszechnie uznawane jest za pejoratywne, chociaż jego etymologia (od słowa „głowa”) na to nie wskazuje. Mianem gołowarów określa się tylko Buriatów. Rosjanie przybywający z regionów wiejskich nie byli stygmatyzowani w ten sposób.

wych doprowadziła do ich częściowej deterytorializacji, a w końcu do zaniku formy subkultury młodzieżowej. Dziś na przykład w odniesieniu do mieszkańca osiedla robotniczego używa się określenia *gopnik* (ros.) – „pener”. Masowy napływ ludności z terenów wiejskich spowodował znaczne wzmocnienie grup „gołowarów”. Ludziom zaliczanym do tej kategorii społecznej przypisuje się zespół cech decydujących o ich prowincjonalności. Cechy te stawiane są w opozycji do modelu „kulturalnego” zachowania mieszkańców miasta. Istnieje stałe, stereotypizowane wyobrażenie o ubiorze gołowara, jego fryzurze, sposobie chodzenia, witania się i zachowania na ulicy. Osoby uznawane za gołowarów używają publicznie języka buriackiego lub mówią pidżynem rosyjsko-buriackim, w którym rosyjskie słowa wymawiane są na buriacką modłę. Inni mieszkańcy miasta w przestrzeni publicznej używają wyłącznie języka rosyjskiego.

Migranci z prowincji wytworzyli nieformalne grupy oparte na więzi regionalnej – ziomkostwa (ros. *zemláčestvo*). Rejon pochodzenia stał się dla młodych buriackich imigrantów podstawową formą identyfikacji i adaptacji do społeczności miejskiej. Większość moich rozmówców należących do omawianej kategorii opisywała miasto jako niebezpieczne, wrogie terytorium, przeciwieństwo zintegrowanej wspólnoty wiejskiej, w której wyrosli. Formowanie się młodocianych band złożonych z wychodźców z jednego rejonu można postrzegać jako próbę reprodukcji wspólnoty opartej na relacjach bezpośrednich i na pokrewieństwie. Wiele z tych grup odwołuje się zresztą do ideologii plemiennej i rodowej. Zasadnicze, nieuniknione pytanie, które zadają sobie nieznajomi – imigranci buriaccy brzmi: „Z jakiego jesteś rejonu?” (bur. *Szi haanhıbszi?*). Przynależność do grupy ziomkowskiej decyduje często o dalszych relacjach pomiędzy zaznajamiającymi się ludźmi.

Integracja z miejskim społeczeństwem przyjmującym poprzez grupy ziomkowskie dostarcza imigrantom kapitału społecznego umożliwiającego zdobycie pracy, lokum, partnerów, a także poczucia wspólnotowości i bezpieczeństwa. Niektóre bandy złożone z gołowarów zajmują się wymuszaniem haraczy, grabieżą przechodniów, a także zwykłym złodziejstwem. Jeden z moich interlokutorów – młody Buriat z rejonu zakamińskiego – tak oto tłumaczył swoje uczestnictwo w takiej bandzie:

Wielu Buriatów przyjeżdża do miasta i tak się zachowuje. Wstępuje do bandy i grabi naiwniaków, bo tak jest raźniej. Sam, kiedy przejechałem do miasta, przez rok byłem w takiej bandzie. Musisz zrozumieć, przyjeżdżasz, wszyscy są obcy, nikogo nie znasz na ulicy. Ludzie patrzą się na ciebie z pogardą. Wszyscy są wrogami. To walka – musisz przeżyć i możesz liczyć tylko na przyjaciół ze swojego rejonu. Innym nie można ufać.

Na pytanie, czy nie przeszkadzało mu krzywdzenie Bogu ducha winnych ludzi, odpowiedział: „Wtedy tego tak nie postrzegałem. To byli wrogowie. Swoich [tzn. ze swojego rejonu – Z.S.] nie ruszaliśmy”.

W przekonaniu wielu moich miejskich rozmówców gołowarzy zwyciężyli w walce o przestrzeń społeczną w mieście. Podział na grupy regionalno-pochodzeniowe w dużym stopniu zastąpił wcześniejsze buriackie subkultury młodzieżowe oparte na lokalnej więzi między mieszkańcami jednego kwartału miejskiego. Niemniej, napływ wiejskiej młodzieży spowodował wyodrębnienie się tożsamości miejskich Buriatów, którzy odmawiają uczestnictwa w grupach ziomkowskich. Proces ten dobrze obrazuje nieudana próba zalotów, jaka miała miejsce pomiędzy gołowarem a miejską Buriatką na przystanku komunikacji miejskiej, w sobotni marcowy wieczór:

- Cześć!
- Czy my się znamy?
- Jestem Zorik, a ty jak masz na imię?
- Tania.
- Tania, z jakiego jesteś rejonu?
- Z Ułan Ude.
- Ale z jakiego rejonu pochodzisz?
- Z Ułan Ude. Urodziłam się tu, wyrosłam.
- A rodzice?
- Czy to ważne?
- Trzeba znać swoje korzenie.
- Tata był z Dżydy.
- Songółka czy co?
- Nie.
- A kto?
- Człowiek.
- Aha, rozumiem, a ja z Zakamny jestem. Tania, chodźmy do pizzerii!
- Nie mogę, jestem zajęta, umówiłam się tu z przyjacielem.

Tania wskazuje na mnie, i Zorik odwraca się w moją stronę:

- Cześć.
- Cześć.
- Jak cię zwać?
- Zbyszek.
- Biszkiek?! Co za imię masz dziwne jakieś? Skąd będziesz?
- Z Polski.
- Gdzie to?
- W Europie.
- Cudzoziemiec czy co?
- Polak.
- Co tu robisz?
- Uczę się w NGL.
- Ja pier(...), a na którym roku? Mam tam zioma z Eke Cachira.

- Gałdana Budajewa z 3 roku?
- Ty co, znasz go?
- To mój kolega z grupy.
- Niczego sobie, Polak i Gałdana zna! Słuchaj, to twoja dziewczyna?
- Nie, po prostu koleżanka.
- Może coś zrobimy?
- Nie mamy czasu, umówiliśmy się w mieście.
- A 200 rubli nie pożyczysz? Oddam przez Gałdana...
- Nie uda się, weź papierosa.
- Aha, no to cześć.
- Cześć.

Ta prozaiczna rozmowa pokazuje opór Buriatów urodzonych w mieście przed włączaniem ich w dyskurs ziomkowski, w którym zobowiązani byłiby do przestrzegania reguł prawa zwyczajowego. Chcąc uniknąć ziomkowskiej klasyfikacji odpowiadają, że znikąd nie przyjechali – są z miasta. Taka odpowiedź jest zazwyczaj odbierana jako nieuprzejma prowokacja, gdyż jak tłumaczyli mi moi nauczyciele języka buriackiego: „każdy Buriat skądś przyjechał. A jeśli nie on, to jego rodzice albo dziadkowie”. Na zajęciach z języka buriackiego na pytanie: „Skąd jesteś?” nie można odpowiedzieć: „Z Ułan Ude”. Tak może odrzec tylko Rosjanin. Buriatom tłumaczy się, że muszą wskazać rejon pochodzenia swych przodków. Pytanie o rejon jest pytaniem ontologicznym, gdyż odpowiedź na nie umieszcza rozmówcę w świecie społecznym, definiuje go jako członka grupy i wyznacza normy zachowania. W odpowiedzi na proste pytanie przejawia się zatem kontestacja jednej formy tożsamości grupowej i zarazem rodzi się nowa, alternatywna formacja.

Autochtonizacja a ruralizacja przestrzeni miejskiej

Procesowi masowej migracji ludności wiejskiej towarzyszył niekontrolowany wzrost przedmieść, na których powstawały nielegalne drewniane osiedla – „nachałowki” (ros. *nahalovki*)¹⁸. Są to zazwyczaj osiedla wybudowane bez zgody administracji, na ziemi, która nie stanowi własności jej użytkownika. Sprzyjała temu nieuregulowana kwestia praw własności w pierwszych latach transformacji. Wielu imigrantów żyje właśnie w takich „nachałowkach”, lecz nie jest to regułą.

¹⁸ Pierwsze nachałowki powstały w latach 30. XX w., gdy wskutek uprzemysłowienia wzrosło zapotrzebowanie na siłę roboczą. Nie nadążając z budową mieszkań robotniczych, zakłady przemysłowe i władze miejskie musiały pogodzić się z tą spontaniczną formą zabudowy. Innym zabytkiem architektonicznym z tego okresu są drewniane baraki budowane jako tymczasowe lokum dla robotników. Wiele z nich używanych jest do dzisiaj w charakterze mieszkań socjalnych (Zhimbiev 2000: 55-60).

Choć gołowarzy spotykani są w każdej części miasta, to na „mentalnej mapie” mieszkańców Ułan Ude niektóre terytoria funkcjonują jako „gołowarskie”, to znaczy zdominowane przez buriacką ludność napływową. Są to przede wszystkim przysiółki, w różnym stopniu zalegalizowane, składające się z drewnianych domów typu wiejskiego. Niektóre ulice znajdujące się nieopodal dworców autobusowych czy rynków i skupiska osiedlowych barów, w których sprzedawane są buriackie *buuzy* (pierożki z mięsem), również zaliczane są do gołowarskich. Zarówno Rosjanie, jak i miejscy Buriaci uważają te miejsca za niebezpieczne i unikają ich – szczególnie po zmroku. Dodać należy, że równie złą sławą cieszą się niektóre poprzemysłowe kwartały zdominowane przez Rosjan¹⁹.

We współczesnym Ułan Ude mamy do czynienia z różnymi przestrzeniami urbanizacyjno-społecznymi, które są zdominowane przez różne grupy:

1. „Nachalówki” – zamieszkane głównie przez buriackich „gołowarów” i ich rodziny²⁰.
2. „Katedż” – rejon domów jednorodzinnych zasiedlonych przez zamożnych Buriatów i Rosjan.
3. Blokowiska, w których konkurują ze sobą starsi mieszkańcy, gołowarzy i pozostałości osiedlowych „drużyn” miejskich.
4. Przysiółki robotnicze, w których wciąż dominują spauperyzowani rosyjscy proletariusze.
5. Przedrewolucyjne centrum.
6. Centrum radzieckie.

Dwie ostatnie przestrzenie pełnią funkcję reprezentacyjną. Choć są zamieszkałe głównie przez inteligencję i elitę urzędniczą, tam właśnie organizuje się większość imprez masowych, tam ludzie udają się na spacer, spotkania itp. W tych centrach ulokowany jest główny korpus uniwersytetu, większość budynków administracyjnych, opera, konsulat Mongolii, muzea, kino oraz deptak z fontannami i sklepami.

W percepcji społecznej migracja z prowincji posiada buriacką twarz, dlatego też imigracja ludności rosyjskiej jest często ignorowana. Okazywane przez zasiedlonych mieszczuchów (przedstawicieli wcześniejszych fal migracyjnych) zastrzeżenia dotyczą nie etnicznego pochodzenia imigrantów, a ich sprzeciwu wobec miejskiego modelu praktykowania etniczności. Model ten oparty jest bowiem na wyborze pewnych symbolicznych elementów kultury buriackiej (co znajduje swój przejaw w nowej architekturze miejskiej) przy rezygnacji z innych elementów – na przykład z użycia języka buriackiego w sferze publicznej. Miejski Buriat założy koszulkę z wizerunkiem nomady, aby podkreślić swoje

¹⁹ Doskonałym przykładem jest tu wspomniane PVZ, kojarzone z bezrobociem, bandytyzmem, heroizmem, pijaństwem i przemocą.

²⁰ W rejonach tych budują domy również mieszkańcy miasta z długim stażem, korzystając z takiej formy taniego budownictwa. Wyróżniając wymienione przestrzenie, odnoszę się więc przede wszystkim do stereotypów dotyczących dominacji określonych grup społecznych.

przywiązanie do tradycji, ale z dezaprobatą będzie spoglądał na człowieka, który rzeczywiście zachowuje się jak pasterz.

Wymiar społeczno-demograficzny autochtonizacji jest zatem związany z masowym napływem ludności buriackiej, zarówno z republiki, jak i z sąsiednich regionów FR. Ułan Ude postrzegane jest jako naturalny kierunek migracji Buriatów. Nowa fala imigrantów (gołowarów) opanowała przestrzeń podmiejską. Separacja poszczególnych grup społecznych (Rosjanie, gołowarzy, miejscy Buriaci) nie jest twardą regułą, ale praktyką, którą dobrze widać na przykładzie funkcjonowania grup młodzieżowych.

Separacja ma swoje przejawy przestrzenne, takie jak rejon zamieszkania albo miejsce spotkań. Większość klubów i barów w mieście klasyfikowana była przez mych rozmówców jako: rosyjskie, gołowarskie, przysiółkowe lub modne, to znaczy takie, do których chodzą głównie zamożni Buriaci miejscy. Osiedla robotnicze posiadają własne kluby, do których uczęszcza prawie wyłącznie lokalna młodzież, głównie rosyjska. Występuje zatem tendencja do zajmowania danej przestrzeni publicznej przez określone grupy społeczne, choć w większości klubów można było spotkać także przedstawicieli innych grup. Wyjątek stanowiły miejsca uznawane za gołowarskie. Te były absolutnie zdominowane przez Buriatów z prowincji i naruszenie tej przestrzeni (np. przez polskiego badacza) spotykało się z niezrozumieniem, a niekiedy agresją stałych bywalców. W klubie „Bambuk”, zlokalizowanym w kwartałach granicznych, na linii pomiędzy blokowiskami a zabudową drewnianą i katedżami, grupa młodocianych Buriatów, którzy dzień wcześniej przyjechali z odległej Jerawny, w ten sposób zakwestionowała moją obecność:

- Co tu robisz, to nasze miejsce!
- Ale ja przecież mieszkam na tej ulicy, 500 metrów stąd – odpowiedziałem.
- Jesteś miejskim kolesiem, tacy jak ty bawią się w centrum, spadaj stąd!

W wyniku procesu nazywanego przez miejscowych badaczy „walką o przestrzeń społeczną” (Karbainov 2004), Buriaci o małym stażu migracyjnym załączają kolejne elementy przestrzeni publicznej. Niektórzy naukowcy i publicyści (np. Kozulin 2009; Batmunkeev 2005) mówią tu o „ruralizacji” miasta, której znamionami mają być rozrastające się osiedla drewnianych domostw o konstrukcji zrębowej, charakterystycznych dla krajobrazu wiejskiego. Za tą tezę przemawiać mają też niektóre agrarne nawyki wprowadzone do przestrzeni miejskiej przez nowych imigrantów, takie jak powszechna praktyka uprawy ziemniaków i innych płodów rolnych w przydomowych ogrodach, zwyczaj zabezpieczania terenu z pomocą psa łańcuchowego, a także – nieco rzadziej – hodowla bydła (Kozulin 2009: 80-90). Powyższe praktyki niewątpliwie świadczą o wiejskim bagażu kulturowym nowej fali migrantów. Niektóre grupy o dłuższym stażu migracyjnym (np. staroobrzędowcy) również uprawiają ziemniaki w ogródkach przylegających do luksusowych domów jednorodzinnych. Ze

względem na wysoki status majątkowy właścicieli, nasadzenia takie postrzegać należy jako uprawy symboliczne – manifestujące przywiązanie do tradycji, wartości związanych z ciężką pracą, a także stanowiące formę strukturalizacji czasu podług rytmu prac rolnych.

Uprawa kartofla wyznaczała czas nie tylko chłopskim przodkom, ale też radzieckim i poradzieckim użytkownikom dacz – podmiejskich ogródków działkowych, które stanowiły ważny element produkcji domowej, łagodzącej niedobory produktów żywnościowych w okresach kryzysu. Przeniesienie praktyk rolniczych do obszarów miejskich można wobec tego postrzegać jako formę adaptacji do miejskiego rynku pracy, w którym większość imigrantów podejmuje dorywcze, nie zawsze godziwie opłacane prace fizyczne (Haraev 2004: 108)²¹.

Jako adaptację do warunków ekonomicznych w mieście rozpatrywać można także popularność drewnianych domów. Drewno na Syberii jest wciąż stosunkowo tanim materiałem budowlanym. Konstrukcja zrębowa pozwala rozebrać na części dom we wsi, przewieźć go do miasta i ponownie złożyć w wybranej lokalizacji. Rozwiązuje to podstawowy problem migranta, który nie ma możliwości zaciągnięcia kredytu mieszkaniowego, a jego przychody nie pozwalają na wynajem lokalu. Za taką interpretacją przemawia fakt, że drewniane domy w peryferyjnych kwartałach budują nie tylko wiejscy imigranci. Jest to po prostu najtańsza forma budownictwa. Drewniana zabudowa jednorodzinna tworzy wielokilometrowy pierścień okalający radzieckie blokowiska. Owe specyficzne, syberyjskie przedmieścia zacierają granicę pomiędzy miastem a wsią. Sąsiednie miejscowości stają się w coraz większym stopniu noclegowniami stolicy. Z drugiej strony, niektóre przedmieścia Ułan Ude mają na wpół wiejski charakter, gdzie ogrodnictwo i ograniczona hodowla uzupełniają budżety domowe pracowników najemnych.

W okresie postprzemysłowym miasto rozrosło się terytorialnie i demograficznie. Utraciło jednak swój jednoznacznie modernistyczny charakter. Nowe przedmieścia i znacząca część centralnej przestrzeni miejskiej zdominowane zostały przez buriackich prowincjuszy, którzy wprowadzają własne formy interakcji społecznych. Formy te postrzegane są przez zasiedziały mieszkanców miasta jako wiejskie i niekulturalne, dlatego też są napiętnowane²². Konflikt pomiędzy ludnością napływową i zasiedziałą częściowo pokrywa się z podziałami etnicznymi, co sprzyja społecznej izolacji poszczególnych grup. Izolacja ta znajduje swoje odzwierciedlenie na mentalnej mapie miasta, na której poszczególni aktorzy spo-

²¹ Co ciekawe, niektóre rolnicze praktyki nowych mieszkańców miast uwzględniane są przez instytucje państwowe. Szkoły usytuowane w podmiejskich kwartałach ograniczają liczbę lekcji w okresie zbioru ziemniaków, tak aby dzieci mogły wziąć udział w wykopkach.

²² Moi rosyjscy rozmówcy określali je po prostu jako „buriackie”, sugerując tym samym, że to, co „miejskie” i „kulturalne”, jest rosyjskie lub co najmniej nie-buriackie. Miejscy Buriaci identyfikowali „gołowerskie” zachowanie jako prowincjonalne i przeciwstawiali mu własny, „miejski” wzór kultury buriackiej.

łeczni potrafią wyraźnie zaznaczyć obszary „swoje” i „obce”. Wyżej omówione zmiany postrzegane są często przez urodzonych „mieszczuchów” (zarówno Buriatów, jak i Rosjan) negatywnie, jako degradacja miejskiej kultury.

Wnioski

Dawne prowincjonalne miasto przygraniczne – ośrodek kolonialny na kresach imperium – stało się za czasów radzieckich stolicą autonomicznej republiki, czego symbolem była późniejsza zmiana nazwy miasta na Ułan Ude. Od lat 2000. obserwować można symboliczną i demograficzną autochtonizację przestrzeni miejskiej. Z powyższymi procesami wiąże się dążenie do zawłaszczenia historii miasta przez tytułarnych gospodarzy. Można rzec, że Ułan Ude z dawnego grodu kozackiego przemieniane jest w gród huński.

Symboliczna autochtonizacja przestrzeni miejskiej, wyrażająca się przede wszystkim w „buriatyzacji” nowej architektury użytkowej i pomników, decyduje o dwuznacznym statusie i tożsamości buriackich imigrantów z prowincji. Z jednej strony są obcy, z drugiej są gospodarzami, gdyż przybyli do swojej stolicy. Ta ambiwalentna tożsamość sprzyja powstawaniu ziomkowskich grup młodzieżowych. Słabo werbalizowaną, aczkolwiek wyraźną stroną symbolicznej autochtonizacji miasta jest społeczna marginalizacja ludności rosyjskiej, która uznawana jest za obcą. Wyjątek stanowią tu grupy starożyłskie, które zdołały wytworzyć silne sieci wewnątrzgrupowe. Dodać należy, że o ile władze miejskie dbają o zabytki architektoniczne z czasów radzieckich i carskich, to nie godzą się na umieszczanie w krajobrazie miejskim nowych konstrukcji, które w swym przekazie dystansowałyby się do wizerunku miasta – stolicy Buriacji.

Nowa fala migracji ludności buriackiej jest postrzegana negatywnie nie tylko przez rosyjską część społeczności miejskiej, ale także przez drugie pokolenie buriackich imigrantów, które buduje swój status mieszkańców miasta w opozycji do prowincjonalnych gołowarów. Wiąże się to często z publiczną negacją więzi rodowo-terytorialnych i związanego z nimi prawa zwyczajowego.

Na koniec chciałbym postawić pytanie: kogo wita pomnik Matka Buriacja? Początkowo przypuszczałem, że wita ona Buriatów ciągnących masowo do stolicy z wiejskich rejonów. Kilka lat temu pomnik przeniesiono jednak z centrum miasta w okolice Mostu Selengińskiego, który prowadzi w stronę lotniska. Można by zatem sądzić, że gościnna Buriatka wita przede wszystkim turystów, którzy przybywają do miasta, by poznać i podziwiać buriacką kulturę. Myślę jednak, że nie jest ważne, ku komu zwraca się ta monumentalna apoteoza ziemi i narodu buriackiego. Ważne, że witając przybyszów, staje się gospodarzem.

Słowa kluczowe: postsocjalizm, miasto, Syberia, Buriacja, Ułan Ude, autochtonizacja, migracja

LITERATURA

- Batmunkeev S.
2005 *Urbanizaciâ po-derevenski. Ulan-Udè grozit rurarizaciâ*, „Gorod. Gazeta součastiâ”, nr 1, s. 6.
- Bazyłow L.
1975 *Syberia*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Belyaeva V.
2009 *Szamani i lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Breslavskij A.
2012 *Postsovetskij Ulan-Ude. Kulturnoe prostranstvo i obrazy goroda (1991-2011 gg.)*, Ulan-Udè: Izdatel'stvo Burâtskogo Gosuniversiteta.
- Brubaker R.
1998 *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, przeł. J. Łuczyński, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buâhaev V.
2012 *V Burâtii planiruût postroit' centr šamanizma*, „Infopolis”, 19.04.2012.
- Dašibalov B.
2009 *Predki burât eli sobak?*, „Infopolis”, 14.03.2009, <http://site.infpol.ru/news/673/17304.php#> (10.08.2014).
- Ermina E., Kučer A.
2010 *Populâcionno-demografičeskaâ struktura g. Ulan-Udè: Nacionalnij sostav, vozrazst vstupleniâ v brak*, „Genetika” 46: 2, s. 249-254.
- Evdokimova S.
2007 *Social'no-èkonomičeskoe razvitie gorodov zabajkal'â v XVII-XIX vv.*, Ulan-Udè: Izdatel'stvo Burâtskogo Gosuniversiteta.
- Hamganova D.
2011 *Gorodu dve tysâči let*, http://www.ulan-ude-eg.ru/admin-goroda/news.php?ELEMENT_ID=44961, (22.02.2011).
- Haraev B.
2004 *Migracionnie procesy v selskih rajonah Respubliki Burâtiâ v usloviâh perehodnogo perioda*, w: Ū. Randalov, P. Čukrev, V. Žalsanova (red.), *Problemy izmenenij social'nyh otnošenij sredi narodov Bajkal'skogo regiona (teoretiko-èmpiričeskie aspekty)*, Ulan-Udè: Izdatel'stvo Burâtskogo naučnogo centra SO RAN, s. 105-112.
- Humphrey C.
2003 *Cities and the Great Freeze of January 2001*, w: J. Schneider, I. Susser (eds.), *Wounded Cities Destruction and Reconstruction in a Globalized World*, Oxford, New York: Berg, s. 91-110.

- 2010 *Koniec radzieckiego życia. Ekonomia życia codziennego po socjalizmie*, przeł. A. Halemba, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Karbainov N.
2004 *„Gorodskie” i „golovary” v Ulan-Udè (molodeżnie subkultury v bor’be za social’noe prostranstvo goroda)*, „Vestnik Evrazii” 2, s. 170-183.
- Kozulin A.
2009 *Migracionnye processy v Burâtii na sovremennom ètape: osnovnye tendencii razvitiâ i puti regulirovaniâ*, w: Ū. Popkov (red.), *Gorod i selo v usloviah globalizacii (na primere Respubliki Burâtiâ)*, Ulan-Udè: Izdatel’stvo Burâtskogo naučnogo centra SO RAN, s. 80-91.
- Krasovickaâ T.
2012 *Konflikt idealov i praktik rannej sovetskoj gosudarstvennosti. Mehaniizmy i praktiki ètnopolitičeskich processov (1917-1929)*, w: T. Krasovickaâ, V. Tiškov (red.), *Ètničeskij i religioznyj faktory v formirovanii i èvolucii rossijskogo gosudarstva*, Moskva: Novyj hronograf, s. 151-207.
- Mitupov K.
2002 *Grupirovki semidesâtih: vospominanie-komentarij k state A. Badmaeva*, „Vestnik Evrazii” 2, s. 105-110.
- Nowicka E., Wyszzyński R.
1996 *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Peshkov I.
2008 *Zakładnicy „wyobrażonej przeszłości”. Problemy tożsamości etnicznej i kulturowej Guranów zabajkalskich w Syberii Wschodniej*, „Lud” 92, s. 27-41.
- Popov V.
1996 *Pasportnaâ sistema sovetskogo kreposničestva*, „Novij mir” 6, s. 185-203.
- Šahanova A.
2012 *Vlasti Ulan-Udè zaâvili o rekordnoj čislenosti gorożan*, „Baykal Daily” 21.02.2012, http://www.baikaldaily.ru/news/16/40015/?sphrase_id=633453 (06.05.2013).
- Širokova V.
2011 *Samyj drevnij gorod Rossii*, <http://www.interfax-russia.ru/Siberia/print.asp?id=221501&type=view> (06.05.2012).
- Slezkine Y.
2000 *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism*, w: S. Fitzpatrick (ed.), *Stalinism: New Directions*, London, New York: Routledge, p. 313-347.
- Szynkiewicz S.
2007 *Lekceważone ludy*, w: A. Bartkiewicz (red.), *Ludy tubylcze. Czwarty świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa: Wydawnictwo Comandor, s. 23-30.

Trzciański P.

2002 *Konstruowanie współczesnej tubylczości – tubylczość jako ideologia i obiekt prawa*, w: J. Derlicki i W. Lipiński (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 27-50.

Zhimbiyev B.

2000 *History of the Urbanization of a Siberian City: Ulan Ude*, Cambridge: White Horse Press.

Zbigniew Szmyt

INDIGENIZATION OF A POSTSOCIALIST CITY. THE EXAMPLE OF ULAN UDE

(Summary)

A uniformed model of modern urban planning prevailed in Eastern Europe and Soviet Asia during the Soviet period. Looking at the city's architecture it was difficult to recognize if it is Ukraine or a place close to the Chinese border. The collapse of the socialist system resulted in a process of demodernization in many of these cities and led to the erosion of social identities. The turn to indigenization was one of the responses to this crisis. In this article I analyze the process of symbolic ethnicization of a post-Soviet city using the example of Siberian Ulan-Ude, where the idea of a return to the mythical past is built over the ashes of utopian progress. The main questions are: 1. how does the city become indigenized? 2. how does this process influence the interethnic relations? 3. what is the relation between immigrants' social strategies and ethnicity?

Symbolic indigenization of the city determines the ambiguous status of Buryat rural immigrants: hosts on the one hand, and strangers on the other. The social marginalization of Russians with the simultaneous dominance of the Russian language and culture is an important aspect of indigenization. An exception to this rule applies only to Russian sourdoughs (*starožily*), who have managed to establish quasi-ethnic representations. While municipal authorities take care of historical monuments of the imperial period, they do not approve of new structures that could deny the indigenous image of the city. Along with the urbanization a significant part of ethnic culture has been reduced to a symbolic level, which is manifested in a new Buryat architectural style as well as in all the monuments referring to the nomadic history of the hosts.

Key words: postsocialism, city, Siberia, Buryatia, Ulan-Ude, indigenization, migration

Zbigniew Szmyt

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

Adam Mickiewicz University

św. Marcin Street 78

61-809 Poznań, Poland

badmazhav@gmail.com

AGNIESZKA RADZIWINOWICZÓWNA
Ośrodek Badań nad Migracjami
Instytut Socjologii
Uniwersytet Warszawski

SUBKULTURA GANGSTERSKA W MEKSYKAŃSKIEJ
SPOŁECZNOŚCI TRANSNARODOWEJ JAKO PRZYKŁAD
TRANSFERU SPOŁECZNEGO

Wprowadzenie

Gdy w 2012 roku wybierałam się na badania do meksykańskiego puebla, Lilia Adriana Solis Arellano, antropolożka, która wprowadzała mnie w teren, oznajmiła: „Aha, musisz wiedzieć, że w pueblu jest jeden gang. Ale nie przejmuj się, jest niegroźny”. Sformułowanie „niegroźny gang” odczytałam jako oksymoron. Byłam w Meksyku, kraju o wysokich wskaźnikach przestępczości, w którym żartuje się ze wszystkiego prócz gangów, ponieważ działalność wielu z nich zagraża bezpieczeństwu i życiu mieszkańców. Nie było mi do śmiechu. Z drugiej jednak strony, obecność gangu w pueblu wydała mi się intrygująca, dotychczas byłam bowiem przekonana, podobnie jak większość badaczy, że gangi działają w miastach (*Definition and Classification...* 2007: 5; Kowalewski 1994: 25; Nateras Domínguez 2007: 130-140; Vigil 2007: 67). Po przyjeździe do puebla, które w niniejszym artykule określam nazwą San Ángel, zebrałam więcej danych dotyczących „gangu”. Zgodnie z zapewnieniami mojej koleżanki, nie okazał się on grupą przestępczą.

Matutes – bo taką nazwę nosi „gang” – to grupa składająca się z młodych mężczyzn w wieku 15-25 lat. Zakres słownikowy wyrazu *matute* jest bardzo szeroki, co utrudnia nie tylko tłumaczenie nazwy grupy, ale i interpretację jej znaczenia. Słowo *matute* może przyjmować gramatyczną formę rzeczownika

i oznaczać kontrabandę lub nielegalne kasyno. Jako czasownik *matutar* znaczy „przemycać kontrabandę”. Rzeczownik odczasownikowy *matute* oznacza szmuglowanie towaru bądź szpiegowanie. Z kolei jako przysłówek tłumaczony jest jako „cichaczem”. Denominuje działalność niezgodną z prawem, kombinowanie wykorzystujące cudzą nieuwagę. Ze względu na działalność grupy i jej charakter, najodpowiedniejsze wydaje się tłumaczenie *matutes* na polskie „cwaniacy” lub „kombinatorzy”.

Matutes obserwowałam w trakcie pracy w terenie podczas dwóch pobytów badawczych w San Ángel. Chociaż jestem zwolenniczką obserwacji uczestniczącej jako głównej metody badań terenowych, w tym przypadku musiałam zdać się na „spojrzenie z oddali”. Materiał wykorzystany w niniejszym artykule pochodzi z moich obserwacji, rozmów z kilkoma członkami grupy oraz z mieszkańcami puebla niebędącymi Matutes.

Postawiłam sobie za cel opisanie tej grupy oraz wyjaśnienie, jak doszło do jej powstania. Matutes stanowią przykład istniejącego (i coraz częstszego), choć niedostatecznie wyjaśnionego, zjawiska dyfuzji gangsterskiej subkultury miejskiej na obszary wiejskie. Subkulturę definiuję jako podtyp kultury (Gordon 1947: 40), częściowo wobec niej autonomiczny i tworzony przez jednostki, które charakteryzuje jakaś istotna społecznie cecha (np. pochodzenie, wiek, zawód), dzielące pewien zespół norm i wartości (Paleczny 1997: 71). Subkultura wyrażana jest w postawach jej przedstawicieli oraz w symbolach jej odrębności od kultury dominującej (np. zachowaniach lub ubiorze); dobry przykład stanowi subkultura gangsterska, z właściwym gangsterom kodem odzieżowym i bogatą symboliką. Na meksykańskiej prowincji, w jej nieuprzemysłowionej i skrajnie ubogiej części, dochodzi do powstania grup wzorujących się na północnoamerykańskich gangach (por. López Castro 1985; Smith 2006: 267-308, Carpena-Méndez¹ 2010). Niewystarczające wydaje się założenie, że subkultura gangsterska w niewielkim meksykańskim pueblu upowszechniła się na skutek globalizacji (Smith 2006: 308). Dlaczego bowiem w San Ángel nie przyjęła się żadna inna subkultura, o której wiedzy dostarcza kultura popularna? W niniejszym artykule argumentuję, że subkultura gangsterska została przekazana do peryferyjnego puebla w postaci transferu społecznego (Levitt 2001a, 2001b; Levitt, Lamba-Nieves 2011, 2013). Dociekam, jakie warunki musiały zajść, by do niego doszło, zastanawiam się nad przyczynami wstępowania do gangów w USA oraz na meksykańskiej prowincji, a także wyjaśniam, jakie są różnice między Matutes i gangiem, w którym uczestniczą migranci z San Ángel.

¹ Fina Carpena-Méndez (2010) obserwowała bandy tworzone przez młodych migrantów w pueblu położonym w środkowym Meksyku.

Metodologia badań

Badania dotyczące Matutes stanowią część mojego projektu badawczego, którego przedmiotem są konsekwencje deportacji migrantów do San Ángel. W 2012 roku² oraz na przełomie lat 2013 i 2014 odbyłam dwa pobyty badawcze w pueblu, podczas których przeprowadziłam 150 wywiadów pogłębionych, zarówno indywidualnych, jak i rodzinnych.

Wśród moich rozmówców znaleźli się Pancho i Toribio, byli członkowie gangu w Portland, którzy zostali deportowani do Meksyku. Są oni dla Matutes źródłem wiedzy o gangach w USA. Z oboma mężczyznami rozmawiałam dwukrotnie; wywiady przeprowadzone w 2012 roku były luźno ustrukturyzowane, natomiast w 2014 roku dla obu rozmówców przygotowałam różne scenariusze, które dotyczyły konsekwencji migracji powrotnej do San Ángel, adaptacji do życia w pueblu oraz zmian, które zaszły od pierwszego wywiadu. Dzielenie się swoim doświadczeniem wymaga wyjątkowego zaufania od osób, które były zaangażowane w działalność przestępczą. Dla zapewnienia im anonimowości, zrezygnowałam z podawania ich autentycznych imion i pseudonimów, z tego też względu zatajam również prawdziwą nazwę puebla.

Podczas badań terenowych przeprowadziłam również kilka rozmów z byłymi Matutes. Na moje badania złożyły się także rozmowy z lokalnymi władzami; działalność Matutes była jednym z poruszanych w ich trakcie tematów. Po moim przyjeździe do Polski, wywiady zostały spisane w oryginale (w języku hiszpańskim), a następnie ich treść poddałam analizie wspomaganą komputerowo.

Prowadząc badania, aktywnie uczestniczyłam w życiu społecznym w San Ángel. W rozmowach prowadzonych z mieszkańcami puebla temat Matutes pojawiał się wielokrotnie, zarówno wymieniany spontanicznie przez moich rozmówców, jak i w sposób wywołany przeze mnie. Poniżej przytaczam także fragmenty luźnych rozmów, które często zaczynałam nagrywać w trakcie ich trwania lub zapisywałam ich przebieg w dzienniku.

Pozycja *outsiderki* w pueblu oraz inne opisujące mnie determinanty unie-możliwiły prowadzenie obserwacji uczestniczącej wśród Matutes³. Jak zauważa Malcolm Crick, antropolog prowadzący badania terenowe nie są „maszynami obserwacji pozbawionymi płci kulturowej, wieku, klasy, rasy” (Crick 1993: 3, za de Laine 2000: 98). Ze względu na maskulinizację badanej grupy moja płeć, podobnie jak pochodzenie etniczne i charakterystyki określane przez mieszkańców San Ángel jako rasa, wykluczały moje uczestnictwo w niej. Te warunki determi-

² Półroczny pobyt badawczy w Meksyku (między lutym a lipcem 2012 r.) umożliwiło mi stypendium Rządu Stanów Zjednoczonych Meksyku przyznawane badaczom cudzoziemcom.

³ Historia antropologii zna przykłady udanej obserwacji uczestniczącej w gangach, jak np. prowadzona przez jamajskiego antropologa H. Gayle'a wśród gangu w Kingston oraz w dwóch jamajskich gangach istniejących w Londynie (Campbell 2010: 9).

nują bowiem, jakie role są dla nas dostępne oraz do kogo w innej kulturze mamy dostęp (Gardner 1999: 54; Watson 1999: 6).

Moje interakcje z gangiem były zatem ograniczone. Codziennie w porze suchej, gdy późnym wieczorem wracałam do domu, Matutes zaczepiali mnie, podobnie jak większość młodych kobiet. Zawsze spotykałam ich na rogu skweru, witali mnie zwrotem *Buenas noches* lub *Hello, how are you*; wielu z nich sądziło, że jestem Amerykanką lub że znam angielski. Z reguły odpowiadałam im po hiszpańsku. Ważnym i wstrząsającym doświadczeniem związanym z pracą terenową było moje uczestnictwo w pogrzebie jednego z Matutes, który został zastrzelony podczas imprezy w innym pueblu. Poniżej wspominam o tym wydarzeniu.

Transfery społeczne w transnarodowej społeczności a geneza Matutes

Wyjaśnienie genezy subkultury gangsterskiej w pueblu wymaga przedstawienia charakterystyki społeczności San Ángel. Według najnowszych danych spisowych z 2010 roku San Ángel zamieszkiwało 2600 osób. Używany przeze mnie termin puebla ma nie tylko emiczny charakter (posługują się nim badani), ale było też stosowane na gruncie nauk społecznych do opisu meksykańskich jednostek administracyjnych liczących powyżej 2500 mieszkańców (Anacka i in. 2011: 73). Nie określam San Ángel mianem wsi, ze względu na względnie dużą liczbę mieszkańców oraz rozbudowaną organizację polityczną. Ta wiejska gmina (*municipio*) ma burmistrza (*presidente*)⁴ i radę gminy (*ayuntamiento*).

Zlokalizowana na południu Meksyku Oaxaca jest najuboższym stanem kraju (Bailón Corres 2010: 280). W regionie Mixteca Baja, w którym położone jest San Ángel, dominuje rolnictwo o małej towarowości nastawione głównie na własne potrzeby. W okolicy nie powstały żadne zakłady przemysłowe, które mogłyby zaoferować mieszkańcom puebla miejsca pracy. Najbliższe duże miasto (Huajuapán de León) znajduje się w odległości około półtorej godziny jazdy od San Ángel (fot. 2). Dla wielu rodzin z San Ángel strategią w walce z ubóstwem stała się mobilność wewnętrzna i migracje zagraniczne. Emigracja z puebla do USA zaczęła się w latach 50. XX wieku, jednak masowy charakter przybrała w latach 90. Wiele rodzin, na skutek nieposiadania dokumentów upoważniających do wjazdu na terytorium USA, przekroczyło granicę pieszo bez wymaganych pozwoleń, a przy wyjazdach najmłodszych dzieci na przejściach granicznych używano cudzych dokumentów. Większości dotychczas nie udało się uregulować swojego statusu migracyjnego.

⁴ W Meksyku na określenie najwyższego stanowiska w gminie wiejskiej (*municipio*) używa się terminu *presidente*, stosując jednak słowo „burmistrz”, w języku polskim bardziej odpowiednie w tym kontekście.

Moment zwrotny w historii emigracji z San Ángel stanowił 2008 rok. Zaostrożenie kontroli na amerykańsko-meksykańskiej granicy w znacznym stopniu utrudniło przedostanie się do USA imigrantom nieposiadającym wizy. Tym samym niemożliwa stała się realizacja marzeń wielu mieszkańców puebla o emigracji. Wiele osób, które dotychczas realizowały cyrkulacyjny model migracji⁵, zdecydowało się na pozostanie w USA (Smith 2006: 273). Inną konsekwencją zaostrożenia amerykańskiej polityki migracyjnej była deportacja z USA wielu migrantów pochodzących z San Ángel. Znaczna część deportowanych osiadła w San Ángel.

Chociaż obecnie meksykańsko-amerykańska granica stanowi fizyczną barierę uniemożliwiającą ponowne spotkanie członkom wielu rodzin, migranci czują się związani z pueblem. Społeczność pochodząca z San Ángel ma transnarodowy (lub, bardziej precyzyjnie: transpaństwowy⁶) charakter. Pomimo geograficznego dystansu dzielącego migrantów od puebla, czują się oni członkami społeczności z San Ángel i za takich są uważani przez jego mieszkańców (por. Levitt 2001a: 3). Ponad granicą państwową społeczność San Ángel wytworzyła przestrzeń transnarodową (Faist 2000)⁷. Kontakt między członkami społeczności odbywa się w sposób niezapośredniczony (w przypadku wizyt) lub za pośrednictwem urządzeń telekomunikacyjnych. Sytuację członków społeczności San Ángel dobrze opisuje definicja transnarodowości sformułowana przez Daniela Hiernaux-Nicolas i Margaritę Zárate Vidal:

Szczególny stan relacji społeczeństwo – przestrzeń – kultura, który zrywa z tradycyjnym modelem zamieszkiwania w jednym państwie, jednoznacznej przynależności do jednego społeczeństwa oraz kulturowego przypisania ograniczonego do miejsca pobytu i do społeczeństwa pochodzenia (Hiernaux-Nicolas, Zárate Vidal 2008: 11).

Mieszkańcy puebla na bieżąco śledzą życie migrantów. Docierają do nich informacje o wstępowaniu do gangów przez młodych mężczyzn. Dwie kobiety – Zita (teściowa) i Olivia (synowa) opowiedziały mi, jak dowiedziały się, że kilku migrantów pochodzących z San Ángel było członkami gangów.

Zita: Tinaco miał [w USA⁸] gang. Opowiedział mi o tym mój brat. Bo mój brat mieszka tam, gdzie mieszkał Tinaco. W Portland.

⁵ Nie osiedlały się one na stałe w Stanach Zjednoczonych, a ich najbliższa rodzina (często partnerka i dzieci) pozostawała w Meksyku. Migranci cyklicznie, raz na 2-3 lata odwiedzali San Ángel.

⁶ Według Thomasa Faista określenie „transpaństwowy” jest bardziej precyzyjne w odniesieniu do społeczności istniejących w więcej niż jednym państwie, jednak – jak dostrzega ten badacz – termin „transnarodowy” lepiej przyjął się w dyskursie naukowym (Faist, Fauser, Reisenauer 2013: 9).

⁷ Przestrzeń transnarodową definiuję za autorem tego pojęcia jako „względnie stałe, trwałe i gęste więzy wychodzące poza i w poprzek granic suwerennych państw” (Faist 2000: 197).

⁸ Wszystkie uzupełnienia w nawiasach kwadratowych pochodzą od autorki artykułu.

Olivia: I wiesz, kto jeszcze był członkiem jego gangu? Brat Rodriga.

Zita: I Rodrigo. Rodrigo też.

Badaczka: Oni byli w tym samym gangu?

Olivia: Tak.

Badaczka: Domingo [brat Rodriga] i Ismael?

Zita: Nie, Ismael nie.

Olivia: Ismael też! Też, bo Emilia pokazała mi zdjęcia, na których byli oni wszyscy.

Zita: Czyli oni trzej.

Badaczka: I Tinaco był ich liderem?

Zita: Jego brat, ale jak się nazywa jego brat?

Badaczka: Pancho.

Wszyscy mężczyźni, których imiona i przydomki padają w cytowanej powyżej rozmowie, mieszkają obecnie w San Ángel. Jako nastolatki wyjechali do Stanów Zjednoczonych i osiedlili się w Portland, gdzie zaangażowali się w działalność miejscowego gangu o nazwie South Side 13; część została deportowana do Meksyku, inni przyjechali do rodzinnego puebla z innych powodów. To wśród migrantów w Portland w stanie Oregon jest najwięcej gangsterów. Jak ilustruje powyższy dialog, informacje o tym, co dzieje się w USA, mieszkańcy San Ángel zdobywają od krewnych, którzy telefonują z „północy” lub z fotografii, które przekazywane są ze Stanów Zjednoczonych. W ten sposób członkowie społeczności San Ángel od kilkunastu lat uczestniczą w subkulturze gangów.

Ważnym źródłem wiedzy o członkostwie migrantów z San Ángel w gangach jest aparat kulturowy (Hannerz 2004: 292), w tym serwisy społecznościowe. Za pośrednictwem portalu Facebook młodzież mieszkająca w San Ángel obserwuje życie swoich rówieśników, którzy wyjechali do USA.

Luis w dzieciństwie przyjaźnił się z Andresem, który jako nastolatek wyjechał do USA. Mężczyźni zaczęli się kontaktować przez Facebook. Andrés chciał wiedzieć, co działo się w San Ángel, a Luis pytał go, jak powodziło mu się w USA. Andrés odpowiadał, że dobrze, na swoim profilu umieszczał zdjęcia potwierdzające te słowa. Luis podejrzewał, że kolega z dzieciństwa jest członkiem gangu. Andrés na pewien czas przestał łączyć się z Facebookiem. Jak mówi Luis, ludzie w San Ángel nie wiedzieli, że wkrótce przyjedzie. I nagle pojawił się w pueblu [został deportowany] (fragment dziennika badań terenowych z 13.06.2012 r.).

Wielu młodych mężczyzn, podobnie jak Andrés, umieszcza na swoim profilu na portalach społecznościowych własne zdjęcia z łańcuchami ze srebra lub złota na szyi, czasem na tle kosztownych samochodów, prezentując gesty oznaczające przynależność do gangów. Mieszkańcy San Ángel umieją interpretować te symbole. Rozumieją też, że członkostwo w South Side 13 zapewnia migrantom z San Ángel pieniądze i władzę.

Między San Ángel a miejscami zamieszkiwanymi przez transnarodową społeczność krążą płyty DVD, na których uwieczniane są religijne i społeczne rytuały. Coroczne święto San Ángel jest filmowane, po czym do krewnych i przyjaciół w USA wysyła się płyty stanowiące zapis przygotowań do obchodów, celebrowanych rytuałów i koncertów. Z północy na południe przesyłane są natomiast filmy prezentujące chrzty i wydawane z tej okazji przyjęcia oraz hucznie celebrowane piętnaste urodziny dziewcząt (*quince años*). Mieszkanka San Ángel opowiedziała mi o nagraniu, które obejrzała:

Widziałam film z piętnastych urodzin siostry Pancha, nakręcili go w Oregonie. Na filmie wszyscy mają fajne sportowe samochody. Mają ogolone głowy, ubrania, które noszą: szerokie koszulki, spodnie bermudy, skarpety za kolano. Po co im niby takie skarpety? Żeby chronić się przed komarami? Na zachodzie [USA] chłopaki wstępują do gangów i myślę, że za to ich deportują (fragment dziennika badań terenowych z 7.06.2012 r.).

Działalność przestępcza dla wielu członków gangów kończy się wyrokiem więzienia, a osadzeni migranci nieposiadający dokumentów uprawniających do pobytu w USA są przekazywani sędziemu imigracyjnemu, który może podjąć decyzję o deportacji. Tatuaze sprawiają, że w San Ángel są oni łatwo identyfikowani jako członkowie gangów. Młodzież mieszkająca w San Ángel poznała symbolikę gangów za pomocą aparatu kulturowego. Na przykład deportowany w 2006 roku Toribio ma na plecach wytatuowane swoje nazwisko oraz „South Side 13”, podobnie jak Pancho, który tatuaż tej samej treści nosi na ramionach (fot. 3). Obaj mężczyźni noszą się na gangsterską modłę. Toribio goli włosy prawie na łyso, co jest w San Ángel bardzo rzadko spotykane.

W 2009 roku Pancho został deportowany do Meksyku po sześcioletnim pobycie w więzieniu. Początkowo upijał się codziennie, readaptacja do życia w San Ángel była bardzo trudna. Jego koledzy z dzieciństwa pozakładali rodziny, gdy Pancho mieszkał w USA, i już nie wychodzili wieczorami. Nowymi towarzyszami Pancha stali się nastolatki – młodzi, nieżonaci jeszcze mężczyźni. Po przyjeździe Pancha Matutes uważali go za swojego lidera⁹. Również brat Pancha, Tinaco był w Portland członkiem South Side 13. Zita ocenia, że po przyjeździe do San Ángel Tinaco miał negatywny wpływ na młodzież; mówi, że „przez niego dużo dzieciaków się uzależniło [od alkoholu i narkotyków]”. Mimo wielokrotnych starań nie udało mi się przeprowadzić rozmowy z Tinaco. Pancho i Toribio deklarują natomiast, że opowiadają młodzieży w pueblu o South Side 13 i zwią-

⁹ Smith, który również prowadzi badania w regionie Mixteca Baja, wyjaśnia, że byli członkowie amerykańskich gangów mieli wpływ na pojawienie się gangów w pueblu Ticuani. Wskazuje na migrantów w drugim pokoleniu, którzy zdecydowali o wyjeździe do Meksyku na skutek zagrożenia aresztowaniem bądź zostali tam „wysłani” przez rodziców. Z dala od kontroli rodzicielskiej ci młodzi ludzie chętnie zakładali własne gangi w Meksyku (Smith 2006: 300).

zanych z nim bogactwie, prestiżu i władzy¹⁰. Zapytałam Toribia, czym zajmują się w Portland gangsterzy; zakładam, że podobne informacje przekazuje on młodzieży w San Ángel.

Toribio: Czasem wypijesz piwo, i już czujesz się odważny, już wyskakujesz do innych. (...) Szukasz po prostu bójki, już chcesz mordować, już chcesz robić coś złego, chcesz być chojrakiem, chcesz czuć się dobrze.

Badaczka: Czyli bez konfliktu nie ma gangu?

Toribio: Dokładnie, tak, tak.

Badaczka: Czy można zarobić będąc w gangu?

Toribio: Nie, to raczej strata czasu, to znaczy, wydaje ci się, że to łatwy zarobek, więc szybko wydajesz pieniądze.

Badaczka: I jak można tam łatwo zarobić pieniądze?

Toribio: Sprzedając narkotyki lub kradnąc i napadając na banki, obrabowując ludzi. Sprzedawanie jest najszybszym sposobem, ale gangster nie sprzedaje tak jak diler. Dilerzy zajmują się wyłącznie tym, a gangster idzie na ulicę, napije się, już się skończyły [pieniądze], więc robisz się odważny, żeby szybko skołować pieniądze i znowu je wydać. To robi gangster: broni dzielnicy, do której należy. To robi gangster.

Nazwa gangu, do którego wstępują migranci z San Ángel pochodzi od zamieszkiwanej przez nich w Portland dzielnicy. Opowiadając o gangu, często nazywają go Sur 13 (tłumaczenie South na język hiszpański), a siebie określają mianem *sureños* (południowcy). Głównym konkurentem *sureños* są *norteños*, Amerykanie o meksykańskim pochodzeniu (*chicanos*), którzy reprezentują dzielnicę North Side 14 (Toribio: Mówimy na nich *norteños*, 14, oni noszą czerwony, a my niebieski). Ściśle określone kody ubraniowe stanowią dla *sureños* znak rozpoznawczy i symbol przynależności. Bójki, o których wspomina Toribio toczone są przede wszystkim z *norteños*, choć przeciwnikami w walce o dominację na terytorium dzielnicy są również inne gangi (Vigil 2007: 68).

Burmistrz San Ángel jest przekonany, że subkultura gangsterska pojawiła się w pueblu pod wpływem osób deportowanych.

Burmistrz: Nasi ludzie niestety nie mają wysokiej kultury. Kiedy przyjeżdżają do Stanów Zjednoczonych, absorbują ich środowisko. Stany Zjednoczone Ameryki są krajem z innym poziomem kultury, z innymi prawami i innymi normami prawnymi. Członkowie naszej społeczności w Stanach Zjednoczonych chcą się zachowywać i zachowują się, jakby byli w Meksyku. I niestety ponoszą porażkę, bo łamią amerykańskie prawo, więc ich zatrzymują, a ponieważ jest tam tylu migrantów, wracają do społeczności, z zalem, ponieważ są deportowani. Nie przywożą ze sobą

¹⁰ Pancho mówi: „Opowiadam im o życiu tam. Tam mają ładne samochody... Mówię im, że narkotyki nie są dobre. Opowiadam im, że to problem. Tu są ludzie, którzy są uzależnieni od marihuany”.

środków do życia, lecz niestety przywożą ze sobą uzależnienia: alkoholizm, narkomanię, przemoc, gangi. W społeczności obserwuje się efekty [deportacji gangsterów], ponieważ poświęcają się tego typu praktykom i zanieczyszczają umysły młodzieży, wielu dzieci. (...) To konsekwencja deportacji, ponieważ deportowano wielu chłopaków, którzy uczestniczyli w tych grupach [gangach]. (...) Deportowany to źródło infekcji, nie w sensie ludzkim, ale w sensie życia społecznego.

Osoby deportowane często obwinia się o wprowadzanie złych nawyków oraz o wzrost przestępczości w miejscu, do którego przyjeżdżają (Levitt, Lamba-Nieves 2011: 19). W wypowiedzi burmistrza zwraca uwagę przede wszystkim uznanie deportowanych z USA byłych członków młodzieżowych gangów za „źródło infekcji”, które „zaraża” młodzież szkodliwymi praktykami. Zastosowana przez burmistrza metafora ukazuje społeczność San Ángel jako organizm, zdrowy tak długo, jak zachowana jest spójność społeczna. Ten organizm został jednak zainfekowany, a na toczącą go chorobę najbardziej podatna jest młodzież, której kontestacyjne zachowania zagrażają spójności społecznej.

Starając się odpowiedzieć na pytanie o genezę subkultury gangsterskiej w San Ángel, należy wskazać na dyfuzję kulturową, którą umożliwili migranci. Nawiązując do teorii dotyczących społeczności transnarodowych, określiłam tę dyfuzję mianem migracyjnego transferu społecznego (*social remittance*) (Levitt, Lamba-Nieves 2013: 3). Peggy Levitt, autorka koncepcji transferów społecznych, zwróciła uwagę, że w przestrzeniach transnarodowych przekazywane są nie tylko dobra materialne (głównie pieniądze, czyli transfery finansowe), ale i to, co społeczne. Levitt (2001a: 54, 59) definiuje transfery społeczne jako struktury normatywne, systemy praktyk i kapitał społeczny, które płyną z kraju imigracji do kraju emigracji¹¹. Na transferowaną subkulturę gangsterską składają się systemy praktyk, czyli zachowania kształtowane przez struktury normatywne (postawy, przekonania i wartości). Badaczka zaznacza, że transfery społeczne różnią się od globalnej dyfuzji kultury tym, że te pierwsze zachodzą między osobami, które się znają lub są połączone więzią społeczną w ramach społeczności transnarodowej¹² (Levitt 2001a: 64; Levitt, Lamba-Nieves 2011: 3). Levitt i Deepak Lamba-Nieves (2011) wyróżniają ponadto indywidualne i zbiorowe transfery społeczne. Transfer subkultury gangsterskiej należy do tej drugiej kategorii, ponieważ zarówno posłańcy (*messengers, transmitters*), jak i odbiorcy przekazu to aktorzy zbiorowi. Omawiany przeze mnie przykład dostarcza kilku argumentów, które prowadzą do zrewidowania niektórych założeń koncepcji transferów społecznych.

¹¹ W późniejszych tekstach Levitt słusznie zauważyła, że kierunek transferów społecznych nie jest zdeterminowany – transfery przekazywane są również migrantom z ich miejsca pochodzenia i mogą trafić do społeczeństwa kraju imigracji (Levitt i Lamba-Nieves 2011: 3, 19).

¹² Dlatego np. przekaz radiowy czy telewizyjny nie jest transferem społecznym w rozumieniu Levitt (2001a: 63-64).

Po pierwsze, Levitt (2001a: 56) zakłada, iż to, co podlega transferowi, migranci nabywają w miejscu imigracji od społeczeństwa przyjmującego. Analizowany przeze mnie przykład dowodzi, że transfer może pochodzić od społeczności składającej się przede wszystkim z imigrantów (w tym imigrantów należących do tej samej grupy narodowej). Migranci w Stanach Zjednoczonych z różnych przyczyn często nie integrują się ze zbiorowością dominującą (w tym przypadku z białymi Amerykanami) (Levitt 2001b: 203), jednak adaptują różne formy separacji (Berry i in. 1989), czego przykładem jest tworzenie gangów etnicznych.

Po drugie, trudno zgodzić się z Levitt, gdy opisuje posłańców jako mężczyzn, często seniorów, posiadających pieniądze bądź władzę w społeczności (Levitt 2001a: 66). Od rodzaju transferowanych struktur normatywnych, systemów praktyk lub kapitału społecznego zależy, kto jest optymalnym posłańcem. W przypadku transferu subkultury gangsterskiej posłańcami muszą być osoby znajdujące się na marginesie społeczności, posiadające doświadczenie członkostwa w gangu oraz dostatecznie młode, by z młodzieżą nawiązać wspólny język. Jak pokazuje przykład San Ángel, kapitał kulturowy byłych gangsterów jest atrakcyjny dla młodzieży w pueblu. Umożliwia on budowanie kapitału społecznego byłym *sureños* po ich deportacji do Meksyku; w San Ángel przyjaźnią się oni również z innymi byłymi członkami South Side 13. Byli *sureños* transferują zatem nie tylko systemy praktyk, ale i kapitał społeczny (Levitt 2001a: 62).

Po trzecie wreszcie, niezbędna jest rewizja formułowanych czasem optymistycznych ocen skutków transferów społecznych (Levitt 2001a: 180-192). W literaturze podkreśla się przede wszystkim pozytywny wpływ transferów ekonomicznych i społecznych na społeczności, w których one krążą, argumentując, że oba typy przekazów przyczyniają się do modernizacji peryferyjnych społeczności. Niedawno jednak Levitt opisała wątpliwości dotyczące konsekwencji transferów społecznych; w tekście napisanym z Lamba-Nievesem sygnalizuje, że mają one niejednoznaczny charakter (Levitt, Lamba-Nieves 2011: 5, 19). Przykład transferu subkultury gangsterskiej dowodzi, że przekazy społeczne mogą zagrażać spójności społecznej zbiorowości, do której docierają, a nawet zagrażać jej bezpieczeństwu.

Matutes – opis grupy

Jakie są skutki opisanych wyżej transferów społecznych płynących z części transnarodowej społeczności zamieszkującej w USA? Które elementy z subkultury gangsterskiej przyjmowane są przez młodych mieszkańców San Ángel? Najbardziej odczuwalnym społecznie transferem mogłaby być działalność przestępcza, najbardziej widocznym natomiast – specyficzna moda. Jak wynika z przeprowadzonych badań, elementy subkultury gangsterskiej przyjęły się w San Ángel w różnym zakresie, a ich konfiguracja ewoluowała w czasie.

W społeczności San Ángel żywa jest pamięć o okresie, kiedy Matutes dopuszczali się aktów wandalizmu. Opowiedział mi o nim burmistrz:

Burmistrz: Teraz już nie jest to tak widoczne, ale trzy lata temu [w 2009 roku], kiedy zaczęliśmy tu administrować, panował istny chaos, ponieważ łączyli się w bandy. Bandy 40-50 chłopaków, głównie w wieku 14-15 lat. Była wśród nich bardzo znana banda, banda Matutes. Pojawiła się inna, o nazwie Smerfy (Pitufos), która przerywała wydarzenia życia społecznego: bale, zabawy odpustowe. Jeśli tylko chcieli, zaczynali rozróbę, a imprezy się kończyły.

Smerfy (Pitufos) tworzyli młodszy od Matutes chłopcy. Podczas często organizowanych przez władze puebla imprez Matutes bili się ze Smerfami, a także z młodzieżą pochodzącą z innych wiosek¹³. Mimo że obecnie nie dochodzi do starć ze Smerfami, podczas urządzanych w regionie imprez częste są konflikty między Matutes a mężczyznami z innych miejscowości. Ponieważ w regionie, gdzie prowadziłam badania, powszechne jest posiadanie broni palnej, zdarza się, że zamieszki kończą się tragicznie. Tak było w czerwcu 2012 roku, kiedy osiemnastoletni Matute został śmiertelnie postrzelony przez mężczyzn z innego puebla. Pozostali członkowie gangu z San Ángel nosili żałobę po koledze, a po jego pogrzebie urządzili libację. Ostentacja ubioru żałobnego (czarny kolor) wśród Matutes była większa niż wśród rodziny zmarłego, której członkowie w dniu pogrzebu nie ubrali się na czarno.

Mieszkańcy puebla wspominają również chuligańskie zachowania Matutes, które zakłócały organizowane przez władze zabawy. Odczytuję je jako wymierzoną przeciwko burmistrzowi rywalizację o dominację w pueblu. Opowiedziano mi kiedyś, że w czasie zabaw urządzanych dla dzieci, Matutes wspinali się na miejsce zawieszenia *piñaty*¹⁴, zrywali ją i uciekali z porwaną kulą wypełnioną słodyczami przeznaczonymi dla dzieci. W 2013 roku, kiedy brałam udział w takich zabawach, Matutes byli już znacznie spokojniejsi. Podczas rozbijania przez dzieci *piñaty* z daleka przyglądali się zabawie, nie burząc ogólnej wesołości.

Jeden z moich rozmówców, zapytany o działalność grupy, odpowiedział, że mieszkał w Stanach Zjednoczonych, kiedy Matutes byli najbardziej aktywni:

Javier: [Ludzie w pueblu] opowiadają mi, że teraz jest inaczej niż wcześniej, że [Matutes] są trochę spokojniejsi. Czasem z nimi porozmawiam, wypiję piwo.

¹³ Młodzież w regionie chętnie uczestniczy w imprezach organizowanych w San Ángel z okazji odpustu i innych świąt.

¹⁴ Strącanie *piñaty* to popularna w Ameryce Łacińskiej zabawa organizowana w okresie poprzedzającym Boże Narodzenie. *Piñata* to gliniana lub tekturowa kula (czasem oklejona masą papierową w inną formę) wypełniona słodyczami bądź owocami i ozdobiona kolorową bibułą. Uczestnicy zabawy z zasłoniętymi oczami rozbijają ją kijem, by dotrzeć do jej zawartości.

Nigdy mnie nie obrazili, nic z tych rzeczy. [Ludzie w pueblu] mówią, że byli agresywni, ale nie wobec mnie. (...) Piją, ale [obecnie] lepiej żyją z ludźmi. (...) Już się zmienili. Już nie robią rozróby, już zachowują się dobrze, widzisz, że nikt nie stoi na rogu.

Jak wynika z wypowiedzi Javiera, po przyjeździe do San Ángel dowiedział się o wcześniejszej aktywności Matutes. Od innych migrantów słyszałam też, że zostali poinformowani o Matutes podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych. Nie tylko zatem mieszkańcy puebla dowiadują się o wstępowaniu do gangów przez osoby, które wyjechały z San Ángel do USA, ale i osoby przebywające „na północy” są informowane, że do puebla dotarła subkultura gangsterska.

Matutes gromadzą się na rogu głównego skweru San Ángel, choć – podobnie jak Javier – w 2013 roku odniosłam wrażenie, że robili to rzadziej niż półtora roku wcześniej. Podczas swoich spotkań Matutes rozmawiają, grają w piłkę nożną. Przesiadują na rogu skweru niemal do północy, dłużej niż pozostali mieszkańcy San Ángel. Piją piwo, zaczepiają dziewczyny, pod osłoną nocy biorą narkotyki (głównie marihuanę), a kiedy kończą się używki i tematy rozmów, rozchodzą się do domów. Zachowania te wymieniane są jako typowe dla gangów ulicznych występujących zarówno w amerykańskich, jak i meksykańskich miastach (Nateras Domínguez 2007: 150). Podobne charakterystyki gangu z puebla Ticuani dostrzegł również Smith (2006: 269), który prowadzi badania w transnarodowej społeczności zamieszkującej region Mixteca Baja i Nowy Jork.

Mieszkańcy San Ángel są zgodni, że Matutes zaprzestali przemocy, ponieważ jeden z ich liderów wyjechał z puebla¹⁵. Część moich rozmówców jest też przekonana, że Matutes poniechali aktów wandalizmu, ponieważ podpisali pakt z burmistrzem, który objął władzę w 2010 roku:

Według Ricarda Matutes bardzo źle się zachowywali, zanim władzę objął obecny burmistrz. Podczas każdej imprezy rzucali krzesłami, bili się. Ale burmistrz zmusił ich do podpisania umowy, że w przypadku, gdy takie zachowanie się powtórzy, wsadzą ich do więzienia okręgowego. [Ricardo mówi, że] teraz są znacznie spokojniejsi. Spotykają się tylko w parku i stoją w gromadzie (fragment dziennika badań terenowych z 18.12.2013 r.).

Burmistrz powiedział mi jednak, że nie sporządził żadnej umowy z członkami gangów z San Ángel, ale zwrócił się do ich rodziców z prośbą o objęcie synów kontrolą. Jak każda forma kontestacji, zachowanie „gangów” skutkowało negatywną reakcją ze strony decydentów (Palczyński 1997: 9, 42). Doprowadziła ona do rozpadu Smerfów (Pitufos). Wzrost kontroli rodzicielskiej oraz społecznej

¹⁵ Dawny lider Matutes wyemigrował do stolicy Meksyku w poszukiwaniu pracy.

wobec Matutes doprowadził natomiast do rezygnacji ze stosowania przemocy i wandalizmu (ważnym czynnikiem sprzyjającym był brak konieczności dalszej walki o dominację z Pitufos nad terytorium puebla; nie bez znaczenia była też groźba osadzenia w więzieniu okręgowym). Należy podkreślić, że choć obecnie są spokojniejsi, Matutes w ostentacyjny sposób okazują kontestację istniejącej struktury społecznej. Wyrażają bunt poprzez swój wygląd zewnętrzny, lekceważenie okazywane instytucjom formalnym (na przykład nie nosząc mundurka szkolnego), picie alkoholu czy branie narkotyków.

Znakiem przynależności do gangu w pueblu są ściśle zdefiniowane kody odzieżowe (fot. 4, 5). Wśród Matutes powszechne są szerokie dżinsowe spodnie oraz luźne i długie koszulki z rękawem sięgającym do łokcia. Wszyscy noszą (zwykle markowe) obuwie sportowe. Czasem dżinsy są zastępowane spodniami z lżejszej tkaniny o długości 3/4 (bermudami), do nich nakłada się długie białe podkolanówki. Szeroka koszulka bywa zastępowana białą podkoszulką na ramiączkach. Typowym nakryciem głowy jest czapka bejsbolówka z szerokim daszkiem. Czasem młodzi mężczyźni wiążą sobie na głowie bandanę, rzadziej nakładają siateczkowy czepek. Smith (2006: 269) wymienia w opisie gangów z Ticuani takie same elementy garderoby. Są one również charakterystyczne dla członków gangów działających w USA, a ich geneza wiąże się z pracą wykonywaną przez migrantów. Współczesne kody ubraniowe latynoskich gangów w USA wywodzą się z lat 60. XX wieku. Spodnie dżinsowe zyskały popularność wśród robotników budowlanych; koszulki na ramiączkach to funkcjonalna zima bielizna, latem zaś strój roboczy; wykonany z siateczki czepek noszą dla higieny pracownicy fabryk i sektora spożywczego (Valenzuela Arce 2007: 43). O ile w Stanach Zjednoczonych odzież członków gangów nawiązywała do wykonywanej przez nich pracy, na nieuprzemysłowionych peryferiach Meksyku elementy garderoby Matutes są zdekontekstualizowane.

Tożsamość zbiorowa Matutes budowana jest wokół identyfikacji z terytorium puebla. W przypadku gangów istniejących w USA podobną funkcję pełni dzielnica, na przykład South Side 13 dla *sureños* (Valenzuela Arce 2007: 53). Elementem kultury symbolicznej Matutes jest znakowanie terytorium uważanego za swoje, nazwa grupy wypisywana jest na ścianach budynków i murach (fot. 7). W wielu miejscach pojawiło się także graffiti „Sur 13” (fot. 8). Manuel Valenzuela Arce (2007: 48) uważa, że poprzez identyfikację z gangami działającymi w USA młodzież w Ameryce Łacińskiej wytwarza „poszerzoną dzielnicę transnarodową”. Innym przykładem takich działań lub po prostu transnacionalizacji South Side 13 (Smith 2006: 303) mogą być też napisy „Sur 13” na rysunkach wykonywanych przez młodzież z puebla (fot. 6). To symbole lojalności wobec gangu, który zrzesza ich braci, kuzynów lub kolegów z dzieciństwa, którzy wyemigrowali do USA. Analizowany przykład każe zrewidować założenie, jakoby na wsi i w mieście powstawały różne subkultury (Gordon 1947: 40). „Transnarodowe South Side/Sur 13” istnieje zarówno w przestrzeni miejskiej, jak i na wsi, w rolniczej społeczności.

Nawiązując do nazwy „Matutes”, należy zaznaczyć, że nie każda ich działalność odbywa się cichaczem, czy jest na granicy prawa. Matutes założyli drużynę piłkarską, w 2012 roku zdobyli puchar ligi San Ángel (fot. 1) i reprezentowali pueblo w rozgrywkach z ekipami z innych miejscowości w regionie. Chociaż drużyna nosi nazwę Matutes, zwraca uwagę jej inkluzyjny charakter – graczami nie są wyłącznie członkowie analizowanej tu grupy. Członkowie gangu grają też w innych drużynach piłkarskich trenujących w pueblu (w niewielkim San Ángel istnieje osiem ekip futbolowych, niektóre z nich to drużyny osiedlowe). Poprzez uczestnictwo w innej drużynie wyrażają oni identyfikację z terytorium i społecznością osiedla, z którego się wywodzą.

Matutes jako gang

Jak pokazuje przytoczony wyżej opis „Matutes”, nie wszystkie wyróżniki charakteryzujące gang uliczny South Side 13 (działalność niezgodna z prawem, konflikt o dominację nad terytorium, skutkujący użyciem przemocy) zostały przetransferowane na grunt meksykańskiego puebla. Niektóre przyjęły się tylko w ograniczonym zakresie, inne (jak konflikt i przemoc) miały charakter tymczasowy. Należy więc postawić pytanie, czy używane powszechnie w pueblu określenie „gang” (*pandilla*) można stosować do opisu tej grupy również w dyskursie naukowym.

Byli *sureños* są zgodni, że grupy z San Ángel nie można uznać za gang.

Badaczka: Jak postrzegasz tutejsze gangi?

Pancho: Tu nie ma gangów.

Badaczka: A Matutes?

Pancho: Trzymam się z nimi, ale to nie gang. To dziecinada.

Dla byłych gangsterów paradygmatem gangu jest South Side 13. Ich zdaniem powstanie takiej grupy byłoby niemożliwe w meksykańskim pueblu. Opinię tę ilustruje wypowiedź Toribia. Podczas mojego drugiego pobytu badawczego w San Ángel zapytałam go:

Mógłbyś mi opowiedzieć, co robiłeś od 2012 roku?

Toribio: To samo co zawsze: praca i praca. Tak, praca. Gangi już nie, ponieważ tutaj jest inaczej, tutaj wszyscy się znamy, tu jest inaczej. Na przykład w Stanach Zjednoczonych wszędzie masz bary i dużo ludzi z różnych krajów, z różnych stanów. A tu nie, tu sami znajomi. To się różni. W Stanach Zjednoczonych masz kolorowych, to znaczy z Afryki, z Salwadoru. Tu jesteśmy ci sami. Dlatego jest inaczej, nie mamy z kim się bić, to jest małe pueblo i nie ma wystarczająco dużo ludzi, nie ma takiego klimatu, jak w mieście, gdzie jest dużo ludzi, których nie znasz.

Zdaniem Toribia, ważną cechą gangu jest nieustanny konflikt z innymi grupami. Jest on możliwy w warunkach heterogeniczności kulturowej, rywalizacji oraz anonimowości. Silna w niewielkim San Ángel kontrola społeczna wyklucza znaczną część potencjalnych zachowań dewiacyjnych. Jak dowodzi jednak przykład puebla Ticuani, charakterystyczna dla małych społeczności kontrola społeczna nie zabezpiecza przed stosowaniem przez gang przemocy (Smith 2006).

W literaturze brak jednoznacznych rozstrzygnięć definicyjnych dotyczących gangu oraz odpowiedzi, jaką funkcję pełni w nim przemoc. Konceptualizacje różnią się w zależności od dyscypliny naukowej, w ramach której są proponowane. Większość badaczy wskazuje, że gangi to przykład młodzieżowej subkultury (Merton 1982: 252). Powstają w sposób oddolny (Kowalewski 1994: 25), a wśród ich członków dominuje poczucie równości (Valenzuela Arce 2007: 54), choć często wskazuje się, że grupie przewodzi jeden lub dwóch liderów (*1998 National Youth Gang Survey...* 2000: 41; Vigil 2007: 68). Gangi gromadzą osoby, które łączą jakieś istotne cechy, na przykład narodowość, etniczność, „rasa” lub klasa społeczna (Vigil 2007: 65). Powstawanie gangów opisywane jest też jako konsekwencja wykluczenia niektórych grup etnicznych (Levitt 2001a: 19; Vigil 2007: 63). Wstępowanie do gangu może zapewnić ich członkom poczucie przynależności, sieć wsparcia, a czasem też środki do życia (Ramírez Valenzuela 2012: 27-28). Na przykład *pachucos*, członkowie gangu powstałego w USA w latach 30. XX wieku, pochodzili z meksykańskich rodzin, czasem dysfunkcyjnych i ubogich, często wykluczonych ze względu na pochodzenie etniczne. W Meksyku socjalizowani do pracy na roli, po przyjeździe do USA często znajdowali pracę w fabrykach (Valenzuela Arce 2007: 37). Choć dorastali w pueblach, w USA osiedlali się w dużych miastach, gdzie praktycznie nie istniała kontrola społeczna, a diametralna zmiana warunków życia prowadziła do anomii. Wstępowanie do gangu dostarczało emocjonalnych więzów (Nateras Domínguez 2007: 150), socjalizowało do życia „na ulicy”, gwarantując zespół wartości, którymi młodzi mężczyźni mogli się kierować (Vigil 2007: 68). Współczesna trajektoria wstępowania do gangu¹⁶ również jest często konsekwencją marginalizacji związanej z migracją oraz zmianą środowiska na miejskie (Smith 2006: 271; Vigil 2007: 63), zwłaszcza w sytuacji „przyśpieszonej migracji” (*migración acelerada*) (Smith 2006: 273), to znaczy realizowanej przez dzieci lub nastolatków – tak zwane pokolenie 1.5 (Rumbaut 2004: 1167). Struktury normatywne, do których młodzi adepti gangów są socjalizowani, różnią się od akceptowanych w społeczeństwie przyjmującym (Valenzuela Arce 2007: 39); poprzez uczestnictwo w gangu jego członkowie wyrażają pogardę dla dominujących grup społecznych (na przykład wobec białych) (Kowalewski 1994), dlatego też gangi zaliczane są

¹⁶ Wnikliwej analizie przyczyn wstępowania do gangów młodzieży pochodzącej z Meksyku dokonuje Smith (2006: 272-308).

do subkultur kontestacyjnych, budowanych w opozycji do dominującej kultury i struktury społecznej (Palczyński 1997: 42).

Potrzeba tworzenia alternatywnej struktury, a nie działalność przestępcza lub konflikt jest przyczyną powstawania i kluczową cechą gangów (Merton 1982: 251). Manuel Castells (2009: 188) opisuje sytuację młodych gangsterów jako pułapkę między „pasją życia a świadomością ograniczeń”. Gang pod wieloma względami przypomina zatem *communitas*, czyli przeciwieństwo struktury społecznej (*societas*) (Turner 2005a: 35). Victor Turner definiuje *communitas* jako „wspólnotę albo nawet współobcowanie równych jednostek” (Turner 2005b: 123). Najlepiej te cechy gangu ujmuje definicja zaproponowana w raporcie Organizacji Państw Amerykańskich (OPA) dotyczącym konceptualizacji gangów:

Gangi wyrażają spontaniczne starania dzieci i młodzieży, by stworzyć przestrzeń w (przeważnie miejskim) społeczeństwie, która jest dostosowana do ich potrzeb, w której mogą korzystać z praw, których na ogół nie oferują im rodziny, władze i społeczności. Te grupy powstają w warunkach skrajnego ubóstwa, wykluczenia i braku szans. Gangi starają się o prawa do przetrwania, ochrony i partycypacji poprzez samoorganizację i samodzielne wytworzenie zasad i kryteriów członkostwa oraz poprzez zapewnienie sobie terytorium oraz zestawu symboli nadających znaczenie członkostwu w grupie (*Definition and Classification...* 2007: 5-6).

Choć część badaczy (zwłaszcza kryminologów) dostrzega w stosowaniu przemocy główną cechę gangów (*1998 National Youth Gang Survey...* 2000: 41), uważam, że spojrzenie *à rebours* pozwala lepiej poznać ich naturę oraz sięgnąć głębiej do przyczyn wstępowania do nich. Przemoc i konflikt są konsekwencją istnienia gangów. Przemoc może służyć „przestępczej redystrybucji dóbr i zasobów” (Kowalewski 1994: 25), na przykład poprzez handel narkotykami. Członkowie gangów często sami też biorą narkotyki¹⁷. Gangi uliczne charakteryzuje ponadto silna więź z zamieszkiwanym terytorium (ulicą lub dzielnicą) (*1998 National Youth Gang Survey...* 2000: 41; Nateras Domínguez 2007: 153), która jest elementem tożsamości zbiorowej członków gangu. Kontrolują one terytorium uważane za swoje, a konflikt jest rezultatem naruszenia tego obszaru przez członków innej grupy. Ponadto, w opowieściach *sureños* konflikt oraz stała świadomość istnienia wrogów (*norteños* oraz członków innych gangów) buduje granicę tworzącą tożsamość grupy. Zdaniem kulturoznawców, stałe zaznaczanie własnej odrębności w stosunku do obcych gangów stanowi ważną cechę gangu (Kowalewski 1994: 25). Służą mu symbole przynależności, takie jak tatuaże czy gesty nawiązujące do nazwy gangu oraz kolor odzieży (Nateras Domínguez 2007: 150).

¹⁷ Alfredo Nateras Domínguez (2007: 145) zwraca uwagę na społeczny aspekt zażywania substancji odurzających.

W przypadku Matutes mamy do czynienia zarówno z silną potrzebą kontestacji istniejącego porządku, konfliktem (w tym wypadku z grupami z sąsiednich wsi), silnym związkiem z określonym terytorium (San Ángel może być tu substytutem dzielnicy miasta) oraz podkreśleniem przynależności do grupy (np. poprzez charakterystyczny strój). Przed trzema laty w działaniach opisywanej grupy była obecna działalność przestępcza, choć ze względu na specyfikę niewielkiej społeczności i silną kontrolę społeczną była w zasadzie ograniczona do wandalizmu i chuligaństwa. Jak się wydaje, wymienione cechy umożliwiają określenie Matutes jako gangu.

W raporcie OPA wyróżniono pięć typów gangów, począwszy od „gangów szkolnych”, po „grupy przestępcze” (*Definition and Classification...* 2007: 13-16). Autorzy raportu wskazują, że zaproponowana typologia stanowi kontinuum faz, przez które może przechodzić gang, wraz z pojawieniem się i intensyfikacją przemocy. Przemoc jest elementem typów określanych w raporcie jako grupy przestępcze oraz gangów brutalnych (*violent gangs*). South Side 13 jest właśnie gangiem brutalnym. Matutes mieli w swojej historii fazę brutalną (około 2009-2010 r.), obecnie jednak spełniają kryteria definicyjne gangu młodzieżowego. Taki typ gangu składa się głównie z mężczyzn w wieku 10-18 lat, pochodzących z jednego sąsiedztwa (*neighborhood*), oraz służy „nadaniu sensu życiu, które pozbawione jest sensu i szans” (*Definition and Classification...* 2007: 14). Matutes – w obecnej formie – przypominają też grupę, którą Smith określa mianem *crew* („zgraja”) (Smith 2006: 268). „Zgraja” tworzona jest przez młodzież zamieszkujejącą ten sam teren, która spędza czas na rogu placu lub parku oraz która nadaje sobie nazwę, by „być kimś”. Ten typ grupy nie angażuje się w przemoc, a młodzież tworząca zgraję oddala się od niej, gdy kończy się wiek dojrzewania i zaczyna dorosłość (Smith 2006: 268). Ten opis idealnie pasuje do trajektorii życiowej większości Matutes.

Gang subkulturą frustracji – znaczenie kontekstu transferów społecznych

Definicja OPA precyzuje, że gangi pojawiają się w miastach (*Definition and Classification...* 2007: 5-6). Wykorzystanie koncepcji transferów społecznych, do której się wcześniej odwołałam, nie pozwoliło wyjaśnić, jak możliwy był transfer subkultury miejskiej do peryferyjnego puebla¹⁸. Wyjaśnienia domaga się także kwestia różnic w środowisku społecznym, do jakiego transferowana jest subkultura gangsterska. Niedoskonałością koncepcji transferów jest nieuwzględ-

¹⁸ Gangi powstałe w USA przeniknęły do miast na północy Meksyku już w latach 30. XX w. (Valenzuela Arce 2007: 38). Subkultura ta nie utraciła jednak miejskiego charakteru (Nateras Domínguez 2007: 149).

nienie różnego ulokowania miejsc zamieszkiwanych przez społeczność transnarodową w nowoczesnym systemie-świecie (Wallerstein 2006). Levitt wskazuje jedynie, że odległość geograficzna wpływa na wynik transferów społecznych, a także że szybkość przekazu transferów jest większa, jeżeli „struktury normatywne oraz modele poznawcze” są podobne w kraju imigracji¹⁹ (Levitt 2001a: 55, 67). Do tego katalogu należałoby również dodać pozycjonowanie skalarne, czyli „położenie [miejsc nabycia i przekazu transferu] w hierarchii władzy i kanałów przepływu kapitału” (Çağlar 2010, za Buchowski, Schmidt 2012: 12). Jak bowiem pisze Ulf Hannerz, „społeczna organizacja kultury zawsze zależy (...) od (...) zróżnicowania doświadczeń i zainteresowań w społeczeństwie” (Hannerz 2004: 298). Społeczność wywodząca się z San Ángel zamieszkuje zarówno obszary peryferyjne (np. pueblo), jak i obszary centrum (np. Nowy Jork). Choć członkowie społeczności komunikują się, a symbole i znaczenia krążą w różnych częściach społeczności transnarodowej, doświadczenie i szanse życiowe osób zamieszkujących peryferie są inne niż zamieszkujących centrum.

Zamieszkiwanie obszarów centrum nie oznacza jednak, że członkowie transnarodowej społeczności San Ángel w pełni uczestniczą w możliwościach, które daje życie w USA. Młodzi migranci, którzy wstępują do gangu South Side 13 tworzą „peryferie centrum”. Nie mają dokumentów uprawniających do pobytu i pracy w USA, a „nielegalność” pociąga za sobą wielowymiarowe wykluczenie oraz zagrożenie deportacją. W kraju imigracji dostępny jest dla nich wyłącznie podrzędny rynek pracy. Osoby z San Ángel pracują w Portland w złych warunkach, często są wykorzystywane przez pracodawców, a za wykonywaną pracę otrzymują niskie stawki. Na peryferiach centrum członkostwo w gangu stanowi kontestację struktury społecznej, odpowiedź na brak możliwości pełnego uczestnictwa w społeczeństwie amerykańskim (Nateras Domínguez 2007: 152). W San Ángel subkultura gangsterska stanowi natomiast wyraz niezadowolenia z braku modernizacji oraz niemożliwości awansu społecznego. Awans ekonomiczny i społeczny ojców większości Matutes był możliwy dzięki emigracji do Stanów Zjednoczonych. W dzieciństwie Matutes również byli socjalizowani do roli migrantów, oczekiwali, że w Stanach Zjednoczonych znajdą pracę, a wysokie zarobki pozwolą im wspierać rodzinę, wybudować dom w pueblu oraz żyć dostatnio w kraju imigracji²⁰. W rezultacie zaostrzenia amerykańskiej polityki migracyjnej nastolatkom z San Ángel utracili możliwość tak pojmowanego awansu społecznego i wzrosło ich poczucie relatywnej deprivacji. Obecna sytu-

¹⁹ Jak starałam się wykazać powyżej, transferowane idee, zachowania, tożsamości i kapitał społeczny niekoniecznie czerpane są od grup dominujących w kraju przyjmującym. Migranci mogą je bowiem nabywać od zbiorowości, w których uczestniczą, a te mają często charakter migrancki. Podobieństwa między krajem emigracji a imigracji nie są zatem konieczne do sprawnego zajścia transferu.

²⁰ Wyobrażenia dotyczące poziomu życia migrantów często miały się z rzeczywistością.

acja zmotywowała ich do zaadoptowania „nowoczesnego” wzorca²¹ subkultury gangsterskiej.

Wspólną cechą gangów jest potrzeba budowania alternatywnych wzorców wobec opresyjnej – zwłaszcza wobec młodzieży – struktury społecznej. Zarówno na peryferiach centrum, jak i na peryferiach peryferii wstępowanie do gangów stanowi wyraz niezadowolenia. Gdyby wyjazd do Stanów Zjednoczonych był możliwy, chłopczy, którzy obecnie należą do Matutes, prawdopodobnie by tam wyemigrowali. Nagle zostali oni jednak pozbawieni złudzeń o poprawie własnej sytuacji ekonomicznej i modernizacji. Można zatem powiedzieć, że gangi w transnarodowej społeczności San Ángel są subkulturą frustracji. Badana społeczność doświadczyła okoliczności, które opisywane bywają jako przyczyny powstania kultury frustracji (*culture of discontent*): kontakt kulturowy ze znacznie zamożniejszym społeczeństwem, ułuda, że z czasem dorówna się poziomem życia bogatym sąsiadom oraz uświadomienie sobie, iż żywione oczekiwania przekroczyły realne możliwości (Haviland 1999: 510). Poczucie to skutkowało niezadowoleniem, ale i buntem oraz poszukiwaniem alternatywnej struktury.

Zakończenie

W rezultacie przemieszczeń ludności pochodzącej z puebla San Ángel, położonego w meksykańskim regionie Mixteca Baja (stan Oaxaca), jej społeczność nabrała transnarodowego charakteru. Między San Ángel a miejscami zamieszkanymi przez pochodzących z puebla migrantów wymieniane są informacje, pieniądze i dobra. Deportacja kilku członków gangu umożliwiła transfer subkultury gangsterskiej – młodzi mężczyźni z San Ángel, zafascynowani członkostwem ich krewnych i kolegów w działającym w Portland gangu South Side 13, zaadoptowali wzorec tej subkultury w peryferyjnym pueblu, modyfikując go stosownie do lokalnego kontekstu społecznego. To przykład, jak „zwykli ludzie są twórcami i nosicielami kultury” (Levitt 2001a: 55), a globalizacja nie zachodzi wyłącznie za pomocą globalnej dyfuzji kultury, ale i poprzez transfery społeczne zachodzące w społecznościach transnarodowych.

Przykład opisany w niniejszym artykule skłania do rewizji dotychczasowych rozważań nad transferami społecznymi. Po pierwsze dowodzi on, że transfery mogą mieć negatywny wpływ na przyjmującą je społeczność. Pojawienie się gangu w San Ángel zagroziło spójności społecznej w pueblu, a w przeszłości, kiedy

²¹ Levitt twierdzi, że w sytuacji kontaktu kulturowego prawdopodobna jest adopcja wzorca postrzeganego jako „nowoczesny” i „zachodni” (Levitt 2001a: 65). Aleksander Posern-Zieliński zauważa zaś, że wzorce „rozprzestrzeniają się głównie od nowych centrów władzy/dominacji/ekspansji ku rejonom peryferyjnym i coraz bardziej marginalnym, oddziałując tam na lokalne obyczaje, porządki społeczne i kulturowe nawyki” (Posern-Zieliński 2010: 28).

gang przyjął brutalną formę, stanowiło zagrożenie dla bezpieczeństwa mieszkańców. Po drugie, wyjaśnienie genezy gangu w San Ángel wykazało konieczność uwzględnienia podczas analizy mechanizmu transferu umiejscowienia poszczególnych części społeczności transnarodowej w nowoczesnym systemie-świecie. Wzorzec tej subkultury odpowiada różnym potrzebom młodzieży, a także jest przez nią aktywnie przekształcany w zależności od dostępnych możliwości działania.

Młodych migrantów w Portland opisałam jako znajdujących się na peryferiach centrum, ponieważ szanse dostępne dla nich w ramach struktury społecznej nie są równe z oferowanymi anglosaskim obywatelom amerykańskim. Członkostwo w gangu jest odpowiedzią na spowodowane wykluczeniem poczucie niezadowolonia oraz dostarcza młodym migrantom w pokoleniach: pierwszym, 1.5 oraz drugim struktury normatywnej, a także daje poczucie przynależności do grupy składającej się z osób o podobnym położeniu (Nateras Domínguez 2007: 148). Poluźnienie kontroli rodzicielskiej umożliwia wstępowanie do gangu. W przypadku migrantów w pokoleniach pierwszym oraz 1.5, rodzice tracą czasem całkowicie kontrolę nad młodym migrantem; w przypadku migrantów w drugim pokoleniu – poluźnienie kontroli nie jest zupełne, choć większe niż w Meksyku (na przykład na skutek podejmowania aktywności zawodowej przez obydwój rodziców) (Smith 2006: 273-274; Vigil 2007: 65).

Również w San Ángel, na peryferiach peryferii, pojawienie się gangu jest przejawem frustracji. W rezultacie zaostrzenia amerykańskich kontroli granicznych mniej osiągalne stało się przekroczenie zielonej granicy i emigracja do USA. W rodzinnym pueblu awans społeczny również nie jest możliwy. Matutes w ostentacyjny sposób okazują bunt przeciwko władzy i strukturze społecznej. Chociaż nieco inne są przyczyny wstępowania do gangu w San Ángel i w Portland, Matutes stanowią meksykański odpowiednik South Side 13. Fascynacja młodzieży w San Ángel gangiem Sur 13, a także traktowanie go jako wzorca do naśladowania przez Matutes to przykład, jak dzielnica South Side 13 stała się transnarodowa.

Słowa kluczowe: transnarodowość, transfer społeczny, migracje, Meksyk, Stany Zjednoczone Ameryki, gangi, subkultura, deportacje

Podziękowania

Autorka pragnie serdecznie podziękować Redaktor naczelnej „Ludu”, prof. UAM, dr hab. Danucie Penkali-Gawęckiej oraz anonimowym Recenzentem, których rady i uwagi okazały się niezwykle cenne w pracy nad artykułem.

LITERATURA

- Anacka M. i in.
2011 *Etnosondażowe podejście do badania migracji jako procesu społecznego*, w: P. Kaczmarczyk i in. (red.), *Mobilność i migracje w dobie transformacji: wyzwania metodologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 68-154.
- Bailón Corres J.
2010 *Los avatares de la democracia (1970-2008)*, w: M. de los Ángeles Romero i in., *Oaxaca*, México: Fondo de la Cultura Económica, s. 248-287.
- Berry J.W. i in.
1989 *Acculturation Attitudes in Plural Societies*, „Applied Psychology” 38, s. 185-206.
- Buchowski M., Schmidt J.
2012 *Imigracja a heterogeniczność kulturowa. Perspektywa antropologiczna*, w: M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Migracje a heterogeniczność kulturowa. Na podstawie badań antropologicznych w Poznaniu*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, s. 7-22.
- Čağlar A.
2010. *Rescaling Cities, Cultural Diversity and Transnationalism: Migrants of Mardin and Essen*, w: S. Vertovec (ed.), *Anthropology of Migration and Multiculturalism: New Directions*, London: Routledge, s. 112-138.
- Campbell J.
2010 *The „Problem” of Ethics in Contemporary Anthropological Research*, „Anthropology Matters” 12, s. 1-17.
- Carpena-Méndez F.
2010 *Gangs Play Role in New Identities*, „Newsletter of The Center for the Humanities Oregon State University” s. 1, 8, <http://oregonstate.edu/dept/humanities/sites/default/files/newsletter/2010-fall.pdf> (10.06. 2014).
- Castells M.
2009 *Koniec tysiąclecia*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Crick M.
1993 *Introduction*, w: M. Crick, B. Geddes (eds.), *Research methods in the field: ten anthropological accounts*, Geelong: Deakin University Press, s. 3-8.
- Definition and Classification...*
2007 *Definition and Classification of Gangs (Executive Summary)*, Washington, DC.: General Secretariat of the Organization of American States, Department of Public Security Organization of American States, <http://scm.oas.org/pdfs/2010/CP24469E-4.pdf> (10.06. 2014).
- Faist T.
2000 *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford: Clarendon Press.
- Faist T., Fauser M., Reisenauer E.
2013 *Transnational Migration*, Cambridge, Malden: Polity.

- Gardner K.
1999 *Location and Relocation: Home, „the Field” and Anthropological Ethics (Sylhet, Bangladesh)*, w: C.W. Watson (ed.), *Being There. Fieldwork in Anthropology*, London: Pluto Press, s. 49-73.
- Gordon M.M.
1947 *The Concept of the Sub-Culture and Its Application*, „Social Forces” 26, s. 40-42.
- Hannerz U.
2004 *Skreolizowany świat*, przeł. J. Giebułtowski, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 284-298.
- Haviland W.
1999 *Cultural Anthropology*, Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Hiernaux-Nicolas D., Zárate Vidal M.
2008 *Transnacionalismo, cultura y espacio*, w: D. Hiernaux-Nicolas, M. Zárate Vidal (coord.), *Espacios y transnacionalismo*, México: Casa Juan Pablos, s. 9-22.
- Kowalewski Z.W.
1994 *RAP między Malcolmem X a subkulturą gangową*, Warszawa: [PWR].
- Laine de M.
2000 *Fieldwork, Participation and Practice: Ethics and Dilemmas in Qualitative Research*, London: SAGE Publications.
- Landolt P.
2001 *Salvadoran Economic Transnationalism: Embedded Strategies for Household Maintenance, Immigrant Incorporation, and Entrepreneurial Expansion*, „Global Networks” 1: 3, s. 217-242.
- Levitt P.
2001a *The Transnational Villagers*, Berkeley: University of California Press.
2001b *Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions*, „Global Networks” 1: 3, s. 195-216.
- Levitt P., Lamba-Nieves D.
2011 *Social Remittances Revisited*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 37: 1, s. 1-22.
2013 *Rethinking Social Remittances and the Migration-Development Nexus from the Perspective of Time*, „Migration Letters” 10, s. 11-22.
- López Castro G.
1985 *La casa dividida*, Zamora, Michoacan: El Colegio de México.
- Merton R.K.
1982 *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nateras Domínguez A.
2007 *Adscripciones juveniles y violencias transnacionales: Cholos y maras*, w: J.M. Valenzuela Arce, A. Nateras Domínguez, R. Reguillo Cruz (coord.), *Las Maras: Identidades juveniles al límite*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, s. 127-155.

National Youth Gang Survey...

- 2000 *1998 National Youth Gang Survey. Summary*, Washington: Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention, National Youth Gang Center, <https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/ojdp/183109.pdf> (10.06. 2014).
- Palczyński T.
1997 *Kontestacja: formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Posern-Zieliński A.
2010 *Globalizacja w „czwartym świecie” a nowe ruchy tubylcze*, „Lud” 94, s. 25-46.
- Ramírez Valenzuela E.
2012 *Young Victims, Young Perpetrators? Anthropological Reflections on Agency and Subjectivity among Mexican Youth in the „War Against Drugs”*, Sussex: University of Sussex.
- Rumbaut R.G.
2004 *Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States*, „International Migration Review” 38: 3, s. 1160-1205.
- Smith R.C.
2006 *México en Nueva York: Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*, przeł. L.R. Morán Quiroz, México: Miguel Ángel Porrúa.
- Turner V.
2005a *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2005b *Proces rytualny*, przeł. I. Kurz, w: A. Chałupnik i in. (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 121-138.
- Valenzuela Arce J. M.
2007 *La mara es mi familia*, w: J.M. Valenzuela Arce, A. Nateras Domínguez, R. Reguillo Cruz (coord.), *Las Maras: Identidades juveniles al límite*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, s. 33-61.
- Vigil J.D.
2007 *Marginalidad múltiple: un marco comparativo para comprender a las pandillas*, w: J.M. Valenzuela Arce, A. Nateras Domínguez, R. Reguillo Cruz (coord.), *Las Maras: Identidades juveniles al límite*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, s. 63-81.
- Wallerstein I.
2006 *Nowoczesny system-świat*, przeł. A. Ostolski, w: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, s. 747-753.
- Watson C.W.
1999 *Introduction: The Quality of Being There*, w: C.W. Watson (ed.), *Being There. Fieldwork in Anthropology*, London: Pluto Press, s. 1-24.

Agnieszka Radziwinowiczówna

GANG SUBCULTURE IN A MEXICAN TRANSNATIONAL COMMUNITY
AS AN EXAMPLE OF SOCIAL REMITTANCE

(Summary)

The aim of this article is to describe a gang subculture that has emerged in a Mexican pueblo and to explain its origin. Explanations which indicate the globalization of culture are insufficient, as long as they leave the question why this certain subculture appeared in pueblo unanswered. The author of the article, using the ethnographic data which she has collected in Mexico, explains that the gang subculture is a social remittance transferred from the U.S. by the migrants. The concept of social remittances introduced by Peggy Levitt seems to be the most suitable explanation due to the migratory character of the community. Migrants from the pueblo under study are connected with their hometown and with other migrants both in Mexico and in the U.S. As a result of sixty years of spatial mobility, the community has turned transnational. In the transnational space of the community, monetary and social remittances are exchanged. The author shows, however, that the concept of social remittances does not lead to explain how an urban subculture could be transferred to a rural community. In order to explain the conditions necessary for a successful remittance, it is crucial to take into account the world-system localization of the places between which the remittances flow and understand life opportunities of the members of a transnational community. In spite of the fact that the community under study is located both in the center and periphery, the youth join gangs, on either side of the state border, due to their discontent and in search of alternative patterns to an oppressive social structure.

Key words: transnationalism, social remittance, migration, Mexico, United States of America, gangs, subculture, deportations

Agnieszka Radziwinowiczówna
Centre of Migration Research
University of Warsaw
Banacha Street 2b
02-097 Warszawa, Poland
a.radziwinowicz@is.uw.edu.pl

NICOLE DOŁOWY-RYBIŃSKA
Instytut Sławistyki
Polska Akademia Nauk
Warszawa

MŁODZI KASZUBI I JĘZYK – DYLEMATY MIKROPOLITYKI JĘZYKOWEJ

Młodzi Kaszubi i polityka językowa – cel i metodologia badań

Największym wyzwaniem dla liderów współczesnych mniejszości językowych jest prowadzenie polityki nastawionej na zapobieganie stopniowemu przechodzeniu użytkowników języka etnicznego na język państwowy. Ciągłość przekazu międzypokoleniowego danego języka oraz spójność posługującej się nim wspólnoty jest warunkiem utrzymania jego witalności. W wielu przypadkach osłabienie transmisji domowej języka już się jednak dokonało, zaś młode pokolenie język przodków zna biernie bądź nie zna go wcale. Taka sytuacja ma miejsce na przykład na Kaszubach. Z badań socjolingwistycznych oraz socjologicznych prowadzonych między innymi przez Brunona Synaka (1998), Monikę Mazurek (2010) czy Jana Mordawskiego (2005) wynika, że obecnie w życiu codziennym po kaszubsku mówi od 80 do 100 tys. osób; w większości są to ludzie z najstarszego i średniego pokolenia. Coraz częściej w kaszubskich domach, w których dziadkowie rozmawiają z rodzicami po kaszubsku, do dzieci wszyscy zwracają się już wyłącznie w języku polskim (Mazurek 2010: 177).

Ostatnie lata przyniosły znaczącą zmianę sytuacji języka kaszubskiego (Wi-cherkiewicz 2011). Z gwary o bardzo niskim prestiżu, pogardzanej przez silnych sąsiadów – Polaków i Niemców, uznawanej za „zepsutą polszczyznę”, której używanie szkodzi rozwojowi umysłowemu dzieci i przeszkadza w osiągnięciu życiowego sukcesu (zob. Dołowy-Rybińska 2011: 379-393), kaszubski stał się uznanym w *Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* (2005) oraz w *Europejskiej karcie języków regionalnych lub mniejszo-*

ściowych (ratyfikowanej przez Polskę w 2009 r.) językiem regionalnym, któremu przysługują dotacje państwowe. Ochrona języka kaszubskiego została wpisana w politykę językową państwa polskiego (Lubaś 1999: 31). Status kaszubskiego wzrósł, nie wpłynęło to jednak zasadniczo na rzeczywiste używanie tego języka w kaszubskich domach. Nie ma w tym nic dziwnego: przykłady wielu języków mniejszościowych, w tym również znajdującego się w dobrej sytuacji języka walijskiego (Morris 2010), pokazują, że raz osłabioną lub zatrzymaną transmisję międzypokoleniową trudno przywrócić. Jednocześnie w związku z wieloma działaniami podejmowanymi przez kaszubskich aktywistów i intelektualistów (por. Komosa 2007), pojawiła się na Kaszubach grupa osób, które języka postanowiły się nauczyć, używać i aktywnie walczyć o jego upowszechnianie. Kaszubski stopniowo traci funkcję komunikacyjną na rzecz symbolicznej, sprzyjającej wyzwaniu poczucia wspólnotowości (Mazurek 2010: 177). Jednak to poczucie odnosi się coraz silniej do pewnej świadomej i zaangażowanej w działania na rzecz kultury kaszubskiej grupy, w mniejszym zaś stopniu dotyczy zwykłych Kaszubów, zwłaszcza tych z młodego pokolenia.

Badając współczesne mniejszości językowe, należy pamiętać, że nie mamy już do czynienia ze zwartymi grupami, dość silnie odizolowanymi od otoczenia, posiadającymi jasno wyznaczone granice etniczne i/lub językowe. Obecnie członkami mniejszości językowej mogą być zarówno osoby, które danego języka używają w życiu codziennym, które ów język znają biernie lub uczą się go w szkole, jak i takie, które się nim nie posługują, ale identyfikują się z jego użytkownikami bądź używają elementów języka do zaznaczenia swojej przynależności. Podobnie jest teraz na Kaszubach. Jak wynika z wielu badań (zob. Obracht-Prondzyński 2006; Łodziński 2007; Dołowy 2008), za Kaszubów uważają się zarówno osoby utożsamiające się przede wszystkim z narodowością polską, jak i te, które dążą do nadania Kaszubom statusu mniejszości etnicznej lub narodu; takie, które mówią skaszubionym polskim bądź spolszczonym kaszubskim, które znają język literacki i w nim tworzą, które uczą się kaszubskiego w szkole itd. Znajomość języka nie jest już wystarczającym kryterium identyfikacji. Tożsamość i używanie kaszubskiego są negocjowane przez jednostki na każdym kroku. Jak w takim razie prowadzić politykę językową, jeśli jej celem ma być zachowanie języka mniejszości?

Niniejszy artykuł wpisuje się w ten nurt badań nad polityką językową i objęta nią grupą, który oddaje głos osobom będącym przedmiotem tej polityki, czyniąc z nich tym samym mówiący podmiot. Podmiotem tego badania są młodzi Kaszubi w wieku 16-25 lat, z którymi jesienią 2012 roku prowadziłam swobodne wywiady dotyczące ich stosunku do kultury i języka kaszubskiego oraz motywacji zaangażowania w ich ochronę¹. Dlatego moimi respondentami uczyniłam osoby, które z kulturą i językiem kaszubskim są jakoś związane: przez zaintere-

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/01/D/HS2/02085.

sowania, uczestnictwo w organizowanych wydarzeniach kulturalnych, zaangażowanie czy wręcz aktywizm. Wśród moich 25 rozmówców znalazło się więc kilkoro uczniów z dwóch liceów ogólnokształcących, w których nauczany jest język kaszubski, studenci specjalizacji kaszubistycznej na Uniwersytecie Gdańskim, osoby związane z Klubem Studenckim „Pomorania”, młodzi działający w Stowarzyszeniu Osób Narodowości Kaszubskiej „Kaszëbskô Jednota”, osoby pracujące w kaszubskich mediach, a także te, które angażują się w różne – bardziej lub mniej formalne – działania na rzecz Kaszub i/lub języka kaszubskiego. W oczywisty sposób nie jest to więc grupa reprezentatywna dla młodego pokolenia Kaszubów, z którego większość nie podziela zainteresowania sprawami kultury przodków. Można jednak przypuszczać, że osoby te stworzą elitę, która będzie w czynny sposób kształtować prowadzoną w przyszłości politykę językową. Od ich opinii, wyborów, obserwacji otaczającej rzeczywistości zależać więc będzie przyszłość kaszubszczyzny. Tym samym, przedstawione przeze mnie wyniki badań są nie tyle odzwierciedleniem sytuacji językowej młodego pokolenia Kaszubów, co ukazaniem podejścia reprezentowanego przez wybraną grupę młodzieży związanej z językiem i kulturą kaszubską. Moi rozmówcy nie są jednak wyrwani ze środowiska kaszubskiego. Poddawani są oddziaływaniu identycznych ideologii językowych, wpajanych przez otoczenie bliższe i dalsze, obserwują z bliska postawy swoich rówieśników. Prezentują więc interesujący punkt widzenia na problemy swojego pokolenia. Przeprowadzone przeze mnie wywiady mają też oparcie w wieloletnich badaniach terenowych, które realizuję na Kaszubach. Chciałabym – oddając młodym Kaszubom głos i analizując ich wypowiedzi – zobaczyć, jakie problemy napotyka prowadzona w tym regionie polityka językowa.

Koncentrowałam się na kilku wymiarach postaw wobec języka. Interesowały mnie: 1. osobista historia, zwłaszcza uczestnictwo w lekcjach języka i doświadczenia związane z jego używaniem; 2. obserwacje młodych ludzi dotyczące tego, jak język jest używany i traktowany w domu, we wspólnocie językowej i w szkole; 3. postrzeganie prowadzonej przez państwo i działaczy polityki językowej (McCarthy, Romero-Little, Warhol 2011: 36). W oparciu o narracje młodych Kaszubów rozpatruję ich opinie i odczucia dotyczące sytuacji języka kaszubskiego, zaczynając od ich doświadczeń językowych. Takie podejście znajduje oparcie w pogłębianej w ostatnich latach teorii polityki językowej, zwłaszcza tej prowadzonej w odniesieniu do mniejszości językowych.

Polityka językowa mniejszości

Termin „polityka językowa” nie odnosi się wyłącznie do zorganizowanych i odgórnie, czyli przez państwo, prowadzonych działań. Polityka językowa jest przede wszystkim strategią stosowaną przez działaczy pochodzących z danej

mniejszości, znających jej potrzeby i sytuację. Oni tworzą ramy niezbędne do tego, by język mógł być używany. Polityka językowa prowadzona jest na każdym szczeblu życia społecznego. Również małe, indywidualne decyzje podejmowane każdego dnia przez poszczególne osoby są rodzajem polityki językowej (Shohamy 2006: 50). Od takich decyzji, jak wybór języka w konkretnej sytuacji życiowej, wysłanie dziecka do szkoły etnicznej bądź na lekcje kaszubskiego, zapisanie go do zespołu folklorystycznego, na zajęcia etniczne, wypełnienie formularza w takim lub innym języku, zależy żywotność danego języka. Można powiedzieć, że każda rodzina, a nawet każda jednostka, prowadzi własną politykę językową.

Wybór języka nie jest przypadkowy, ale wynika z istniejących sił społecznych i politycznych, które wpływają zarówno na jednostkowe, jak i na zbiorowe decyzje. Można przywołać wiele przykładów na to, jak prowadzona przez lata antyjęzykowa polityka państwa doprowadziła do zmiany językowej, a nawet zniszczenia języków mniejszości. Wpływ na stosunek ludzi do języka mają zarówno czynniki wykreowane przez grupę dominującą, która narzuca mniejszości negatywny wizerunek ich języka, jak i istniejące warunki społeczne i ekonomiczne, które prowadzą do tego, że dany język kojarzony jest z konkretnym środowiskiem, uważany za nieprzydatny albo niedający możliwości awansu społecznego. Ocena danego języka w dużej mierze wynika z niemego, traktowanego jako oczywiste, założenia odnoszącego się do statusu danego języka, jego formy i użytkowników. Takie głęboko zakodowane w społecznej (pod)świadomości przeświadczenia mają wpływ na utrwalanie nierówności językowej i społecznej (Tollefson 2006: 47). Postawa ludzi wobec języka oraz ideologia z danym językiem związana nie wynika bowiem z języka jako takiego, ale z uwarunkowań społecznych, historycznych i politycznych, z codziennych negocjacji, sporów i praktyk stosowanych przez daną wspólnotę (Shohamy 2006: xv). Zatem nie sposób wyobrazić sobie prowadzenia polityki językowej w oderwaniu od badań antropologicznych, gdyż język związany jest nierozłącznie z ludźmi, którzy go używają. Dlatego też:

polityka językowa nie dotyczy jedynie oficjalnych aktów i tekstów, ale również ukrytych, nieoficjalnych interakcji i dyskursów, które wpływają na status języka, użytkowników i ich wybory, i które zachodzą w codziennej praktyce społecznej (McCarthy, Romero-Little, Warhol 2011: 32).

Moim zdaniem, badania etnograficzne, łączące w sobie perspektywę antropologiczną i socjolingwistyczną, stanowią – bądź powinny stanowić – ważną bazę dla osób, które działają na rzecz ochrony i zachowania języków mniejszościowych. Wyjaśniają to, pośrednio, słowa Della Hymesa, jednego z najważniejszych badaczy zajmujących się etnografią języków:

Należy myśleć o ludziach nie jako o połączeniu czynników takich, jak wiek, płeć, rasa, klasa, dochody czy wykonywane zajęcie, ale również jako o istotach nada-

jących sens różnym doświadczeniom, używających rozumu do zachowania spójności we współczesnym świecie. (...) Etnografia (...) musi być otwarta na różne wymiary życia społecznego, bo one wpływają na rzeczywiste życie ludzi oraz na sukcesy lub porażki programów społecznych (Hymes 1996: 9).

Każda wspólnota jest dynamiczna i złożona. Patrząc na poszczególne elementy życia społecznego w oderwaniu od innych, można łatwo zgubić całościowy ogląd, niezbędny do zrozumienia subtelnych procesów i odczuć, które mają wpływ na to, czy dana grupa będzie w jakimś języku mówić, czy nie. Jednocześnie musimy pamiętać, że wartości przypisywane przez konkretną osobę danemu językowi stanowią jej własną ocenę, która może być różna nawet od oceny nadanej przez inną jednostkę wywodzącą się z podobnego środowiska (McCarthy, Romero-Little, Warhol 2011: 40). Dlatego indywidualne historie, ich słuchanie i analiza stanowią konieczną podstawę rozumienia szerszych procesów językowych.

Takie podejście, zwracając uwagę nie tylko na ramy prowadzonych działań, ale też na ich odbiór społeczny, znajduje potwierdzenie w ważnych teoriach odnoszących się do polityki językowej. Słusznie stwierdza John Edwards, że zachowanie języka mniejszościowego może być skuteczne tylko wówczas, jeśli zostaną spełnione dwa warunki. Po pierwsze, jeśli utrzymane zostanie używanie języka w najważniejszych dziedzinach, w których wcześniej był on wykorzystywany. Badacz zauważa, że jest to uzależnione od warunków społecznych, politycznych i ekonomicznych, zarówno wewnątrz samej wspólnoty, jak i poza nią. Po drugie, język może zostać zachowany, jeśli wspólnota chce się przeciwstawić przerwaniu ciągłości językowej, wynikającemu zwłaszcza z mobilności, modernizacji i zmiany kulturowej (Edwards 2010: 32-33). Podobnie widzi to François Grin (2003). Wymienia on trzy konieczne warunki, aby wspólnota językowa mogła posługiwać się swoim językiem, a tym samym – by język ten pozostał żywym środkiem komunikacji. Pierwszym warunkiem jest zdolność (ang. *capacity*) używania języka, rozumiana jako wystarczający stopień kompetencji językowej. Członkowie wspólnoty językowej (oraz inni, którzy niekoniecznie się z tą wspólnotą identyfikują) muszą znać język, a jeśli go nie znają lub znają w stopniu uniemożliwiającym swobodną komunikację, muszą mieć możliwość, żeby się tego języka nauczyć. Na to wyzwanie musi odpowiedzieć polityka państwa wobec mniejszości językowych, poprzez wprowadzenie nauczania języka bądź też nauczania w języku mniejszości. Do działaczy reprezentujących mniejszości należy natomiast wykorzystanie danych możliwości: szkoły muszą powstać, a ludzie muszą zostać przekonani do wysłania dzieci na lekcje języka. Drugi warunek mówi o zapewnieniu sposobności (ang. *opportunity*) posługiwania się językiem mniejszości. Nie wystarczy dany język znać, należy też mieć okazję, by go używać. I tu znowu wchodzi w grę kompetencje państwa i aktywistów: musi być zapewniony dostęp do mediów, ośrodków kultury, miejsce dla języka mniej-

szościowego w administracji, sądach itd. Jednocześnie ludzie muszą wiedzieć, że taką możliwość mają, i chcieć z niej skorzystać. Tym samym pojawia się trzeci warunek – chęć (ang. *desire*) (Grin 2003: 43-44). Żaden język nie zostanie zachowany, jeśli poszczególne osoby nie będą chciały się nim posługiwać. Można kontrolować używanie języka mniejszościowego w pewnych „oficjalnych” domenach (takich, jak szkoła, kościół, sąd, biuro), ale kontrola i wpływanie na wybory językowe w domenach prywatnych jest bardzo trudne (Shohamy 2006: 187). Mają one jednak kluczowe znaczenie w odwracaniu zmiany językowej.

Warto przywołać również ciekawą teorię Bernarda Spolsky’ego, który wyróżnia trzy zasadnicze komponenty polityki językowej: przekonania, praktyki i zarządzanie. Przekonania językowe (ang. *language beliefs*) dotyczą ideologii odnoszącej się do danego języka, która sprawia, że uważamy ten język za równy innemu lub gorszy, za język sukcesu, język wsi lub gwarę, której nie warto zachować. Praktyki językowe (ang. *language practices*) pokazują, w jakich sytuacjach i przez kogo dany język jest używany. Zarządzanie językiem (ang. *language management*) odnosi się do konkretnych ustaw i praw, które mają wpływ na pozycję języka i zachowania językowe w danej wspólnocie (Spolsky 2004: 1-15). Badając postawy młodych Kaszubów wobec ich języka i kultury, można zauważyć, że wszystkie te trzy aspekty polityki językowej splatają się i nawzajem warunkują: od tego, jaki stosunek do języka przodków mają młodzi Kaszubi, zależy ich chęć (bądź niechęć) do używania go w różnych sytuacjach. To zaś stymulowane jest przez odpowiednie rozwiązania prawne i praktyczne, dające młodym szansę na poznanie języka (szkoła), a także bierny (np. przez wizualną dwujęzyczność na tablicach) i czynny (np. dzięki obecności języka w mediach, kościele, na zorganizowanych wydarzeniach kulturalnych) kontakt z nim. Obecność języka mniejszościowego w życiu publicznym i jego oficjalizacja mają natomiast wpływ na przekonania językowe i postawę w stosunku do języka.

Doświadczenia językowe młodych Kaszubów

Znaczna część młodych Kaszubów zna język jedynie biernie. Spośród młodych ludzi, z którymi prowadziłam wywiady, jedynie kilka osób nauczyło się mówić po kaszubsku w domu (zob. też Gucwa 2006: 107-109). Częściej spotykałam się z takimi historiami:

N.D.: A jeśli chodzi o język? Czy to był język twojego domu?

T18K²: Znaczy się, u dziadków. Bo rodzice to tak: praca-dom, praca-dom i jak już rozmawialiśmy, to rozmawialiśmy o tym, co się dzieje w naszym życiu, i tak jakoś

² T – nadany rozmówcy symbol, 18 – wiek, K – kobieta, M – mężczyzna.

nie [po kaszubsku³]. Ale babcia i dziadek sztabowo, wszystko po kaszubsku i na początku zawsze było „A co to znaczy? A co to znaczy?”.

Lub:

A20M: Ja się wychowałem w rodzinie kaszubskiej. Oboje rodzice są Kaszubami, dziadkowie też wszyscy, ale to... u mnie na przykład ta tożsamość była zawieszona, z nią się nic nie wiązało. (...) Rodzice mówili do mnie po polsku, dziadkowie też. Ale moja mama rozmawiała ze swoimi rodzicami po kaszubsku i z dużą częścią rodziny też, więc ja z tym kaszubskim językiem byłem osłuchany i to mi później bardzo ułatwiło naukę kaszubskiego, żeby go używać.

Wielu młodych, z którymi rozmawiałam, przyznaje, że długo traktowali kaszubski nie jako język codziennej komunikacji, ale jako język żartów, zabaw, a także język, którego samo używanie wydaje się dzieciom śmieszne. Taki język nie przydaje się w życiu, nie jest traktowany jak równoprawny środek komunikacji. Takie podejście, stanowiące rodzaj przekonań językowych – jak wskazują przywołani wyżej badacze – ma wpływ na konkretne praktyki językowe młodych ludzi:

I22K: W moim domu mówi się po kaszubsku, z tym, że ja jeszcze odpowiadam po kaszubsku, a już moje młodsze rodzeństwo nie za bardzo. I moi rówieśnicy tak samo. (...) nie rozmawiamy ze sobą po kaszubsku, chyba że chcemy sobie opowiedzieć coś śmiesznego albo gdy chcieliśmy udawać, że jesteśmy starsi. Tak zawsze się bawiliśmy w podstawówce: gdy udawaliśmy, że jesteśmy starsi, mówiliśmy po kaszubsku, żeby było śmiesznej. Bo dla nas to był taki język żartów. I te moje koleżanki, które tam zostały w tym środowisku i tam będą prawdopodobnie do końca mieszkały, nie chcą mówić po kaszubsku. Nie chcą mówić po kaszubsku, nie chcą, żeby ich dzieci mówiły po kaszubsku, bo to przecież przeszkadza według nich.

Drugim kryterium przekazywania i używania kaszubskiego, na które zwracali uwagę moi rozmówcy, jest płeć i wiek. Często spotykałam się z opowieściami wskazującymi na to, że kaszubski jest dużo częściej przekazywany chłopcom niż dziewczynkom, gdyż jest to język pracy na roli, a więc zajęcia „męskiego”. Można też zaobserwować, że zmiana językowa dokonuje się szybko: w wielu rodzinach, z którymi się spotykałam, do najstarszych dzieci zwracano się po kaszubsku, młodsze zaś miały z tym językiem znacznie mniejszy kontakt. Nawet kilka lat dzielących starsze i młodsze rodzeństwo może mieć decydujące znaczenie dla rzeczywistego używania kaszubskiego w rozmowach z dziećmi. Oto wypowiedzi dziewczyny, najstarszej z rodzeństwa, która zna język kaszubski, jednak – jak sama przyznaje – bardzo rzadko się nim posługuje:

³ Wszystkie dopiski w cytatach, w nawiasach kwadratowych, pochodzą od autorki tekstu.

N.D.: I twoje rodzeństwo też mówi po kaszubsku?

W18K: Znaczą się, nie tyle, że niechętnie, ale one mówią: my nie umiemy dobrze mówić po kaszubsku, więc my nie będziemy mówić. Ale też siostry mówią, że nie będą mówiły, bo nie potrafią, a jak ktoś mówi [po kaszubsku], to mówią, żeby iść do mnie, bo ja świetnie mówię i wszystko powiem. A bracia z kolei z ojcem rozmawiają po kaszubsku, więc gdy przychodzą do domu, to też po kaszubsku, w szkole po kaszubsku, na przerwach po kaszubsku. Nawet mój brat jeden ma ksywkę „Kaszub”.

N.D.: Czyli oni w szkole uczą się [kaszubskiego]?

W18K: Tak, w gimnazjum i podstawówce. I oni chcieli się uczyć i uważają, że się fajnie chodzi na ten kaszubski i że będą dalej chodzili.

N.D.: A dlaczego twój tata do synów mówi po kaszubsku, a do twoich siostr tylko po polsku?

W18K: Bo to jest tak, że moi bracia mają więcej tych kontaktów z tatą, no bo jednak wiadomo, to są chłopcy, a mój tata jest mężczyzną. Więc tam są też te koligacje inne, bo wiadomo, chłopcy się trzymają razem, a dziewczyny razem. To zawsze było tak, że chłopcy szli do taty, a dziewczyny do mamy. I myślę, że to dlatego.

N.D.: A zdarza się, że twój tata mówi do twoich siostr po kaszubsku?

W18K: Tak, ale one mu odpowiadają po polsku.

Język kaszubski jest zatem inaczej traktowany przez dziewczyny i przez chłopców:

H24K: (...) to jest niesamowite, bo mój brat ze swoimi kumplami mówi po kaszubsku, co mi się z moimi koleżankami zdarza bardzo rzadko, nawet jeśli obie umiemy, znamy ten język. (...) mój brat (...) rzeczywiście mówi ze swoimi kolegami po kaszubsku. Po prostu tak zawsze mówili.

N.D.: No właśnie, a ty ze swoimi koleżankami rzadko mówisz po kaszubsku. Myślisz, że na czym to polega?

H24K: Nie wiem. Nawet z koleżankami z gospodarstwa, z którymi się najlepiej rozumiemy, bo pochodzimy z tego samego środowiska, to nie mówimy po kaszubsku. Nie wiem, to jest jakiś fenomen, to, co robi brat z chłopakami. Nie umiem powiedzieć, skąd to się wzięło. To się dzieje w sposób zupełnie naturalny.

N.D.: A twój brat z koleżankami mówi po kaszubsku czy po polsku?

H24K: Po polsku, bo to zawsze taki większy dystans.

Można postawić tezę, która na pewno wymaga przeprowadzenia pogłębionych badań wśród młodych Kaszubów z różnych środowisk, że niechęć wobec używania kaszubskiego przez dziewczęta będzie skutkować jeszcze mniejszym zainteresowaniem następnego pokolenia językiem i kulturą kaszubską.

Z moich obserwacji wynika jednak, że młodzi Kaszubi są dumni ze zmiany statusu ich rodzimego języka: z dialektu języka polskiego na odrębny język regio-

nalny, co zostało zapisane w ustawie. Odgórnie prowadzona polityka językowa (zarządzanie językiem) oddziałuje tym samym na postawy ludzi wobec języka (przekonania językowe). Młodzi uwierzyli, że kaszubski ma wartość i uważają, że sami Kaszubi przez uznanie kaszubskiego za język zyskali motywację do działania na jego rzecz:

U18K: (...) W Polsce jest tylko kilka terenów, na których używa się języków etnicznych. **Zwłaszcza, że kaszubski jest już teraz językiem. Nie jest tylko gwara, tylko językiem**⁴. Więc w sumie my możemy się czuć wyróżnieni, że właśnie na naszym terenie się to stało, że my mamy możliwość mówienia po kaszubsku i uczenia się tego.

N22M: Bo ten język jest jednak dla nas ważny, my się szczycimy tym, że jest to jedyny na razie język regionalny w Polsce, to nam daje dużo korzyści, ale też sprawia, że czujemy z tego większą dumę. **Bo gwara to nie jest to. A język regionalny to jest już coś ważniejszego, z czego możemy być dumni** i to może też nas inspirować do dalszego działania.

Wzrost prestiżu języka nie oznacza jednak, że wszystkie kompleksy związane z używaniem kaszubskiego, utrwalane przez lata (zob. Wypiorczyk 2006: 79-81; Gucwa 2006: 98-101), przestały istnieć. Choć moi rozmówcy podkreślali, że uważają kaszubski za ważny i cenny język, to gdy mówili o nim, okazywało się, że narastający latami wstyd związany z używaniem go, z wysmiewaniem ludzi mówiących po kaszubsku, z łączeniem „kaszubskiej mowy” z językiem wsi, językiem ludzi prostych, niewykształconych, przetrwał do dziś. Nie ma w tym nic dziwnego: zaszczerpione i latami utrzymywane ideologie językowe są bardzo trwałe i nie da się ich zmienić z dnia na dzień (zob. Woolard 1998; Sallabank 2013). Jak wskazują liczne badania, ideologie językowe można zmienić tylko zdając sobie sprawę z ich istnienia. Tymczasem wielu kaszubskich działaczy próbuje ten deprecjonujący wizerunek tuszować. Uważam, że nie jest to podejście słuszne – dostrzeżenie odczucia wstydu towarzyszącego używaniu kaszubskiego przez młodych ludzi powinno stanowić bardzo ważną wskazówkę dla osób tworzących politykę językową Kaszub. Jeśli nie weźmie się pod uwagę wciąż istniejących kompleksów, trudno będzie przekonać ludzi, żeby swobodnie i w każdych okolicznościach po kaszubsku mówili. Ilustruje to poniższa opowieść:

H24K: (...) pamiętam takie sytuacje z życia mojego (...), że jak jechałyśmy do dużego miasta do sklepu, do Kartuz czy do Gdańska i mówiłyśmy między sobą po kaszubsku, to moja mama mówiła, gdy się zbliżaliśmy: „no dzieciaki, teraz nie mówimy po kaszubsku, mówimy po polsku, bo to nie wypada w mieście po kaszubsku mówić”.

⁴ Wszystkie wyróżnienia pochodzą od autorki.

Możemy oczywiście stwierdzić, że taka sytuacja dziś już nie miałaby miejsca: przecież kaszubski w Gdańsku jest używany, to tam jest Dom Kaszubski i siedziba Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego. Jednak obserwując zachowania językowe Kaszubów, nietrudno dostrzec, że jedynie kaszubszy aktywiści posługują się kaszubskim w dużych miastach, w miejscach publicznych. Wielu moich rozmówców spotkało się w swoim życiu z negatywnymi reakcjami otoczenia na używanie przez nich kaszubskiego. Choć racjonalnie tłumaczą sobie, że nie należy się tym przejmować, nieprzyjemne doświadczenia związane z wyborem językowym w dzieciństwie często mają wpływ na wybory podejmowane w dorosłym życiu – jak podkreślał Spolsky (2004), ideologie i przekonania językowe powiązane są bowiem z praktykami językowymi:

G25K: Ja i mój brat często nieświadomie mówiliśmy po kaszubsku, nawet na lekcji niemieckiego czy polskiego. I czasem mi się wymknęło jakieś słowo i potem cała sala się śmiała z tego, chociaż mi nie było do śmiechu.

Wstyd i poczucie, że otaczający ludzie uważają, iż mówienie po kaszubsku i zajmowanie się kaszubszczyzną jest czymś niegodnym, przewija się w wielu historiach młodych ludzi:

N.D.: A myślisz, że takie negatywne nastawienie skąd się bierze?

M22K: Z uprzedzeń. Te uprzedzenia najprawdopodobniej wynikają z tego, że ludzie nie chcą się przyznawać. Że dla nich bycie Kaszubą jest byciem kimś gorszym. Ja z domu też to wyniosłam, mój brat też nie bardzo przychylnie się wyrażał o Kaszubach, więc „weź z tym skończ, tylko się błażnisz z tym. Bo jak mnie pytają w pracy, co robi twoja siostra, mówię, że jest studentką. A co studiuje? – No, filologię polską. – Będzie nauczycielką polskiego? – No, polskiego i kaszubskiego. – Co, kaszubskiego? Jaka wiocha”. Zazwyczaj taka jest reakcja ludzi, że „jaka wiocha”. Że to jest coś, co było na wsiach i tak powinno pozostać. Że z tym nie powinno się wychodzić do ludzi. Myślę, że takich uprzedzeń jest dużo niestety, są stereotypy cały czas w naszej kulturze. Nie tylko w naszej kulturze, w polskiej też i naprawdę smutne jest, że ludzie nie chcą ich przełamać, nie chcą dowiedzieć się czegoś więcej, tylko oceniają na samym starcie. Dla mnie to jest strasznie głupie, warto poznać to, zanim się to skreśli.

Negatywny stosunek wielu ludzi do kaszubskiego, nawet tych, którzy sami (jak wspomniany w wypowiedzi M. brat) znają kaszubski, a zwłaszcza tych należących do starszego pokolenia, które samo doznało upokorzeń związanych z używaniem kaszubskiego, sprawia, że zaangażowani młodzi Kaszubi, którzy chcą zmienić nastawienie do tego języka, uważają, że muszą polegać na sobie samych. Jeden z nich ujął to tak:

M22M: A jeszcze dotąd jest tak, że jak Kaszubi jadą do miasta, do Gdańska z Kaszub, to na siłę starają się tak z wysoka ciągnąć. Tak jakby się wstydzili sami.

Kaszubi jakby się wstydzieli sami tego swojego języka. I tutaj jest właśnie rola nas, młodych działaczy, żeby pokazać, że nie warto się tego wstydzić. Że to powinien być powód do dumy, a nie do wstydu. Że ty wcale nie mówisz gorzej, mówiąc w tym języku. Mówisz inaczej, ale nie mówisz gorzej.

Nauczanie języka kaszubskiego w szkołach

Młodzi, by uzyskać szansę pokazania przez swoje czyny – praktyki językowe – „że nie warto się tego wstydzić”, muszą najpierw osiągnąć „zdolność” (Grin 2003) mówienia po kaszubsku, a więc się tego języka nauczyć. W sytuacji, gdy przekaz międzypokoleniowy został zahamowany, najważniejszą rolę w podtrzymaniu znajomości języka odgrywać powinna szkoła. Kaszubski wszedł oficjalnie do szkół po wprowadzeniu w życie wspomnianej ustawy z 2005 roku, choć już wcześniej był nieoficjalnie nauczany w wielu placówkach edukacyjnych w regionie. Aktywna postawa Kaszubów w procesie wprowadzania języka do szkół (i innych dziedzin życia) świadczy o gotowości wspólnoty na przeciwstawienie się zachodzącej zmianie językowej i stanowi, według omawianej wcześniej tezy Johna Edwardsa, ważny przyczynek do zachowania języka. Dzięki ustawie nauczanie języka kaszubskiego zostało usankcjonowane, na dodatek opór wielu rodziców, nauczycieli i dyrektorów został przełamany dzięki dotacjom, które zasilają budżet kaszubskich szkół.

Zaproponowany system nauczania języka kaszubskiego to tak zwana edukacja słaba, oceniana przez specjalistów jako niezapewniająca wystarczających kompetencji do osiągnięcia dwujęzyczności, wprowadzająca bowiem jedynie pewne elementy nauki języka do programu edukacyjnego (Skutnabb-Kangas 2000: 579-580). Kaszubski nauczany jest trzy godziny tygodniowo, tam, gdzie rodzice wyrażą taką wolę. Liczba dzieci uczęszczających na lekcje kaszubskiego rośnie z roku na rok i wynosi obecnie ponad 17 tys.⁵. Wydaje się, że to bardzo dużo, jednak rzeczywisty wpływ szkoły na znajomość i używanie tego języka będzie można ocenić dopiero za kilka-kilkanaście lat. Już dziś można jednak omówić kilka problemów – wskazanych mi, a więc dostrzeżonych przez młodych kaszubskich działaczy i licealistów – związanych z nauką kaszubskiego w szkołach.

Po pierwsze, dzieci, zwłaszcza tam, gdzie nie wszyscy uczniowie są zapisani na język kaszubski, często uważają, że to jest rodzaj kary dla nich, bo muszą dłużej zostać w szkole. Tak wyjaśnia to młoda nauczycielka:

I22K: (...) teraz już coraz mniej [ludzi] myśli, że to przeszkadza, ale ciągle za mało myśli, że to jest potrzebne tak naprawdę. No bo jednak kaszubski w szkole to są trzy godziny więcej tygodniowo. To niby nie jest dużo, ale tak naprawdę jest dużo.

⁵ Dane SIO Kuratorium Oświaty w Gdańsku: <http://www.kaszubi.pl/o/roda/artykulmenu?id=395> (23.05.2014).

I z reguły ten kaszubski jest tak trochę jeszcze traktowany po macoszemu. Kaszubski jest językiem dodatkowym i te godziny są często na końcu dnia. Koleżanki idą do domu o 14, a tu dziecko zostaje jeszcze do 16, bo ma kaszubski.

Podobnie wypowiadała się licealistka:

U18K: Na pewno przeraża ich [uczniów] wymiar godzin, w których mamy kaszubski, bo to jest trzy godziny tygodniowo. A jesteśmy klasą, która jest najbardziej z całej szkoły obłożona zajęciami, kiedy inne klasy kończą o 13.25, my kończymy o 15. Tak jest zawsze i wydaje mi się, że dlatego jest negatywny stosunek do kaszubskiego. Gdyby kaszubski był w wymiarze jednej godziny, na pewno by im to nie przeszkadzało, a tak... Też wiadomo, że to jest takie dodatkowe obciążenie dla nas.

Oczywiście, inny stosunek do kaszubskiego mają licealiści, a inny dzieci ze szkół podstawowych, w których na kaszubski chodzi większość uczniów i gdzie uczestnictwo łączy się z ciekawymi wycieczkami. W liceach nauczyciele kładą silniejszy nacisk na przygotowanie młodzieży do matury, również z kaszubskiego, na nauczenie ich pisania i czytania w tym języku, przez co wielu osobom lekcje te wydają się uciążliwe. Niechętna postawa wobec uczenia się kaszubskiego może skutkować negatywnym stosunkiem do tego języka, co przekładać się może na niechęć do używania go w przyszłości.

Drugim problemem jest, zdaniem moich rozmówców, często niski poziom nauczania kaszubskiego. Wielu nauczycieli ukończyło przyspieszone kursy, by móc uczyć tego języka i mieć gwarancję zatrudnienia bądź szansę utrzymania całego etatu. Jak twierdzi studentka kaszubistyki, związana zawodowo ze szkoleniami dla przyszłych nauczycieli języka, wielu z nich nie naucza kaszubskiego z miłością i entuzjazmem, który jest potrzebny, by uczniowie uwierzyli, że jego znajomość może mieć sens:

C21K: Nie jestem za tym, żeby [uczenie się kaszubskiego] było obowiązkowe. Ale jestem za tym, żeby nauczyciele-regionaliści uczyli kaszubskiego, jeśli naprawdę tego chcą, jeśli naprawdę ich to interesuje. Żeby zarazić pasją młodych ludzi, a nie dlatego, żeby sobie dorobić. Jestem też za tym, żeby podnieść ich kwalifikacje przez wyższy poziom nauczania na tym studium lub trochę bardziej skomplikowane zaliczenia. Żeby to było na jakimś poziomie.

Wyzwaniem jest również dostosowanie poziomu nauczania do grupy dzieci. Jak przyznają nauczyciele, coraz rzadziej zdarza się, że jakiegokolwiek dziecko w grupie zna czynnie kaszubski:

I22K: Teraz to nie łudźmy się, rzeczywistość wygląda tak, że te dzieci, które są już 10-15 lat młodsze [ode mnie], w domu już nie rozmawiają z rodzicami po kaszub-

sku. Ale tam, gdzie ja uczę, tam rozumieją te dzieciaki wszystko po kaszubsku. Ponieważ ich rodzice i dziadkowie mówią między sobą po kaszubsku, czasami do nich też mówią po kaszubsku, ale one już nie odpowiadają tym rodzicom po kaszubsku. I kiedy ja do nich mówię po kaszubsku, to one to rozumieją, ale nie chcą odpowiadać po kaszubsku. I też po tym ja już widzę coraz większą barierę językową, taką samą jak się ma na języku obcym, angielskim czy niemieckim, tak samo jest tutaj. Oni, żeby coś powiedzieć po kaszubsku, to muszą naprawdę się przełamać. Muszą mieć słownik przy sobie i muszą mieć książkę, żeby na pewno to dobrze napisać, bo się boją właśnie. I ja to tak widzę, że chyba jednak to będzie dążyło do tego, żeby tego języka uczyć jak obcego. Może nie takiego do końca obcego, ale metodami takimi jak język obcy. Bo coraz mniej będą rozumiały.

Jeśli języka etnicznego naucza się jako obcego, pojawia się niebezpieczeństwo zatracenia związku między językiem a kulturą, przynależnością etniczną a znajomością języka. Tym samym podstawowy cel edukacji języka mniejszościowego, którym jest przywrócenie tego języka jako medium komunikacji domowej bądź wspólnotowej, nie zostanie osiągnięty.

Wiąże się z tym kolejny problem kaszubskiej edukacji: szkoła naucza literackiego języka kaszubskiego (zob. też Wypiorczyk 2006: 84-86). Ponieważ język ten – stworzony niedawno i brzmiący obco dla większości rdzennych użytkowników – obdarzony jest przez liderów etnicznych wysokim prestiżem, często rodzice zyskują wrażenie, że mówią po kaszubsku niepoprawnie i w rezultacie wstydzą się rozmawiać z dziećmi swoim dialektałnym kaszubskim (zob. Nowicka 2007: 93-94). Oto przykład wypowiedzi uczennicy:

W18K: (...) jak zaczęłam się uczyć kaszubskiego w szkole, kiedyś przychodzę do domu i mówię: „chciałabym pisać maturę po kaszubsku”. I wtedy zaczęliśmy [z rodzicami w domu] rozmawiać po kaszubsku. Tylko mama powiedziała do mnie w pewnym momencie tak, że ja mówię innym kaszubskim niż ona. Ja mówię, że coś jest tak, że nas w szkole uczą takiego literackiego kaszubskiego, takiego bardzo ładnego. A tam w domu jest troszkę inny. I mama powiedziała, że to nie ma sensu [żeby razem rozmawiać po kaszubsku].

Rodzice przerzucają tym samym odpowiedzialność za naukę kaszubskiego z domu na szkołę. W takiej postawie tkwi jednak największe zagrożenie dla przyszłości kaszubskiego: dziecko będzie kojarzyć ten język nie z codzienną komunikacją, a z lekcjami w szkole, trudno mu więc będzie się przełamać i zacząć używać kaszubskiego w życiu pozaszkolnym. To z kolei oznacza, że język kaszubski odchodzi z podstawowej domeny, w której dotychczas funkcjonował – z życia rodzinnego. Tym samym jeden z dwóch wskazanych przez Johna Edwardsa (2010: 32-33) warunków zachowania języka mniejszościowego nie zostaje spełniony. Jak zauważa kaszubska działaczka związana z mediami kaszubskojęzycznymi:

O24K: To się już zmieniało, gdy ja byłam w szkole. Chodzi o to, że tych domów, w których się mówi po kaszubsku, jest coraz mniej. Po części, jak ja to obserwuję, wynika to z tego, że rodzice ten obowiązek nauki kaszubskiego scedowali zupełnie na szkołę. To jest też takie tłumaczenie: a ja tak dobrze nie mówię po kaszubsku, jak dziecko się ode mnie nauczy, to się nauczy źle. Po części to jest tłumaczenie, po części to jest lenistwo. Po części niektórzy rodzice sami się wstydzą, bo to są jeszcze te pokolenia, które się wstydziły za kaszubszczyznę, co sprawi, że tym dzieciom też ten język nie będzie w domach potrzebny. Takich ludzi, którzy chcą świadomie swoje dziecko nauczyć kaszubskiego, nie jest dużo.

Na zakończenie tego wątku warto zauważyć, że na Kaszubach nie ma w tej chwili społecznego przyzwolenia, by zmienić formę nauczania kaszubskiego na „mocną”, która daje znacznie lepsze rezultaty i pozwala na opanowanie języka jako narzędzia komunikacji (Skutnabb-Kangas 2000: 600-626)⁶. Również w tym odzwierciedla się przeświadczenie Kaszubów, że znajomość kaszubskiego jest jedynie opcją, dodatkiem, ale nie może równać się edukacji w języku państwowym.

Wybory językowe młodych Kaszubów

Omówione wyżej uwarunkowania sprawiają, że wielu młodych Kaszubów traktuje język wyuczony w szkole jako zarezerwowany na specjalne, aranżowane okazje. Nie jest on postrzegany jako język codziennej komunikacji z innymi osobami. Działacz stowarzyszenia „Kaszëbskô Jednota”, propagujący używanie kaszubskiego w codziennym życiu, twierdzi:

A20M: Najbardziej mnie denerwuje takie zakompleksienie Kaszubów, którzy na przykład... jeszcze żeby to byli starzy Kaszubi, których faktycznie bito za to w szkole itd., ale to są młodzi ludzie, którzy jakby gdzieś tam wygłaszają piękne przemówienie po kaszubsku o tym, jak to ich dziadkowie mieli ciężko, rodzice mieli ciężko, a my możemy wreszcie nieskrępowanie mówić po kaszubsku i jest tak fajnie i mamy tak dobrze. A potem ja podchodzę do tej osoby i mówię do niej po kaszubsku, a ona mówi: „weź się nie wydurniaj, dlaczego mówisz po kaszubsku? Możemy **normalnie** mówić”. No to mnie denerwuje taka hipokryzja i zakompleksienie. A ja właśnie chcę pokazywać, że oprócz tych przemówień i super inicjatyw można być Kaszubą na co dzień. I jak jesteśmy z kolegami i koleżankami gdzieś w miejscu publicznym, w jakiejś knajpie, to też rozmawiamy po kaszubsku i to nie jest problem.

⁶ Chodzi o szkoły dwujęzyczne i/lub immersyjne, w których język mniejszościowy stosowany jest jako medium nauczania wszystkich przedmiotów oraz używany jako język komunikacji między nauczycielami, uczniami i personelem szkolnym również poza klasą.

Wypowiedź ta wskazuje na dwie ważne kwestie. Po pierwsze, kaszubski coraz częściej pełni rolę symboliczną, a nie komunikacyjną. Po drugie, większość młodych ludzi nie ma możliwości, umiejętności ani chęci, by uczynić z kaszubskiego język codziennych kontaktów. Mówić „normalnie” to znaczy mówić po polsku. Język kaszubski nie jest przez młodych Kaszubów uznawany za „normalny”, „codzienny”, gdyż ich pierwszym językiem jest polski, kaszubskiego zaś nauczyli się w szkole, na kursach. Jest to dla nich język konkursów, zorganizowanego życia etnicznego, a nie codziennego życia wśród rówieśników. Tymczasem trzeba rozróżnić aspekty komunikacyjne i symboliczne języka. W przypadku większości użytkowników języka dominującego, obie te domeny współistnieją. Dla osób identyfikujących się z mniejszościową wspólnotą językową taki związek nie jest oczywisty. Wielu członków kaszubskiej wspólnoty nie zna języka mniejszościowego albo nie używa go w celach komunikacyjnych, a mimo to przywiązuje wagę do trwania tego języka jako symbolu istnienia danej grupy (por. Edwards 2010: 73-74). Nie należy więc ignorować wysiłków młodych, by w pewnych określonych okolicznościach posługiwać się kaszubskim.

Z drugiej jednak strony, Joshua Fishman (1991: 87-111), tworząc skalę GIDS (Graded Intergenerational Disruption Scale), uznał, że podstawą udanych programów rewitalizacyjnych jest istnienie środowiska, które danego języka używa. Wydaje się, że na Kaszubach, w pokoleniu dzisiejszych nastolatków, takiego środowiska nie ma i trudno byłoby je odtworzyć. Wyjątkiem, do których należy cytowany wyżej A., są środowiska młodych kaszubskich aktywistów, którzy za jeden z celów życiowych stawiają sobie używanie języka i manifestacyjne podkreślanie kaszubskiej tożsamości w życiu codziennym. Warto dodać, że większość osób, z którymi rozmawiałam, a które należą (lub chcą należeć) do tego środowiska, nauczyła się kaszubskiego samodzielnie, z własnej potrzeby i postanowiła świadomie uczynić z niego swój język pierwszy. Z takim wyborem łączą się jednak określone problemy: trudność przejścia z języka macierzystego na wyuczony, myślenie w swoim języku pierwszym (którym w przypadku młodych Kaszubów najczęściej jest język polski), rozdarcie między chęcią udowodnienia swojej kaszubskości i trudem mówienia po kaszubsku. Trudno jest zmienić własne przyzwyczajenia językowe. Może się to udać jedynie pod warunkiem znalezienia/stworzenia grupy, która będzie chciała posługiwać się w każdej sytuacji językiem kaszubskim. Tak mówią o tym młodzi Kaszubi:

A20M: Z resztą rodziny też sobie musiałem rozpisać, kto mówi po kaszubsku, a kto nie i nauczyć się rozmawiać z nimi po kaszubsku. Bo to nie jest tylko nauczyć się języka, ale też nauczyć się rozmawiać z kimś, z kim się dotychczas mówiło w innym języku. I jeszcze nauczyć tego kogoś.

C21K: Moim językiem natywnym jest język polski. Chociaż staram się go wyprzeć gdzieś tam w środku, to ciężko mi to wychodzi, dlatego, że myślenie po kaszubsku wbrew pozorom nie jest proste. Nawet jak urodziło się tutaj i trwa się

w tej egzystencji kaszubskiej. (...) widzę, że myślę o różnych rzeczach po polsku, a używam kaszubskiego tylko po to, żeby wyrazić te rzeczy. Chciałabym to zmienić, ale przyznam, że to jest właśnie trudne.

H24K: Udaje się, choć jest ciężko. Rozmawiałam niedawno z kolegą z podstawówki, o którym wiem, że on mówi po kaszubsku i on wie, że ja mówię po kaszubsku, zaczęłam z nim rozmowę po kaszubsku, ale on przeszedł na język polski. Mimo że w domu mówi po kaszubsku. Ale to nie jest język do kontaktów oficjalnych, bo nigdy w tym języku nie mówiliśmy i to nie jest łatwe.

H. poruszyła jeszcze jeden ważny problem, o którym wspomniałam już pisząc o edukacji: młodzi ludzie uczą się kaszubskiego języka literackiego, więc łatwiej jest im rozmawiać z rówieśnikami, którzy się go nauczyli w szkole niż z osobami, które mówią dialektnym kaszubskim. Oznacza to jednak, że wyuczony kaszubski w większości przypadków pozostaje językiem wąskiego grona towarzyskiego, trudno więc ocenić, czy nauczanie go w szkole będzie miało przełożenie na używanie go we wspólnocie. Jak opowiada jeden z rozmówców:

J21M: Tak, to jest zupełnie coś innego. Bo ze swoimi, jak się na co dzień przebywa i dzieli się zainteresowania, poglądy, na to wszystko jest bardzo zbliżone, podobne. A z ludźmi, z którymi mimo że mieszka się obok siebie, a tak naprawdę niewiele się o tych ludziach wie, to jest tak naprawdę ciężko mówić. Ja z tymi ludźmi po kaszubsku zacząłem mówić w momencie, gdy uznałem, że w miarę dobrze mówię już tą literacką odmianą. I wtedy zacząłem do nich zagadywać, coś tam ten, ale wiadomo, to były zazwyczaj takie krótkie rzeczy, krótkie formy (...).

Młodzi ludzie muszą więc nie tylko nauczyć się języka, ale również podjąć decyzję, że języka tego będą używać. Dotyczy to zarówno tych, którzy kaszubskiego nauczyli się w szkole bądź samodzielnie, jak i tych, którzy znali go do pewnego stopnia z domu. Rodzice I. mówili po kaszubsku, ona sama do czasu pójścia do szkoły odpowiadała im w tym języku. Później jednak, pod wpływem szkoły i kolegów, zaczęła mówić wyłącznie po polsku. Dopiero w liceum postanowiła wrócić do kaszubskiego:

N.D.: A dlaczego ty w liceum się otworzyłaś i zaczęłaś odpowiadać po kaszubsku?
I22K: Wtedy stwierdziłam, że skoro wiem, że jestem Kaszubką, skoro to mnie jakoś wyróżnia i to może mi się nawet jakoś przydać, to dlaczego nie mam tak mówić. Bo wiedziałam, że im więcej będę mówiła, tym będę lepiej mówiła. I rzeczywiście potem tak było, że kiedy przyszłam na studia i mówiłam, że jestem z Kaszub, to słyszałam: „o, jesteś z Kaszub, to powiedz coś po kaszubsku”. No i wtedy mówiłam po kaszubsku i wszyscy mówili: „ale fajnie, ale fajnie”. A wiem, że gdybym nie mówiła już w liceum, to pewnie na studiach też bym się nie otworzyła, żeby mówić. Bo mam takie znajome, które są z Kaszub, mówią, że są z Kaszub, ale nie mówią, bo kalcczą.

Zmiana nastawienia do kaszubskiego, przełamanie się i używanie tego języka zdarza się jednak rzadko. W większości przypadków dotyczy to osób, które z językiem i kulturą kaszubską świadomie chcą się związać, zaangażować w ich ochronę i promocję.

Promocja kaszubszczyzny

Dlaczego postawa afirmująca kaszubszczyznę nie cechuje większej liczby osób? Jakie przeszkody w pełnej identyfikacji z językiem i kulturą kaszubską widzą młodzi ludzie?

Odpowiedzi na te pytania należy szukać z jednej strony w zakorzenionych ideologiach językowych oraz w osłabieniu przekazu międzypokoleniowego języka, z drugiej zaś w sposobie, w jaki język ten i kultura kaszubska – jako domeny folkloru – są przedstawiane młodym ludziom przez media i przez niektórych działaczy kultury obawiających się utraty specyfiki kulturowej. Jak twierdzi młody kaszubski aktywista:

A20M: Chyba jest z tym jakaś trudność wciąż, bo ta kaszubszczyzna⁷ jest w zły sposób sprzedawana. Bardziej się pokazuje taką jej skansenowość. I wtedy młodzież ma często takie poczucie, że to jest taka lekcja historii: jak tu kiedyś było, jak wyglądało życie pokolenia naszych dziadków, więc to nas nie dotyczy. My możemy to obejrzeć, zainteresować się tym, ale nas to nie dotyczy. To wynika ze złego zareklamowania kaszubszczyzny. My nie reklamujemy kaszubskości jako czegoś, co miałyby bezpośrednio kształtować młodych ludzi. I niestety do tego młodzi ludzie muszą dojść sami, tak jak to było w moim przypadku.

Młodzi nie chcą uczestniczyć w kulturze kaszubskiej, nie starają się używać języka, gdyż mają poczucie, że to ich w ogóle nie dotyczy, że to część świata, który już odszedł w przeszłość, a teraz tylko się go odtwarza:

N.D.: Czyli twój pierwszy uświadomiony kontakt z kulturą kaszubską...

U18K: Był taki, że „ojej”. Bo w sumie tam [w zespole] nie było żadnej młodej kobiety, żadnych dziewczynek i tak mi się wydawało, że to będzie coś takiego.

N.D.: I taki obraz przetrwał aż do liceum?

U18K: Chyba jednak dotrwał do liceum. To było dla mnie takie ortodoksyjne. Takie: to jest folklor, okej, do tego nie trzeba wracać, niech oni sobie tam żyją, ja tego nie potrzebuję. Wydaje mi się, że to było coś takiego.

⁷ Słowo „kaszubszczyzna” jest stosowane przez Kaszubów nie tylko na określenie języka, ale również kultury kaszubskiej.

Z tym wizerunkiem kultury kaszubskiej jako reliktu przeszłości, jako odgrywanego folkloru, wiąże się również przekonanie wielu młodych ludzi, że kaszubski nie przyda się im w życiu. Z drugiej strony, coraz więcej młodych osób dostrzega potencjał tkwiący w rozwoju domen, w których język ten może być używany. Do najważniejszych należy jego nauczanie. Znajomość kaszubskiego jest przydatna w pracy nauczycielskiej, daje bowiem możliwość wykładania dwóch przedmiotów. Coraz więcej dzieci uczęszcza na lekcje kaszubskiego, zaś odpowiednio przygotowanych nauczycieli wciąż brakuje. Niemniej, gdy w 2013 roku na Uniwersytecie Gdańskim uruchomiony miał zostać nowy kierunek studiów: etnofilologia, nie znalazło się wystarczająco wielu chętnych. Nie wynika to jedynie z negatywnego stosunku młodych do kaszubszczyzny. Język kaszubski jest obecnie nauczany tylko w trzech liceach na Kaszubach i wiele osób nie ma świadomości, że mogłoby taki kierunek studiować. Wśród nielicznych, którzy uczyli się kaszubskiego w liceum, niektórzy chcą związać z nim swoją przyszłość:

N.D.: A kiedy wymyśliłaś i co cię pchnęło do tego, że warto się uczyć tego kaszubskiego, żeby być nauczycielem?

W18K: Na początku tak rozmyślałam, że historia. I tak sobie pomyślałam, że od historii jest dużo nauczycieli, ciężko pracę znaleźć i wtedy właśnie pomyślałam o kaszubskim. Że przecież jestem stąd, kaszubski znam, tu się wychowałam, no więc podstawy mam. Język też: czytać umiem, pisać umiem, więc po prostu nie stracę, a będę robiła to, co robię na co dzień. W pierwszej klasie miałam już takie przebłyski, w drugiej klasie już poważnie nad tym myślałam, już mówiłam koleżance, że planuję coś takiego zrobić. I teraz rozmawiałam z mamą, mama mnie zapytała, z czego chcę pisać maturę. I mama też powiedziała, że kaszubski to wcale nie jest głupi pomysł, że to się po prostu może przydać. Także teraz już wiem. Bo widzę, że kaszubski się rozwija, że coraz więcej osób się tego języka uczy, a brakuje tych osób, które mogłyby tego języka nauczać.

Dotyczy to jednak wyłącznie osób, które swoją przyszłość zawodową wiążą z nauczaniem. Tymczasem wielu młodych ludzi ma wrażenie, że poza szkołą kaszubski nie jest promowany:

C21K: Ważne jest też to, że jedyną możliwością przyszłościową związaną z pracą w języku kaszubskim jest nauczanie go w szkole. Nie robi się w tym kierunku nic więcej, zresztą nie poszerza się tych możliwości. Uważam, że media powinny też bardziej zainteresować się młodymi ludźmi.

Drugą sferą, z którą młodzi kojarzą kaszubszczyznę, jest turystyka. Jednak w tym wypadku rola języka regionalnego jest jednak wyłącznie symboliczna: sprowadza się do pojedynczych zdań, napisów czy haseł, nie przydaje się natomiast w codziennej pracy. Jedna z rozmówczyń zauważyła:

U17M: Język może mi się podoba, wzbudza we mnie pewne zainteresowanie, ale z tą przydatnością, myślę, że język kaszubski mógłby być przydatny w przyszłości tylko w sferach turystycznych. Tylko i wyłącznie chyba, bo w przemyśle nie, w gospodarce też nie, ale jeśli chodzi o pracę w jakimś skansenie czy jako jakiś pisarz czy wydawca... tylko jeśli chodzi o turystykę lub kulturę, bo uważam, że język kaszubski przyda się wyłącznie w tych dziedzinach.

Właśnie na te dziedziny – edukację, turystykę i kulturę – położony jest nacisk w promocji języka kaszubskiego. Nie podejmuje się natomiast działań w kierunku uczynienia go przydatnym w innych sferach. W rezultacie jego rola zostaje zredukowana do rodzaju hobby dla tych osób, które nie wiążą swojej kariery zawodowej z nauczaniem kaszubskiego. Fakt ten świadczy, że „zarządzanie” (Spolsky 2004, 2009) językiem kaszubskim na poziomie lokalnym nie przyniosło zadowalających efektów.

Jak więc język kaszubski powinien być, zdaniem młodych, promowany, aby zmienić ich stosunek i przekonania językowe, a następnie praktyki z nim związane? Pierwsza sprawa, o której wspominają moi rozmówcy, to konieczność zmiany podejścia do kaszubszczyzny – tak języka, jak i kultury. Nawet w szkołach młodzi ludzie spotykają się głównie z kaszubskim folklorem. Wielu z nich w ogóle nie zdaje sobie sprawy z istnienia współczesnej kultury kaszubskiej. Dlatego właśnie kaszubskość wydaje im się nieatrakcyjna i nie chcą się z nią utożsamiać. Wielu moich rozmówców, w tym działaczka i dziennikarka kaszubska, wskazuje na konieczność przełamania tego wizerunku:

O24K: Takie przańsie, bogobojne, kapliczkowe Kaszuby modne raczej nie będą. Jeśli spojrzymy tylko na takie Kaszuby, które zostawiają kwiaty pod pomnikami działaczy, jeśli będziemy dbać tylko i wyłącznie o Kaszuby, które stroją kapliczki na święta kościelne, jeśli będziemy dbać tylko o Kaszuby, które robią chleb ze smalcem i ogórka, to to nie ma za bardzo szansy. Jeśli będziemy dbać tylko i wyłącznie o Kaszuby, które chodzą w pięknych strojach stworzonych przez CEPE-LIĘ, to to nie ma szansy.

Potrzeba więc działań, bodźców, które uświadomią młodym, że kaszubskość może być „fajna”. Colin Baker, autorytet w dziedzinie postaw wobec języków, twierdzi, że stosunek ludzi do języka mniejszościowego może być pozytywny tylko wtedy, gdy formy, w jakich kultura mniejszościowa się przejawia, będą cały czas weryfikowane i unowocześniane. Uważa, że powinno się stawiać na różnorodność:

Menu składające się tylko z lekcji języka nie może być dietą dla wielu. Menu musi zawierać ciągle reinterpretacje form kultury związanych z użyciem języka mniejszościowego. Powinny istnieć dyskoteki i spotkania prowadzone w języku mniejszościowym, kapele rockowe i płyty, książki i festiwale piwa (Baker 1992: 136).

Z badań Bakera wynika, że młodzi aktywnie uczestniczący w okresie dorastania w życiu mniejszości mają w dorosłym życiu pozytywny stosunek do języka. Uczestniczyć będą natomiast tylko w kulturze, która jest dla nich atrakcyjna. I będą czuli, że to jest ich własna kultura, tworzona przez takie osoby, jak oni sami. Młody Kaszuba łączący swoje pasje z promocją języka zauważa:

L23M: (...) wiele osób myśli, że kaszubski to jest coś, czego trzeba się wstydzić, nie mają takiego bodźca, który by im uświadomił, że to jest fajne. Bo na co dzień mówią tylko po polsku i spotykają tylko starszych ludzi, którzy mówią po kaszubsku. Więc nie mają jakichś powodów ku temu, żeby się tym językiem zainteresować. A gdy spotykają kogoś, kto jest młody i coś tam sobą reprezentuje, wygląda na kogoś, powiedzmy poważnego i wychodzi do nich taki młody człowiek, który dobrze mówi po kaszubsku, mówi poważnie, czasem zabawnie, to może to jest fajne do takich refleksji, że kurczę, to jest fajne, fajnie jest coś w tym kierunku robić.

Podsumowanie

W ciągu ostatnich dekad sytuacja języka kaszubskiego bardzo się zmieniła. Nie tylko zyskał on status języka regionalnego Polski, ale także, dzięki zarządzaniu językowemu, został wprowadzony do nowych dziedzin życia, takich jak media, kościół, życie publiczne, a nawet nauka. Jednocześnie jednak podstawa ciągłości i trwałości języka – jego przekaz międzypokoleniowy – został, jak wskazują liczne badania, bardzo silnie osłabiony. W tej sytuacji młodzi Kaszubi mogą osiągnąć wystarczające kompetencje językowe dzięki możliwości uczenia się go w szkole. Jak dowodzą przywołane na początku tego artykułu teorie odnoszące się do polityki językowej, sama znajomość danego języka nie wystarczy jednak, by był on używany. Wspólnota musi również mieć możliwość, by się nim posługiwać oraz chęć, by wybrać ten, a nie inny środek komunikacji. To natomiast zależy od stosunku do języka, związanych z używaniem go przeżyć, reakcji otaczających ludzi na używanie go (czyli od panujących ideologii językowych), a także wiąże się ze stopniem utożsamiania z posługującą się danym językiem wspólnotą. Ten zaś, jak dowodzą słowa młodych Kaszubów, jest wśród dzisiejszej młodzieży stosunkowo niski.

Biorąc pod uwagę fakt, że polityka językowa wobec języka kaszubskiego prowadzona na szczeblu państwowym i lokalnym sprzyja jego zachowaniu, dając ludziom możliwość zdobycia kompetencji językowych oraz sposobność używania języka w różnych dziedzinach, należy skoncentrować się przede wszystkim na poziomie mikro – codziennych zachowań i wyborów językowych ludzi. W celu ich poznania konieczne jest zwrócenie się w stronę rzeczywistych i potencjalnych użytkowników języka (Grenoble, Whaley 2006: 171-172), poznanie ich

opinii, przekonań językowych oraz gotowości podjęcia wysiłku zmiany praktyk językowych. Jest to konieczne, gdyż nawet dobrze pomyślane programy ochrony języka mniejszościowego, które sprawdziły się w jednym miejscu, w konkretnych warunkach politycznych, społecznych i ekonomicznych, mogą nie przynieść oczekiwanych rezultatów w przypadku innej wspólnoty, o innej historii, innym stosunku do języka, z innymi problemami w życiu codziennym. Dlatego też należy słuchać ludzi, których dane działania mają dotyczyć, dowiedzieć się, jaki mają do nich stosunek, jakie są ich potrzeby, jak odnoszą się do otaczającej rzeczywistości i jej zmian.

Przedstawione wyżej wypowiedzi młodych Kaszubów i ich analiza nie wyczerpują tematu. Dotyczą jedynie pewnego wycinka rzeczywistości. W celu uzyskania pełnego, a w każdym razie pełniejszego obrazu przekonań i praktyk językowych kaszubskiej społeczności należałoby rozszerzyć badania na inne grupy społeczne, porozmawiać z tymi, którzy po kaszubsku nie chcą mówić, choć potrafią, oraz z tymi, którzy nie chcą się go uczyć, choć taka możliwość jest im oferowana. Decydenci i twórcy polityki językowej, zwłaszcza tej o wymiarze lokalnym, muszą odpowiedzieć sobie na jeszcze jedno, bardzo trudne pytanie: jaki jest cel prowadzonych przez nich działań? Czy celem jest, by dzieci znały symboliczny język regionu, wiedziały, że istnieje (istniał?) i potrafiły w odpowiednim miejscu użyć pewnych kaszubskich sformułowań? Czy chodzi raczej o to, by przywrócić międzypokoleniową transmisję tego języka, by stał się on językiem Kaszubów, a nie jedynie ich wizytówką? A przede wszystkim: czego chcą sami Kaszubi i jak można ich przekonać, by zachowanie języka było dla nich wartością? Dopiero w zależności od odpowiedzi na te pytania mogą zostać zaproponowane konkretne rozwiązania.

Słowa kluczowe: język kaszubski, polityka językowa, języki mniejszościowe, młodzież kaszubska, zmiana językowa

LITERATURA

- Baker C.
1992 *Attitudes and Languages*, Clevedon: Multilingual Matters.
- Dołowy N.
2008 *Kaszubi – naród, mniejszość, grupa posługująca się językiem regionalnym*, „Przegląd Humanistyczny” 411: 6, s. 73-94.
- Dołowy-Rybińska N.
2011 *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużycanie, Kaszubi*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Edwards J.
2010 *Minority Languages and Group Identity. Cases and Categories*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Fishman J.A.
1991 *Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*, Clevedon: Multilingual Matters.
- Grenoble L., Whaley L.
2006 *Saving Languages. An Introduction to Language Revitalization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grin F.
2003 *Language Policy Evaluation and the European Charter for Regional or Minority Languages*, New York: Palgrave Macmillan.
- Gucwa P.
2006 *Odrodzenie czy łabędzi śpiew? Sytuacja kaszubszczyzny w okolicach Chmielna i Sierakowic. Społeczny wymiar użycia języka kaszubskiego*, w: P. Kalinowski (red.), *Catering dziedzictwa kulturowego? Kaszubi i Kaszuby w oczach etnologów*, Gdynia: Wydawnictwo Region, s. 95-112.
- Hymes D.
1996 *Ethnography, Linguistics, Narrative Inequality. Toward an Understanding of Voice*, London, Bristol: Taylor & Francis.
- Komosa M.
2007 *Badania etnologiczne działaczy ruchu kaszubskiego – próba podsumowania*, w: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, Gdańsk: Instytut Kaszubski w Gdańsku, s. 195-203.
- Lubaś W.
1999 *Co jest teraz ważne w polskiej polityce językowej?*, w: J. Mazur (red.), *Polska polityka językowa na przełomie tysiącleci*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 25-37.
- Łodziński S.
2007 *Między grupą etniczną a społecznością posługującą się językiem regionalnym. Ewolucja statusu prawnego Kaszubów w polityce państwa w Polsce po 1989 roku*, w: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, Gdańsk: Instytut Kaszubski w Gdańsku, s. 145-169.
- Mazurek M.
2010 *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- McCarthy T.L., Romero-Little M.E., Warhol L.
2011 *Critical Ethnography and Indigenous Language Survival. Some New Directions in Language Policy Research and Praxis*, w: T.L. McCarthy (ed.), *Ethnography and Language Policy*, New York, London: Routledge, s. 31-51.
- Mordawski J.
2005 *Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku*, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Morris D.
2010 *Welsh in the Twenty-First Century*, Cardiff: University of Wales Press.
- Nowicka E.
2007 *Stara i nowa kaszubskość. Kaszubskość jako etniczność i jako regionalizm*, w: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, Gdańsk: Instytut Kaszubski w Gdańsku, s. 83-102.

Obracht-Prondzyński C.

- 2006 *Spisy czy spiski, czyli o problemach z liczeniem Kaszubów*, w: L. Adamczuk, S. Łodziński (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 255-284.

Sallabank J.

- 2013 *Endangered Languages: Attitudes, Identities and Policies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shohamy E.

- 2006 *Language Policy. Hidden Agendas and New Approaches*, London, New York: Routledge.

Skutnabb-Kangas T.

- 2000 *Linguistic Genocide in Education – Or Worldwide Diversity and Human Rights?*, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum Associated.

Spolsky B.

- 2004 *Language Policy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Spolsky B.

- 2009 *Language Management*, Cambridge: Cambridge University Press.

Synak B.

- 1998 *Kaszubska tożsamość: ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Tollefson J.W.

- 2006 *Critical Theory in Language Policy*, w: T. Ricento (ed.), *An Introduction to Language Policy: Theory and Method*, Oxford: Blackwell, s. 42-59.

Ustawa...

- 2005 *Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, Dz. U. nr 17, poz. 141.

Wicherkiewicz T.

- 2011 *Language Policy and the Sociolinguistics of Kashubian*, w: C. Obracht-Prondzyński, T. Wicherkiewicz (eds.), *The Kashubs: Past and Present*, Oxford, Bern, Berlin: Peter Lang, s. 141-177.

Woolard K.

- 1998 *Introduction: Language Ideology as a Field of Enquiry*, w: B. Schieffelin, K. Woolard, Paul Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, Oxford: Oxford University Press, s. 3-47.

Wypiorczyk K.

- 2006 *Dyskurs społeczny o statusie kaszubszczyzny a potoczna wiedza mieszkańców Chmielna i okolic o języku kaszubskim*, w: P. Kalinowski (red.), *Catering dziedzictwa kulturowego? Kaszubi i Kaszuby w oczach etnologów*, Gdynia: Wydawnictwo Region, s. 65-94.

Źródła internetowe:

SIO Kuratorium Oświaty w Gdańsku, <http://www.kaszubi.pl/o/reda/artykulmenu?id=395> (23.05.2014).

Nicole Dołowy-Rybińska

YOUNG KASHUBS AND THEIR LANGUAGE –
DILEMMAS OF LANGUAGE MICROPOLITICS

(Summary)

The article is based on participatory observation and semi-structured interviews conducted in 2012 with young Kashubs (aged 16-25). The research carried out has combined a cultural (anthropological) and a sociolinguistic viewpoints. The language policy not only concerns important bottom-down acts and laws established by the state and by minority activists, but is also based on people's everyday practices, such as their choice of language. This is why activists responsible for the minority language policy should make use of the ethnographic methodology which would make the minority members the subject of the research. Their experiences related with using the minority language, attitudes toward their language and culture can be an important component and indicator for policy decision-makers. This article presents the statements of young Kashubs referring to their culture and language, difficult experiences related to the prohibition of speaking Kashubian, and the language shift which emerged with the coming into force of the Act on National and Ethnic Minorities and the Regional Language. The teaching of the Kashubian language in schools is one of the most important achievements of the language policy – although, in the opinion of young people, it is a challenge. Young Kashubs tell about the decisions they took concerning their language and what motivated them to use the language of their ancestors. They speak about their attitude towards the Kashubian culture and its stereotypical, folkloristic image.

Key words: Kashubian language, language policy, minority languages, Kashubian youth, language change

Nicole Dołowy-Rybińska
Institute of Slavic Studies
Polish Academy of Sciences
Bartoszewicza Street 1b/17
00-337 Warszawa, Poland
nicoledolowy@gmail.com

MARIA MAŁANICZ-PRZYBYLSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

GÓRALSKIE MUZYCZKI I MUZYKANTKI
– KOBIETY W KULTURZE MUZYCZNEJ
WSPÓŁCZESNEGO SKALNEGO PODHAŁA

W 2011 roku rozpoczęłam etnograficzne badania terenowe na temat współczesnego funkcjonowania muzyki góralskiej na Skalnym Podhalu¹, jej roli w konstruowaniu tożsamości mieszkańców tego regionu oraz w kształtowaniu przestrzeni władzy symbolicznej, a także jej wykorzystywania na potrzeby rynkowe i marketingowe. Przez dwa kolejne lata, jeżdżąc na Podtatrze wraz z grupą studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, starałam się odnaleźć te miejsca, przestrzenie i konteksty, w których muzyka odgrywa ważną rolę w życiu górali. Szukałam odpowiedzi na pytania dotyczące definiowania i wartościowania przez moich rozmówców tego, co można dziś nazwać muzyką góralską. W centrum moich zainteresowań badawczych stał problem muzycznych tradycji, ich współczesnego kształtu, kondycji, a także konieczności przedefiniowania terminu „muzyka góralska” tak, by można go było odnieść do szerokich kontekstów, w jakich sami górale umieszczają muzykę wykonywaną dziś na Podhalu.

W ciągu trzech lat badań przeprowadziłam ponad czterdzieści rozmów z góralskimi muzykami i muzykantami. Wśród nich znaleźli się mężczyźni i kobiety, zarówno ci zajmujący się muzyką zawodowo, jak i muzykujący dla własnej przyjemności, członkowie zespołów folklorystycznych, kapel góralskich, zespołów biesiadnych, folkowych i nauczyciele z góralskich szkółek muzycznych. Metodą

¹ Skalnym Podhalem tradycyjnie nazywa się obszar południowej części Podhala (por. Lehr, Tylkowa 2000: 11-13). Badania prowadziłam w Zakopanem, Poroninie, Białym Dunajcu, Kościelisku, Murzasichlu i Bukowinie Tatrzańskiej. W tekście posługuję się jednak określeniem „Podhale”, tak bowiem mówili o swoim miejscu zamieszkania moi rozmówcy.

badania terenowych, którą zastosowałam, były pogłębione, wyczerpujące rozmowy (swobodny wywiad etnograficzny bez użycia kwestionariusza), które według Jamesa Clifforda „reprezentują coś szczególnego wśród zachodzących na siebie metod socjologicznych i etnograficznych: są one szczególnie głębokim, rozbudowanym i opartym na interakcji spotkaniem badawczym” (Clifford 2004: 141). Techniki tak rozumianych badań obejmują „wspólne zamieszkiwanie, systematyczną obserwację i zapisywanie danych, skuteczne porozumiewanie się (...), uwagę skierowaną na głębokie czy ukryte struktury i znaczenia” (Clifford 2004: 159). Stosowałam także obserwację uczestniczącą – brałam udział w góralskich uroczystościach kościelnych, konkursach kapel ludowych, zabawach tanecznych, próbach zespołów folklorystycznych, lekcjach gry na instrumentach, słuchałam muzyki w podhalańskich restauracjach, podczas festynów i prelekcji organizowanych dla turystów².

Podążając śladem moich poprzedników – etnomuzykologów i etnografów – poniekąd nieświadomie założyłam, że przestrzeń muzyczna jest w kulturze góralskiej sferą wyłącznie męską. Pojawiające się w niej sporadycznie kobiety traktowałam jako wyjątki od tej reguły, mało istotne dla moich badań. Jednak kolejne rozmowy z kobietami (muzyczkami i muzykantkami³) spowodowały, że kwestia płciowego uwarunkowania aktywności muzycznych mieszkańców Podhala wydała mi się niezwykle interesująca i wcale nie jednoznaczna.

W niniejszym artykule prezentuję moje przemyślenia, refleksje i wstępne interpretacje dotyczące udziału kobiet w przestrzeni muzycznej tego regionu. Przedstawiam „kobiecą” sferę muzyki góralskiej, a także warunki, pod którymi kobiety mogą funkcjonować w tym męskim muzycznym świecie.

Z historii badań nad muzyką góralską

Badania nad muzyką Podhala mają długą, już ponad 200-letnią tradycję. To też materiałów dotyczących jej dawnej, jak mówią etnomuzykolodzy, „trady-

² Badania, które prowadzę na Podhalu, są podstawą mojej rozprawy doktorskiej, przygotowywanej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego pod opieką dr hab. Anny Malewskiej-Szałygin.

³ Muzyczkami nazywam kobiety, które profesjonalnie zajmują się muzyką. Muzykantki zaś, w myśl tego rozróżnienia, to dziewczyny i kobiety, które muzykują dla przyjemności, w czasie wolnym. Najczęściej muzyczną przestrzeń ich działalności stanowi muzyka góralska, którą nazywają „tradycyjną”. Podział ten zaczerpnęłam z rozmów z góralami, którzy sami go stosowali: „On nie jest muzykiem, tylko muzykantem. No, to jest właśnie różnica pomiędzy góralskimi muzykantami a muzykami z filharmonii. Grają, bo to jest ich taka... wiesz, to nie jest praca, to jest przyjemność. Coś przeżyć, wynieść z życia, no wiadomo”. Podobnego rozróżnienia nie znalazłam w literaturze etnograficznej i etnomuzykologicznej, choć termin „muzykanci” od dawna funkcjonuje na gruncie obu tych nauk na określenie osób wykonujących muzykę wiejską i wywodzących się z warstw chłopskich (Kotula 1970; Bieńkowski 2001). Równie często można spotkać wymienne używanie terminów: muzykant i muzyk wiejski/ludowy (Długolecka, Pinkwart 1992; Przerembski 2011).

cyjnej”⁴ postaci jest bardzo wiele. Właściwie już od początku XIX wieku fascynaci i zbieracze folkloru, a później etnografowie i muzykolodzy zajmowali się tym zagadnieniem. Warto wymienić choćby takich badaczy, jak Seweryn Goszczyński (1958), ks. Eugeniusz Janota (por. Długołęcka, Pinkwart 1992), oczywiście Oskar Kolberg (1969) czy Tytus Chałubiński (1988). Później, w XX wieku, badania etnomuzykologiczne prowadzili na Podhalu Stanisław Mierczyński (1930, 1935), Adolf Chybiński (1923, 1927), Włodzimierz Kotoński (1953), a także Zbigniew Przerembski (1981a, 1981b, 2011). Współcześnie o muzyce Podhala piszą: Maciej Pinkwart (Długołęcka, Pinkwart 1992), Krzysztof Trebunia-Tutka (2010) – Podhalanin, lider zespołu Trebunie Tutki; poświęcił jej też swoją pracę doktorską amerykański etnomuzykolog Timothy Cooley (2005).

Z ich prac wynika, że muzyka na dawnym Podhalu towarzyszyła niemal każdej czynności życia codziennego i świątecznego. Przede wszystkim śpiewano – przy pracy w polu, w domu, na halach podczas wypasu owiec; grano, śpiewano i tańczono w czasie posiadów, czyli wiejskich potańcówek, na weselach, także chrzcinach; śpiew towarzyszył również pogrzebom. Śpiewali mężczyźni i kobiety, co ciekawe w tym samym rejestrze, w tej samej oktawie, a zatem kobiety śpiewały głosami niskimi, zaś mężczyźni wysokimi. Natomiast gra na instrumentach była wyłącznie męską domeną. Zarówno muzyka rozbrzmiewająca na halach (grana na różnego rodzaju prostych piszczałkach, długich trombitach⁵, ale także na dudach czy *złóbcokach*⁶), jak też muzyka przygrywająca do tańca (a więc tak zwane „góralskie muzyki” – kapele złożone ze skrzypiec i basów) była wykonywana wyłącznie przez mężczyzn.

Interesujący wydaje mi się fakt, że żaden z wymienionych przeze mnie autorów nie zastanawiał się nad przyczyną takiego stanu rzeczy. Badacze przyjmowali brak kobiet w muzyce instrumentalnej jako oczywistość. Być może z tego powodu sensację budziła pierwsza na Podhalu prymistka, jedna z niewielu znanych z imienia i nazwiska przedwojennych kobiet muzykantek – Bronisława Konieczna Dziadońka (1894-1968). Jej ojciec prowadził leśniczówkę nieopodal Łysej Polany, na ziemiach należących do hrabiego Władysława Zamoyskiego. Leśniczówka ta słynęła jako miejsce, gdzie nocowali „panowie”. Goście, jak było wówczas w modzie, często zapraszali podhalańskich muzykantów, zabierali

⁴ W etnomuzykologii wciąż dominuje romantyczne rozumienie terminu „tradycyjny”: pochodzący z przeszłości, pradawny, autentyczny. Takie też potoczne rozumienie tego terminu podzielali moi podhalańscy rozmówcy.

⁵ Trombity to długie (do 4 m) proste instrumenty dęte drewniane. Dawniej używane były przez pasterzy jako instrumenty sygnałowe – ich niski, basowy dźwięk doskonale niósł się po halach. Współcześnie granie na trombitach niemal zupełnie zanikło.

⁶ Złóbcoki to góralaska nazwa prostego instrumentu strunowego, o wrzecionowatym, podługim kształcie. Są złobione w jednym kawałku drewna, stąd ich nazwa. Mają chropowatą barwę, niezbyt dużą skalę dynamiczną. Na Podhalu niezwykle popularne były w XIX w. – grywano na nich na halach, a także na potańcówkach. Później wyparły je skrzypce, instrument o mocniejszym i klarowniejszym brzmieniu.

ich na wyprawy w góry lub urządzali muzyczne przyjęcia. Toteż dzieciństwo Dziadońki było, jak pisze Antoni Kroh, „nieustającym festiwalem muzyki góralskiej” (Kroh 2010: 12). Nic więc dziwnego, że dziewczynka także chciała grać i w tym muzycznym świecie czynnie uczestniczyć.

Skoro nieustraszony Jędrzej Dziadoń dowiedział się, że jego Bronka chwyta za skrzypce i gra nie gorzej od wybitnych prymistów, ogromnie się zmartwił. Próbował zaradzić złu domowym sposobem, to znaczy bił Bronkę, zabronił dotykać skrzypiec, dawał robotę ponad siły. Nic nie pomagało. Po raz pierwszy w życiu bezsilny, zwierzył się ze swego zmartwienia Zamoyskiemu, bo mu ufał. I wtedy stała się rzecz najbardziej zdumiewająca w całym życiu Dziadonia. Zamoyski, którego skąpstwo było legendarne, sprowadził dla Bronki z Wiednia koncertowe skrzypce wysokiej klasy, a Dziadonia postraszył, że wyrzuci go z posady, jeśli będzie dziewczynce zakazywał grania (Kroh 2010: 12).

Historia grającej Bronki zdaje się jednak tylko wyjątkiem potwierdzającym regułę, wedle której góralki grać na instrumentach nie powinny.

Granie prywatne, zarobkowe i profesjonalne

Współcześnie sytuacja muzyczna na Podhalu uległa olbrzymiej zmianie. Pracy towarzyszy raczej radio niż śpiew, choć i śpiewy można jeszcze usłyszeć, na przykład podczas wesel, na posiadach i przede wszystkim na próbach oraz występach zespołów regionalnych, których na Podhalu działa bardzo wiele. Dawne instrumenty pasterskie – dudy, trombity, piszczałki i *złóbcoki* – wraz z ograniczeniem wypasu owiec w Tatrach⁷ wyszły z użycia. Niekiedy tylko pojawiają się podczas prelekcji organizowanych dla turystów, jako ciekawostka regionalna. Czasami wykorzystują je także muzycy folkowi, traktując jako element symbolicznie wskazujący na etniczne inspiracje bądź jako interesujące urozmaicenie brzmieniowe. Kapele góralskie nadal funkcjonują – złożone dziś z trzech par skrzypiec i basów – grają na weselach, wymiennie z zespołami „big-bitowymi”, jak nazywają je górale. Występują także na konkursach czy przeglądach kapel góralskich i niekiedy w karczmach lub restauracjach, choć tam bardzo często pojawiają się nowe, obce góralskiej tradycji instrumenty, takie jak akordeon, altówka i kontrabas (por. Krzyżanowski 2006).

Dzisiejszą przestrzeń muzyczną Podhala badacze i inni znawcy tematu zazwyczaj dzielą na dwie sfery. Pierwszą z nich, odchodzącą powoli w zapomnie-

⁷ Jak można przeczytać na stronie internetowej Tatrzańskiego Parku Narodowego: „Po utworzeniu w Tatrach parków narodowych (słowacki TANAP – 1947, polski TPN – 1954) pasterstwo, choć nie natychmiast (w TPN dopiero w r. 1978), znikło” (Ładygin 2008), <http://tpn.pl/filebrowser/files/Foldery/pasterstwo.pdf> (04.04.14).

nie, można określić mianem folkloru, drugą zaś, wchodzącą na jej miejsce – folkloryzmu. Jak pisze Zbigniew Jerzy Przerembski, zmiany funkcjonowania muzyki ludowej są wynikiem

przemian społeczno-kulturowych, które prowadzą do przekształcania się folkloru w folkloryzm. Wiąże się ze zmianami sytuacji muzycznych – z tradycyjnych, skierowanych ku „swoim”, ściśle związanych z życiem indywidualnym i społecznym, obrzędowością rodzinną i doroczną, na przedstawieniowe, adresowane do „obcych”, podlegające prawom widowiska, koncertu, festiwalu, konkursu. Podczas występów zespołów folklorystycznych prezentowane elementy folkloru są bardziej zależne od programu koncertu niż od norm tradycji kulturowej (Przerembski 2011: 13).

W podobnym tonie wypowiada się Maciej Pinkwart, uznając, że folklor podhalański zaczął się zmieniać w folkloryzm już pod koniec XIX wieku, kiedy to stał się źródłem zarobkowania dla góralskich muzykantów. Tylko najdawniejsi goście Zakopanego „mieli okazję poznać folklor góralski wyłącznie w warunkach naturalnych – w chacie, karczmie i na tatrzańskiej hali. Muzyka tak prezentowana grana była dla siebie, z potrzeby serca, a tylko przy okazji słuchali jej przybysze” (Pinkwart 1992: 40). Jednak już od 1886 roku, gdy Maria i Bronisław Dębowski⁸ wpadli na pomysł, by zapraszać do wynajmowanej przez nich „Chały” i później „Gospody Ludowej” góralskich muzykantów, aby bawili swoją grą inteligentów i artystów, można mówić, według Pinkwarta (1992: 40-41), o początkach komercjalizacji folkloru Podtatrza.

Niektórzy autorzy jako trzecią przestrzeń funkcjonowania muzyki góralskiej podają inicjatywy o charakterze folkowym (Krzyżanowski 2006; Trębaczewska 2011⁹). Angażowanie się góralskich muzyków w projekty łączące góralską tradycję z innymi muzycznymi gatunkami – od klasyki, poprzez jazz, do muzyki popularnej – jest dziś praktyką powszechną.

Moim zdaniem, podział na muzykę autentyczną, komercyjną i folkową jest zbyt uproszczony. Nie uwzględnia wielu nowych kontekstów, w jakich funkcjonuje muzyka góralska, a także nie bierze pod uwagę poglądów samych górali na te kwestie. Dlatego też proponuję podzielić współczesną przestrzeń muzyczną Podhala na trzy sfery, przyjmując jako kryteria podziału zarówno wykonywany repertuar, jak i kwestie profesjonalizacji muzykowania, a także jego aspekt finansowy. Należy zaznaczyć, że jest to ujęcie modelowe, w rzeczywistości bowiem

⁸ Maria i Bronisław Dębowski byli kolekcjonerami sztuki ludowej i wielkimi miłośnikami muzyki Podhala. Gdy zamieszkali w Zakopanem, urządzali koncerty muzyki góralskiej, podczas których, za opłatą, można było słuchać podhalańskich nut i podziwiać popisy taneczne (por. Pinkwart 1992: 40-41).

⁹ Marta Trębaczewska proponuje podział muzyki ludowej na nurt purystyczny, którego przedstawiciele dążą do zachowania wierności dawnym tradycjom, oraz nurt postępowy, który autorka właściwie utożsamia z muzyką folkową, definiowaną jako „muzyka popularna, łącząca różne gatunki muzyki rozrywkowej z wybranymi elementami muzyki różnych grup etnicznych” (Trębaczewska 2011: 89).

znajdziemy wiele przykładów działań muzycznych, które mieszczą się na pograniczach wydzielonych przeze mnie sfer.

Pierwsza z wyodrębnionych sfer obejmuje to, co nazwałam muzykowaniem na własne potrzeby. W jej ramach umieściłam takie aktywności, jak nauka gry na instrumentach w licznych szkółkach muzyki góralskiej, udział w próbach i występach zespołów folklorystycznych, granie na pogrzebach oraz imprezach towarzyskich. Sferę tę wyróżnia amatorstwo, muzykowanie dla własnej (i innych) przyjemności bez wynagrodzenia, a także wiara w podtrzymywanie góralskich tradycji i przekonanie o potrzebie kontynuowania tychże tradycji.

Sferę drugą nazwałam zarobkową. Zaliczyłam do niej te występy muzyczne, które są źródłem dochodów, a więc granie w karczmach i restauracjach, na spotkaniach i kuligach organizowanych dla turystów, a także na weselach. W drugiej sferze kwestia wierności góralskim tradycjom muzycznym nie odgrywa zasadniczej roli. Repertuar zespołów grających zarobkowo jest bowiem mieszanką melodii góralskich, słowackich, węgierskich, cygańskich i bałkańskich – taką muzykę, graną na skrzypcach, altówce, akordeonie i kontrabasie (a więc w dużej mierze na instrumentach niepodhalańskich), można dziś na Podhalu usłyszeć najczęściej. Jak powiedział mi młody chłopak, prowadzący restaurację w Bukowinie Tatrzańskiej: „Jedynie, co *można* zrobić, to *zeby* po prostu *tom tradycyjnóm* muzykę przynajmniej w jakichś gronach sobie grać, *zeby* ona przetrwała. No a tym gościom grać to, co *lubiom*, to za co *placom*, no *tys... tys* pod względem finansowym to robimy. To jest dla pieniędzy, nie, *tys się jom gra*”¹⁰. Jego zdanie potwierdzała większość moich rozmówców; jeden ze skrzypków tak opisywał muzykę, jaka rozbrzmiewa w restauracjach dla turystów:

W karczmie to ogólnie zaczynasz piętnaście minut gra się po góralsku, żeby jakoś zachęcić, tak tych ceprów. Później jakieś tam polki zaczynamy, „Od wysokiej górki”, jakieś tam, nie wiem, czardasza lekkiego, jakieś tam „Mamko moja” coś takiego. Ogólnie, turyści, no nie *wytrzymią* te kilka godzin przy muzyce góralskiej. Bo to jest takie rżnięcie. Nam się to podoba, a oni nie są przyzwyczajeni. No to nie jest w ich stylu.

Na weselach wykonywane są ponadto powszechnie znane, popularne przeboje taneczne. Instrumentarium weselne często bywa poszerzane o instrumenty elektryczne i elektroniczne, a także perkusję. Do tej kategorii zaliczyć należy również liczne zespoły disco-polowe, których muzykę nazywam disco-podhala-

¹⁰ Cytowane wypowiedzi moich rozmówców zostały zapisane w takim brzmieniu, w jakim usłyszałam je od górali. Często mieszały one gwarę z językiem polskim – być może, aby ułatwić mi zrozumienie. Moje obserwacje pokazują także, że szczególnie młode pokolenie Podhalan w języku codziennym łączy te dwa porządki lingwistyczne, co prawdopodobnie wynika z ciągłej konieczności używania obu (w szkole mówią po polsku, w domu gwarą), a także z braku w mowie góralskiej określeń na różne współczesne zjawiska i urządzenia oraz wplatania w język gwarowy słów młodzieżowych.

no, bowiem łączy ona estetykę prostej muzyki biesiadnej z elementami góralskiej manieri wykonawczej, solówkami granymi na skrzypcach czy góralską gwarą. Najczęściej muzykanci z tej sfery poza graniami zajmują się także inną działalnością zarobkową.

Sferę trzecią stanowi profesjonalne zajmowanie się muzyką (profesjonalne w tym sensie, że jest częścią szeroko pojętego polskiego rynku muzycznego), z którym łączy się wydawanie płyt przez ogólnopolskie wytwórnie, koncertowanie w Polsce i za granicą oraz całkowite zaangażowanie w tego typu działalność, to znaczy brak zajęć dodatkowych. Zespoły i wykonawcy z tej sfery najczęściej zaliczani są do nurtu folkowego polskiej sceny muzycznej. A zatem ich twórczość polega na łączeniu wybranych gatunków muzycznych czy stylów z elementami góralskimi. Do tej kategorii zaliczam między innymi zespoły: Trebunie-Tutki, Zakopower, Jazzgot, Hajlandery, Turnioki i wokalistkę Hannę Rybkę¹¹.

W sferze pierwszej uczestnictwo kobiet jest powszechne. Bardzo dużo dziewczynek oraz dorosłych kobiet tańczy i śpiewa w góralskich zespołach. Z pewnością na powszechną aprobatę takiego folklorystycznego działania pań miał wpływ fakt, że już w międzywojniu występowały one na scenach, co więcej, góralskie widowiska (przedstawienia z muzyką) często przygotowywały właśnie kobiety – góralki. Pod wpływem młodopolskich artystów i inteligentów, którzy tłumnie przybywali wówczas na Podhale, tworzyły góralskie sztuki teatralne, będące szczególnym przełożeniem artystycznych idei dwudziestolecia na język gwary i lokalnych tradycji. Warto jednak wspomnieć, że najsłynniejsze z ówczesnych góralskich poetek i twórczyń folklorystycznych przedstawień, a więc Aniela Gut-Stapińska i Helena Rojówna (Roj-Kozłowska) wywodziły się z rodzin, które utrzymywały bliskie kontakty z artystyczną bohemą. Ponadto obie wyszły za mąż za panów z miasta – pierwsza za malarza Władysława Stapińskiego, druga za pisarza Jerzego Mieczysława Rytarda (por. Jazowska-Gumulska 1998; Strzelecka 2003). Ich działalność rozgrywała się więc w szczególnym, nie do końca góralskim kontekście. Choć z pewnością przyczyniły się do stworzenia estradowej wersji góralskich tradycji, funkcjonowały jednak na granicy dwóch światów – podhalańskiego i inteligencko-artystycznego.

Współcześnie uczestnictwo kobiet w zespołach góralskich nie budzi więc najmniejszych wątpliwości. Co ciekawe, również mniej więcej połowę uczniów szkółek muzycznych stanowią dziewczynki. Uczą się grać na skrzypcach, rzadziej na basach, biorą udział w konkursach i przeglądach muzycznych. Moi rozmówcy twierdzili, że kobiety nie grają jednak na pogrzebach¹², zaś na posiadach najczęściej tylko śpiewają.

¹¹ Prawdziwe imię i nazwisko tej wokalistki brzmi Anna Chowaniec-Stasińska, lecz nikt nie mówi o niej inaczej na Podhalu niż Hanna Rybka, dlatego tak będę pisać o niej w dalszej części tekstu.

¹² W trakcie moich badań uczestniczyłam w kilku góralskich pogrzebach i rzeczywiście nie grały na nich kobiety. Wyjątkiem od tej zasady był pogrzeb Władysława Trebuni-Tutki, podhalańskiego muzykanta, malarza i architekta, człowieka powszechnie szanowanego. Na jego uroczystości pogrzebowe

W sferze drugiej właściwie brak jest kobiet. Granie w karczmach, dla turystów czy na weselach jest wyłącznie męskim zajęciem. Jeden z niewielu wyjątków stanowi zespół dziewczęcy występujący w pewnej restauracji na Krupówkach, jednak zdaje się on tylko potwierdzać tę ogólną regułę. Ponadto warto zaznaczyć, że w skład owego zespołu wchodzi młode panny – to znaczy dziewczyny niezamężne.

W sferze trzeciej natomiast na równych prawach działają i mężczyźni, i kobiety.

Męskie – żeńskie

Kiedy na własny użytek skonstruowałam powyższą „mapę” muzycznych działań mieszkańców Podhala, zaczęłam zastanawiać się, z czego taki układ wynika. Początkowo pomyślałam, że ten stan rzeczy można wytłumaczyć, sięgając do teorii antropologicznych, które różnice statusu mężczyzn i kobiet wyjaśniały, odwołując się do zestawu pewnych opozycji odpowiadających podziałowi na to, co męskie, i na to, co żeńskie. (por. Collier, Yanagisako 2007: 23). Takie podejście proponowała między innymi Sherry Ortner, twierdząc, że podstawą niższego statusu kobiet jest uniwersalne przypisywanie ich bardziej sferze natury niż kultury (decydować o tym miałyby przede wszystkim biologia, a w szczególności zdolność rodzenia, oraz „naturalne” predyspozycje do opieki nad dziećmi)¹³. Co za tym idzie, za właściwą przestrzeń działalności kobiecej uważany jest raczej dom, rodzina, to, co wewnętrzne, zaś sfera zewnętrzna, publiczna to domena męska (Ortner 2003: 119)¹⁴. Zgodnie z takim podziałem dziewczęta i kobiety góralskie mogą grać i śpiewać prywatnie, w grupie „swoich” (a więc niejako w domu), natomiast występy publiczne, dla obcych, nie są dla nich – w powszechnym

zjechało przysłowiowe „całe Podhale”, przedstawiciele władz i lokalnych instytucji, a także ponad stu podhalańskich muzykantów. Wśród nich naliczyłam sześć pań. Sądzę jednak, że dysproporcja między kobietami i mężczyznami, którzy graniem żegnali wielkiego Podhalańca, a także fakt, że wśród grających pań znalazły się członkinie rodziny zmarłego oraz osoby należące do publicznej sfery podhalańskiego świata, każą sądzić, że to szczególne wydarzenie było wyjątkiem od ogólnie praktykowanej zasady.

¹³ Kobiety są „utożsamiane czy też łączone symbolicznie z naturą, w przeciwieństwie do mężczyzn, których utożsamia się z kulturą. Istotą kultury ma być panowanie nad naturą, a nawet jej przekraczanie, a wobec tego poddaństwo (...) kobiet jest zjawiskiem oczywistym” (Ortner 2003: 119).

¹⁴ Według Ortner i Whitehead „opozycje domowe – publiczne oraz natura – kultura (...) są pochodną tej samej intuicji socjologicznej: «sfera działalności społecznej, łączona przeważnie z mężczyznami, otacza sferę łączoną przeważnie z kobietami i z tego powodu przyznaje się jej kulturowo wyższą wartość»” (Collier, Yanagisako 2007: 23). „Michelle Rosaldo po raz pierwszy skonstruowała opozycję domowe – publiczne jako «podstawę ujęcia strukturalnego», niezbędną, by wyjaśnić powszechne utożsamienie kobiet z życiem domowym, a mężczyzn z życiem publicznym oraz wynikającą z tego uniwersalną i międzykulturową asymetrię wartościowania płci. Podłożem utożsamiania kobiet z życiem domowym jest ich rola matek” (Collier, Yanagisako 2007: 25).

mniemaniu – odpowiednio. Jedna z moich rozmówczyń, ówczesna maturzystka, podkreślała lokalny charakter swojej muzycznej działalności, mówiąc:

no to tylko jak były jakieś występy, to myśmy grali w Kościelisku, w Bukowinie na otwarciu karnawału, Przednowek w Polanach, to jakiś festyn, to graliśmy, takie imprezy tutaj w obrębie naszej gminy, tutaj Bukowiny, nie jeździliśmy nigdzie dalej, tak tylko, no nie? Bo to takie młodzieżowe imprezy, no nie?

Separowanie kobiet ze sfery publicznej, widoczne w materiałach etnograficznych, często tłumaczone było także obawą przed skalaniem – kobiety, które menstruują, rodzą, odbywają porogi, często postrzegane były jako niebezpieczne (por. Moore 2004; Kuźma 2003: 104). W kontekście góralskim motywacja wykluczająca kobiety ze sfery muzycznej wydaje się należeć do tego samego porządku logicznego, jednak język strachu zamieniony zostaje na język ochrony lub troski. Karczmy, granie na weselach kojarzone są z „brudnym” życiem nocnym, nadużywaniem alkoholu, agresywnymi zachowaniami pijanych mężczyzn. Nawet występowanie młodych chłopaków w zakopiańskich restauracjach jest źle widziane, bo, jak mówili moi rozmówcy: „tylko się tam rozpijają”. Dziewczynom, jak usłyszałam, „nie honor” grać w karczmach, to jest nieodpowiednie dla nich miejsce. Jedna z moich rozmówczyń tak opowiadała o swoim graniu na skrzypcach:

No bo tak jak Andrzej [narzeczony – M.M.P.], to będą grać po karczmach, a mi rodzice mówią tak: nie będziesz z chłopakami grała, bo oni piją, mają swoje tematy, no nie? Ile ugrałaś się, tyle ugrałaś się, no nie? I wystarczy ci po tych festynach, po tych wszystkich pokazałaś się. Jak będzie jeszcze jakaś impreza, to jeszcze pograsz gdzieś na tych skrzypcach, no nie? Ale tak to nie będę za bardzo już grać. Trochę jeszcze teraz przez wakacje, albo kiedyś tam, ale teraz już pomału będę odstawiać te skrzypce. Wiadomo, dla dzieci.

Do wyżej wymienionych par opozycji wielu badaczy dołącza jeszcze parę: produkcja – reprodukcja (Collier Yanagisako 2007; Ortner 2003). Jak pisze Ortner:

ciało kobiety zdaje się skazywać ją na zwyczajne reprodukowanie życia, gdy ciało mężczyzny pozbawione naturalnych funkcji kreatywnych musi (...) wykazać się twórczością zewnętrzną, „sztuczną”, dokonywaną poprzez technikę i symbole. Mężczyzna produkuje przedmioty względnie trwałe, wieczne i transcendentalne, kobieta natomiast produkuje innych śmiertelników (Ortner 2003: 122).

W myśl tego podziału, muzyka byłaby zdecydowanie działaniem po stronie produkcji, kultury, a więc należącym do tego, co męskie. Rzeczywiście granie na instrumentach jest postrzegane jako zasadniczo męskie zajęcie. Ale dziewczęta,

jak wspominałam, także grają, często uczą się w szkołkach muzycznych, występują na festiwalach i imprezach plenerowych, zakładają nawet własne zespoły, czego przykładem może być dziewczęca grupa Jastrun. Jednak najczęściej przestają grać w momencie, kiedy wychodzą za mąż. Cytowaną wyżej wypowiedź młodej skrzypaczki kończą słowa sugerujące, że kiedy urodzi dzieci, nie będzie już mowy o muzycznych występach. Dwie licealistki, z którymi rozmawiałam, wprost mówiły, że chcą się teraz nagrać, najeździć, wyszaleć, dopóki nie znajdą męża, bo później to już „będzie tylko dom i dzieci”. Okres przedmałżeński, jak wynika z moich badań, w ogóle traktowany jest przez górali jako czas znacznej swobody i przemykania oczy na pewne sprawy. Młodzieży wiele się wybacza, bo młodzi ludzie dopiero dorastają do bycia „prawdziwym” góralem i „prawdziwą” góralką. A ponadto „kiedyś muszą się wyszumieć”. Podobne obserwacje poczynili już wcześniejsi badacze obyczajowości i seksualności podhalańskiej (Tomicki 1977; Kowalska-Lewicka 1971). Z ich tekstów wynika, że młodzieżowy okres w życiu chłopców i dziewcząt, pomiędzy dziecięctwem a założeniem własnej rodziny, był czasem dużej swobody, którą nie tylko milcząco akceptowali dorośli przedstawiciele góralskiej społeczności, ale wręcz aprobowali¹⁵. Być może z tego powodu współcześnie granie dziewcząt na instrumentach jest powszechnie uważane za dopuszczalne, zaś grające mężatki i matki spotkać można zdecydowanie rzadziej.

Ekonomia i tradycja w góralskim systemie wartości

Przypisanie kobiet do sfery domowej, rodzinnej, reprodukcyjnej, w której nie mieści się męskie publiczne granie, byłoby przekonującym argumentem, gdyby nie dwie kwestie. Po pierwsze, jak wspominałam, góralskie kobiety często pojawiają się na scenie profesjonalnej, która przecież jest jak najbardziej publiczna.

Ponadto z obserwacji Frances Pine, brytyjskiej antropolożki, która prowadziła badania na Podhalu od lat 70. do połowy lat 90. wynika, że ważny w społeczności góralskiej podział na domowe – publiczne nie przekłada się na dychotomię: kobiece – męskie. Moje własne badania, a także doświadczenia terenowe moich

¹⁵ Anna Kowalska-Lewicka, na podstawie badań prowadzonych w latach 50. XX w. oraz rękopisów Ludwika Kamińskiego z pierwszej połowy XIX w., stwierdziła, że gdy chłopcy i dziewczęta osiągnęli wiek „dziewek” i „parobków”, rozpoczął się w ich życiu czas intensywnych zalotów, którym sprzyjały wspólnie wykonywane prace, zabawy taneczne, a także pielgrzymki na odpusty w sąsiednich wsiach. Poza tymi kontaktami, które badaczka nazywa jawnymi, młodzież spotykała się nieoficjalnie. Choć członkowie góralskiej społeczności dobrze o tych spotkaniach wiedzieli, nie tylko je aprobowali, ale wręcz umożliwiali. „Dziewczyna, która przestawała już być dzieckiem, zaczynała sypiać nie w izbie kuchennej, razem z rodzicami i rodzeństwem, ale w tzw. białej izbie, pełniącej funkcję świetlicy, śpiżarni i składu odświętnej odzieży, żywności i sprzętu domowego. Mogła też spać w «komórce». W obu przypadkach miała pełną swobodę przyjmowania u siebie w nocy kawalerów” (Kowalska-Lewicka 1971: 32).

studentów¹⁶ zdają się potwierdzać te tezy. Jak pisała Pine, „dla górali bycie kobietą, tak samo jak bycie mężczyzną, ma związek z aktywną sprawczością, która demonstrowana jest w pracy” (Pine 2007: 79). Autorka twierdzi, że na Podhalu podstawę tożsamości społecznej stanowi dom i wspólnota lokalna, dlatego też wartościami najwyższymi są dla górali rodzina i praca wykonywana na rzecz gospodarstwa domowego. Każde zajęcie przynoszące dochody jest wartościowe pozytywnie, bez względu na to, czy stanowią je prace domowe czy też praca zarobkowa „na etacie”, „na zlecenie” bądź w szarej strefie. Na Podhalu:

i kobiety i mężczyźni są powiązani ze sferami publiczną i domową, i mają do wykonania ważne, właściwe im, społeczne zadania w ramach każdej z nich. Podział pracy ze względu na płeć sprowadza się (...) raczej do równoważenia zadań i działań wykonywanych przez mężczyzn i kobiety, a nie do sztywnych rozróżnień. Zadania te są równie ważne i w praktyce zamienne. Jeśli nie ma odpowiedniej kobiety, mężczyzna może gotować, sprzątać i zajmować się dziećmi, nikt z tego powodu nie będzie wątpił w jego męskość. Kobiety mogą (i robią to) orać, powozić końmi, naprawiać maszyny, budować i dbać o obejście (Pine 2007: 81).

Wpływ na taki stan rzeczy miał zapewne fakt, że, jak pisze Anna Kowalska-Lewicka, mężczyźni w społeczności góralskiej już w XVIII wieku „masowo opuszczali wsie, udając się jako robotnicy rolni na niziny albo jako handlarze przemierzali szlaki od Węgier po Śląsk, Królestwo Polskie i Galicję Wschodnią” (Kowalska-Lewicka 1971: 25). Poza tymi dalekimi wyprawami, w okresie letnim górale przebywali wraz z owcami na halach, zaś zimą spędzali długie godziny pracując w lesie. Dlatego też kobiety musiały same umieć zatroszczyć się o dom i gospodarstwo. „Wyrabiało to w niej [kobiecie – M.M.P.] samodzielność, pewność siebie, niezależność i wybitnie osłabiało władzę ojcowską w rodzinie” (Kowalska-Lewicka 1971: 25). Sądę, że sytuacja kobiet na Podhalu, a tym samym ich miejsce w strukturach ekonomicznych lokalnej społeczności, znacznie różni się od pozycji kobiet w innych wiejskich regionach Polski. Krytyka teorii ekonomicznych, jaką podejmują feministki, dotycząca niesprawiedliwego podziału i oceny pracy wykonywanej przez kobiety i mężczyzn (Zachorowska-Mazurkiewicz 2010b; Beneria 2011; Nelson 2011)¹⁷, wydaje się trudna do przełożenia na warunki podhalańskie. Nieodpłatna praca reprodukcyjna (lub nieprodukcyjna), polegająca na sprawowaniu opieki nad gospodarstwem domowym, dziećmi i oso-

¹⁶ W latach 2011-2013 powadziłam grupę laboratoryjną „Nowoczesność i tradycja w kulturze mieszkańców współczesnego Podhala”, w ramach której studenci Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW zbierali materiały podczas czterech wyjazdów terenowych na Podtatrze.

¹⁷ Jak pisze Anna Zachorowska-Mazurkiewicz, „z punktu widzenia ekonomii feministycznej istotne jest rozszerzenie rozumienia pracy. Praca, która tradycyjnie utożsamiana była ze sferą kobiecą, nie była postrzegana jako praca produkcyjna i definiowano ją głównie jako relacje emocjonalne. W ten sposób (...) czynności wykonywane przez kobiety nie były dopasowane do kategorii i taksonomii rozwijanych przez ekonomistów, a przez to stawały się niewidzialne” (Zachorowska-Mazurkiewicz 2010a: 53).

bami starszymi, była w myśl klasycznej ekonomii przypisywana kobietom, za pracę produktywną, wykonywaną na podstawie stosunku pracy – określana jako domena męska (Zachorowska-Mazurkiewicz 2010a; Beneria 2011)¹⁸. W badanej przez mnie społeczności, jak już wspomniałam, nie da się zarysować jasnych granic między zajęciami wykonywanymi przez przedstawicieli obu płci. Nie tylko w historycznej perspektywie działania męskie i żeńskie były komplementarne i w dużym stopniu wymienne – współcześnie zasada ta zdaje się także aktualna. Turystyczny charakter Skalnego Podhala sprawia, że pracy produktywnej jest bardzo dużo. Obsługa gości polskich i zagranicznych angażuje (w różnych sektorach działalności turystycznej i okołoturystycznej) większość górali i góralek, przy czym wartością najwyższą pozostają dom i rodzina, na rzecz których pracują i mężczyźni, i kobiety.

Ponadto kobiety w społeczności góralskiej, jak dalej pisze Frances Pine, nie tylko były od dawna aktywnymi uczestniczkami życia ekonomicznego, ale, co istotniejsze, jako takie właśnie były postrzegane również przez mężczyzn. „Na Podhalu zarówno mężczyźni, jak i kobiety są posiadaczami gruntów, a aktywność tych drugich – w rolnictwie, a w szczególności w szarej strefie – była dostrzegana i bardzo ceniona” (Pine 2007: 82). W PRL to głównie kobiety wyjeżdżały do Stanów Zjednoczonych. Badaczka podkreśla, że to one:

okazywały się najlepszymi kandydatkami do wyjazdu: władze zarówno polskie, jak i zagraniczne zakładały, że kobiety, które zostawiły we wsi małe dzieci, z pewnością wrócą, jednocześnie obawiano się, że młodzi, niezonaci mężczyźni będą bardziej skłonni, by zostać na stałe za granicą (Pine 2007: 82-83).

Nawet matki, które miały małe dzieci:

wyjeżdżały pracować za granicą, pozostawiając potomstwo pod opieką innych kobiet z ich domów bądź bliskich krewnych. Nadal uważano je za zaangażowane i obowiązkowe matki, ponieważ ciężka praca i ekonomiczna odpowiedzialność są, same w sobie, integralnymi częściami konstrukcji macierzyństwa (Pine 2007: 83).

Dziś góralki nawet częściej niż mężczyźni wyjeżdżają do pracy za granicę: do Grecji, Włoch, Niemiec czy Norwegii. Najczęściej pracują jako nianie czy gosposie (Pine 2007: 85). One zajmują się handlem zamiejscowym, obsługą turystów w hotelach, pensjonatach i restauracjach. Kontakty kobiet z obcymi nie są postrzegane przez górali jako niebezpieczne, a raczej jako korzystne ze względów

¹⁸ Lourdes Beneria, krytykując neoklasyczne teorie ekonomiczne, pisze, że opierają się one na „założeniu, że istnieje szereg (stałych) cech związanych z płcią społeczno-kulturową – a mianowicie, że na przykład kobiety lepiej niż mężczyźni gotują i lepiej opiekują się dziećmi, natomiast mężczyźni są lepsi w pracy zarobkowej” (Beneria 2011, s. 13). Założenia te są tak naprawdę zakamuflowaną próbą usankcjonowania tradycyjnego podziału prac na męskie i żeńskie.

ekonomicznych. Być może fakt powszechnej akceptacji udziału kobiet w sferze muzyki profesjonalnej także da się wytłumaczyć motywacją ekonomiczną. Zespoły folkowe¹⁹ o ogólnopolskiej renomie, które wydają płyty i wiele koncertują, zapewniają swoim członkom niebagatelne zarobki. Pieniądze zarobione na scenie czy w studiu nagraniowym, w myśl też Pine, wróć następnie do domu, przyczyniając się dla dobra rodziny. Takie podejście było wyraźnie widoczne także w wypowiedziach moich rozmówców:

Staramy się, żeby grać cały czas. Jeżeli to jest dla nas forma zarobku, to jest wtedy zespół dla nas priorytetem i nikt się nie podejmuje innej pracy, wręcz niektórzy porezygnowali ze stanowisk w szkole, bo są też nauczycielami, tak że wszystko postawili na zespół, tak że staramy się grać wszędzie i zawsze (Hanka Malacina-Karpień²⁰, wokalistka zespołu Turnioki).

Pine swoje ostatnie podhalańskie badania prowadziła w 1996 roku. Warto też zaznaczyć, że obszarem jej zainteresowań nie było Skalne Podhale, lecz wsie położone w okolicy Nowego Targu – przede wszystkim Pyzówka. Odnoszę jednak wrażenie, że do dziś ekonomia pozostaje ważnym czynnikiem w góralskim systemie wartości. Niemniej należałoby rozważyć jeszcze jeden element, który w moich wywiadach pojawia się niezwykle często – to, co górale nazywają swoją tradycją²¹. Odwołania do „tradycji” w rozmowach o muzyce pojawiały się wielokrotnie i, co istotne, ta kategoria nie była narzucana przeze mnie – wprowadzali ją sami rozmówcy: „W domu strasznie była utrzymywano tradycja, no nie?”, „na scenie też ten strój trochę po to jest, żeby tych tradycji pilnować”, „To już takie jest wpojone. Tak z tradycji jakos”. Z moich analiz wynika, że pojęcie to Podhalańskie rozumieją w sposób podobny do dawnych etnografów czy socjologów, jako pewne wartości, poglądy, działania, które „ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie” (Dobrowolski 1966: 35). Jak powiedział jeden z moich rozmówców, starszy mężczyzna: „Tradycja dla mnie no to to jest moja ojcowizna, to jest spuścizna *nasych* przodków. W tym wyrosli my, jak... wszystkie pokolenia w tym wyrastały i my tak samo w tym wyrosli my. To jest nasze życie”.

¹⁹ W jednym z pierwszych góralskich zespołów folkowych – Krywań, który powstał w styczniu 1971 r., od samego początku występowały kobiety: Lidia Graca, Bożena Graca, Elżbieta Jania, Maria Hołuj, Ewa Brandstatter i Halina Jawor.

²⁰ Prawdziwe imię tej wokalistki brzmi Anna. Jednak wszyscy nazywają ją Hanną lub po prostu Hanką, co jest zresztą powszechną podhalańską praktyką – wszystkie Anny, jakie tam poznałam, nazywane są Hankami.

²¹ Należy zaznaczyć, że zarówno pojmowanie, jak i wykorzystywanie „tradycji” przez dzisiejszych górali jest niezwykle zróżnicowane. W zależności od przyjętych celów i założeń, działania oraz wypowiedzi Podhalańskie, które opierają się na elementach „tradycji” często bywają wręcz sprzeczne. Jednak kiedy moi rozmówcy sami powoływali się na „góralskie tradycje”, i kiedy słowo „tradycja” było bezpośrednio przez nich przywoływane, najczęściej niosło ze sobą określone treści: odwołanie do przeszłości, do „dziedzictwa” przodków.

Tradycja to dla górali także zestaw konkretnych elementów (takich jak strój, muzyka, gwara, ale też światopogląd, wiara katolicka etc.), które są wartościowe pozytywnie ze względu na pochodzenie z przeszłości²²:

To, że tu siedzę po góralsku, w kosuli lnianej, haftowanej, że na portkach mam nogawice, haftowane parzenice pikne, kierpce, kapelus, to że gadam gwarom, to że mam pikną spinę, którym mi brat robił. I to wszycko, co we mnie siedzi, to że umiem se po góralsku zagrać, zaśpiewać, że umiem w karcmie, przy piwie pogadać o różnych zecak nas tu tak pod Tatrami dotyczących, ja myślę że to wszycko się zbiera, skupia na to, co można nazwać tradycjom, trwaniem (mężczyzna w średnim wieku – muzyk, animator kultury).

Faktyczna „dawność” tych elementów nie jest tak naprawdę istotna, kwestią kluczową jest przekonanie o ich archaicznym korzeniu (por. Hobsbawm 2008; Tomicki 1973). Tradycja to, jak mówiono, „dziedzictwo naszych przodków”. Według moich rozmówców choć tradycja należy do przeszłości, jej kontynuowanie jest powinnością każdego prawdziwego górala (niektórzy wyrażali nawet przekonanie, że działanie na rzecz tradycji jasno określa, kto jest góralem, a kto na to miano nie zasługuje). Należy zatem walczyć o trwałość „świętych” elementów góralszczyzny, chronić je przed niszczycielskim wpływem nowoczesnego świata. Jak mnie przekonywano, „tradycje trzeba pielęgnować”. Pomagają w tym odpowiednie instytucje (takie, jak domy i ośrodki kultury, szkoły muzyczne, Związek Podhalańców etc.), które dbają o regionalną edukację dzieci i młodzieży, a przez to o świadomość kulturową górali i „niezmienną” trwałość góralskich tradycji²³.

Takie pojmowanie terminu „tradycja” wskazuje na ciekawy aspekt światopoglądu dzisiejszych górali. Świadczy ono, moim zdaniem, o dużej wiedzy etnograficznej elity podhalańskiego świata oraz o silnym przyswojeniu wizerunku górali i ich kultury, jaki stworzyli polscy inteligenci na przełomie XIX i XX wieku²⁴ (por. Węglarz 1994; Libera 1995). W sferze muzycznej wpływ „zewnętrznych” badaczy na dzisiejsze myślenie podhalańskich muzyków i muzykantów o ich profesji jest łatwo zauważalny. Kiedy pytałam, czym jest muzyka góralska, często w odpowiedzi słyszałam, że „to te 102 melodie, które dawno zanotował

²² Podobnie „tradycję” definiował Edward Shils pisząc, że jest ona „szeroką kategorią zjawisk trwania wynikających z przywiązania do przeszłych rzeczy, przeszłych osób, przeszłych społeczeństw, przeszłych praktyk; z wykonywania czynności wykonywanych w przeszłości, z trzymania się sposobów postępowania, myślenia i oceniania przejętych od ludzi, którzy stosowali je dawniej” (Shils 1984: 31).

²³ Podobne rozumienie tradycji, dominujące w naukach społecznych, zauważali Tim Ingold i Terhi Kurttila. Według nich, „aby udowodnić trwanie tradycyjnej wiedzy, nie jest potrzebne nic więcej niż odpowiednie instytucje i mechanizmy służące jej przechowywaniu i replikowaniu. Tak więc należałoby «tradycję» umieścić w muzeach, nauczaniu gwary i rękodzielnictwa, badaniach folkloru” (Ingold, Kurttila 2000: 186).

²⁴ Zagadnienie to omawiam szerzej w artykule *Góralszczyzna istnieje...?* (Małanicz-Przybylska 2013).

Mierczyński”. A zatem wyniki etnomuzykologicznych badań sprzed wieku stają się miernikiem „tradycyjności” wykonywanej dziś muzyki oraz wyznacznikiem góralskiej „autentyczności”. Niebagatelną rolę w kształtowaniu oblicza aktualnej „muzyki tradycyjnej” mają także ci specjaliści (etnografowie i muzykolodzy), którzy zasiadają w jury konkursów i przeglądów kapel muzycznych. Oni bowiem narzucają repertuar, tym samym wskazując, co jest „pożądane”, a następnie to oni oceniają grających, jasno wskazując, kto jest „bardziej tradycyjny” i dlaczego²⁵.

Tradycja jako element porządkujący góralski światopogląd

Z obserwacji Frances Pine, głównie dotyczących góralskiego wesela, wynika, że górale w latach 90. ubiegłego wieku jakby celowo odżegnawali się od rodzimych tradycji. Jeśli faktycznie było tak trzydzieści lat temu w Pyzówce, dziś tezy te okazują się nieaktualne, a na pewno nie mogą zostać uznane za prawdziwe w odniesieniu do Skalnego Podhala. W moim odczuciu współcześnie możemy obserwować renesans idei „tradycyjnych”, który z pewnością po części można (jak zapewne chciałaby brytyjska badaczka) wytłumaczyć względami ekonomicznymi. Podhalanie mają pełną świadomość, że muszą dbać o wyjątkowość, tożsamość i autentyczność swojego regionu, jeśli turystyka nadal ma być głównym źródłem ich utrzymania. Góralskie występy na festiwalach i festynach, restauracje pełne kelnerów w góralskich strojach, wystrój wnętrz pensjonatów i karczemu, obecność fiaków na Krupówkach oraz baców na terenie Tatrzańskiego Parku Narodowego – to tylko przykłady działań, które mają zapewnić odpowiednią „scenografię” dla turystycznego przeżycia autentyczności, jak powiedziała Dean MacCannell (2002).

Sądzę jednak, że manifestowanie przywiązania do tradycji wykracza poza argument ekonomicznej korzyści. Świadczyć o tym mogą liczne wypowiedzi, a także działania moich rozmówców: między innymi wielu muzykantów prowadzi niemal za darmo lekcje gry w wiejskich domach kultury, wieczorami dzieci, młodzież i dorośli chętnie biorą udział w próbach zespołów regionalnych. Przeglądy tancerzy czy muzykantów góralskich organizowane są dla mieszkańców Podhala, nie zaś dla przyjezdnych, o czym może świadczyć fakt, że na widowni podczas takich imprez nie ma turystów. Matki, z którymi rozmawiałam, często podkreślały, że należy dzieci posyłać na zajęcia do domów kultury, by „prze-siąknęły góralszczyzną” (podczas prób generalnych i występów dzieci ubrane są w góralskie stroje, zaś instruktorzy zwracają się do nich wyłącznie gwarą).

²⁵ Ciekawe spostrzeżenia, potwierdzające moje sugestie, poczynił Timothy Cooley (2005), który zauważył, że góralscy muzycy te same nuty inaczej grali podczas konkursu, a inaczej na prywatnych posiadach. Zapytani o przyczynę tej dziwnej praktyki powiedzieli, że tak zawsze się u nich grywało, ale jurorzy uważają, że to nie jest „tradycyjne” granie, więc na potrzeby konkursu grają tak, by spodobać się jurorom.

A zatem czynne, powszechne uczestnictwo dziewczynek, dziewczyn i kobiet w pierwszej z wydzielonych przeze mnie sfer muzycznych dzisiejszego Podhala jest działaniem na rzecz trwania góralskich tradycji, dlatego też staje się nie tylko akceptowalne, ale wręcz pożądane przez lokalną społeczność. Co ciekawe, również pojawianie się kobiet w trzeciej – profesjonalnej – sferze, często jest tłumaczone czy też usprawiedliwiane przywiązaniem do „autentycznej” muzyki góralskiej, czyli do podhalańskich tradycji. Oto kilka przykładów na poparcie mojej tezy.

Wokalistka folkowo-rockowego zespołu Turnioki, Hanka Malacina-Karpiel, która występuje na scenie w czerwonych obcisłych portkach z parzenicami, z męskim pasem bacowskim i rozczochranymi włosami²⁶, na moje pytanie dotyczące stosunku do jej działalności muzycznej osób starszych, odpowiedziała:

Ja powiem tak, może też, że ludzie mnie tutaj znają z tego, że jednak jestem znana z tym folklorem z tą tradycją, że utożsamiam się jak najbardziej z ortodoksyjną muzyką, z życiem góralskim, to może to jest mi tak inaczej wybacalne. Że jednak potrafię to odgraniczyć, jeżeli jest występ taki i taki, to potrafię się ubrać tak i tak, potrafię wyjść na scenę i pokazać prawdziwe wykonanie góralskie, śpiewy, czy tego typu, a że pracuję tam, gdzie pracuję i śpiewam to, co śpiewam zarabiając, to... no to może przez to też patrzą na mnie łaskawym okiem.

Poza folkowym śpiewaniem zarobkowym Hanię Malacinę-Karpiel można zobaczyć w tradycyjnym stroju góralskim w czasie świąt w kościele, można ją usłyszeć podczas lokalnych uroczystości śpiewającą „po góralsku”, w 2014 roku w czasie triduum paschalnego brała też udział w „Góralskim Misterium Męki Pańskiej” w Poroninie. Wokalistka przez wiele lat udzielała się jako członkini, a później instruktorka w poronińskim zespole góralskim.

Również Hanka Rybka, której projekty solowe niewiele mają wspólnego z muzyką góralską, jest powszechnie uważana przez górali za osobę, która działa na rzecz podtrzymywania tradycji i rodzimego folkloru. Ponieważ poza koncertami folkowymi i jazzowymi często udziela się w różnego rodzaju lokalnych imprezach (gdzie wykonuje muzykę podhalańską), jest jedną z członkiń „babskiego” zespołu Dziurawiec (który działa od dziewięciu lat, skupiając grające i śpiewające kobiety z muzykanckich rodzin)²⁷, dba o zachowanie góralskiego stroju (np. do kościoła chodzi w „tradycyjnym” ubiorze i jest powszechnie znaną

²⁶ Hanna Malacina-Karpiel brała nawet udział w popularnym programie telewizyjnym typu *talent show*.

²⁷ Zespół Dziurawiec jest kobiecą kapelą góralską, stanowi zatem kolejny wyjątek od reguły męskiego grania. W kapeli tej grają rzeczywiście same panie pochodzące ze znanych muzykanckich rodów, należące bez wątpienia do elity góralskiego świata. Występują przede wszystkim podczas lokalnych uroczystości i góralskich jubileuszy – dla „swoich”, najczęściej nieodpłatnie. Nie jest to dla góralek stałe zajęcie ani praca w ekonomicznym sensie tego słowa. Zespół stał się raczej lokalną ciekawostką, której patronuje jeden z największych góralskich muzykantów, Jan Karpiel-Butecka.

przeciwniczką ubrań stylizowanych) i zawsze, zarówno w sytuacjach publicznych, jak i prywatnych, mówi gwarą, jej obecność na profesjonalnej scenie muzycznej jest dobrze przyjmowana.

Rozmówczyni (licealistka): Znasz Hankę Rybkę?

M.M.P.: Znam.

Rozmówczyni: No ona jest artystką taką... wszyscy ją znają. Także ona jest taką do głębi przesiąkniętą tą *góralsczyzną* i po niej nigdy nie widać. Ona się nigdy nie ubiera tak ekstrawagancko po góralsku. W te stroje *starodowne*, gorsety *wysywane* po babce ubiera i to ładnie wygląda.

Zespół Trebunie-Tutki, który w bezpośredni sposób (przynajmniej w niektórych ze swoich utworów) odwołuje się do góralskiej tradycji (co więcej, jego lider Krzysztof twierdzi, że tworzy nową muzykę góralską), mimo wielu kontrowersji, przynajmniej przez część górali uważany jest za formację propagującą góralszczyznę poza Podhale. Być może ten właśnie fakt ma wpływ na powszechną akceptację występowania w zespole kobiety. Anna Trebunia-Tutka jest tam wokalistką i gra na basach.

„Tradycja” staje się w powyższych przykładach ostatecznym argumentem usprawiedliwiającym ewentualne przekraczanie żeńsko-męskich granic w przestrzeni muzycznej. Jeśli kobiety dbają o kulturę góralską, jeśli działają na rzecz jej podtrzymania, propagowania i świetności, wiele można im wybaczyć.

Warto zastanowić się nad jeszcze jedną kwestią. Jak pisałam, brak kobiet w drugiej z wydzielonych przez mnie przestrzeni muzycznych, a więc w sferze weselno-knajpianej (tej, którą nazwałam zarobkową), bywa tłumaczony chęcią ochrony pań przed „złym” wpływem kontaktu ze światem obcych i życiem nocnym. Skoro jednak w tych samych restauracjach mogą one pracować na przykład jako kelnerki, a ponadto praca w karczmie jest źródłem dochodów, tak pozytywnie wartościowanych w kulturze góralskiej, mamy tu do czynienia z pewną niekonsekwencją. Moja diagnoza jest następująca: muzyka tej sfery, jak już wspominałam, niewiele ma wspólnego z „góralską tradycją”, najczęściej stanowi ona mieszankę elementów węgierskich, słowackich, cygańskich, bałkańskich, a także tych popularnych, biesiadnych, czy nawet utrzymanych w stylu disco-polo. Zatem znów „tradycyjny” argument wydaje się tu decydujący, choć nie wykluczam i takiej możliwości, że świat muzykantów imprezowych jest po prostu reliktem dawnego zdecydowanego przypisywania grania na instrumentach do sfery męskiej działalności. Być może właśnie w tej przestrzeni dochodzi do ostatecznego rozstrzygnięcia, co jest męskie, a co kobiece, co jest pracą, a co nią nie jest, co jest publiczne, a co prywatne, i w końcu, co jest tradycyjne, a co za takie uchodzić nie może.

Podsumowanie

W mojej opinii uczestnictwo kobiet w przestrzeni muzycznej dzisiejszego Podhala warunkują dwie podstawowe wartości. Po pierwsze – ekonomia (w myśl argumentacji Pine, dbałość o domowy budżet, praca na rzecz dobra rodziny, a przez to wspólnoty góralskiej – to wysoko wartościowane działania, które usprawiedliwiają drobne odstępstwa od powszechnie przyjętych reguł i zasad), po drugie – tradycja (rozumiana jako dziedzictwo kulturowe regionu, spuścizna przodków, ale także element promocji turystycznej atrakcyjności Podtatrza).

Dziewczyny i kobiety mogą zatem grać i uczestniczyć w życiu muzycznym dzisiejszego Podhala pod pewnymi warunkami. Jeśli są niezamężne, ich granie uważa się za element edukacji regionalnej, a także akceptowany sposób realizacji młodzieńczych pasji. Ponadto kobiety mogą, jako tancerki i wokalistki, występować w zespołach folklorystycznych, które traktowane są raczej jako część sfery prywatnej – góralskiej (występy górali dla górali) lub też jako rodzaj działalności propagującej kulturę góralską i świadczącej o wyjątkowości i atrakcyjności Podhala jako regionu turystycznego. Mogą także angażować się w profesjonalną twórczość muzyczną, jeśli jest ona źródłem dochodów lub służy propagowaniu muzyki góralskiej w Polsce i na świecie. Kobiety są natomiast wykluczane ze sfery muzykowania weselno-knajpianego, które uważane jest za mało góralskie, zdecydowanie męskie i nieprzynoszące dużych dochodów.

Słowa kluczowe: Podhale, muzyka, kobiety, płęć kulturowa, tradycja

LITERATURA

- Beneria L.
2011 *Kobiety i płęć w ekonomii – przegląd zagadnienia*, w: *Dossier „Ekonomia i płęć”*, Wydawnictwo online Fundacji im. H. Bölla, http://pl.boell.org/sites/default/files/downloads/Lourdes_Beneria_1.pdf (15.07.14).
- Bieńkowski A.
2001 *Ostatni wiejscy muzykanci*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Chałubiński T.
1988 *Sześć dni w Tatrach, wycieczka bez programu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chybiński A.
1923 *Instrumenty muzyczne ludu polskiego na Podhalu*, Kraków: Gebethner i Wolf.
1927 *O muzyce górali podhalańskich*, Zakopane: Wydawnictwa Muzeum Tatrzańskiego im. dra. T. Chałubińskiego.

- Clifford J.
2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 139-179.
- Collier J., Yanagisako S.
2007 *O ujednoczoną analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, przeł. E. Klekot, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender, perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 21-59.
- Cooley T.
2005 *Making Music in the Polish Tatras*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Długolecka L., Pinkwart M.
1992 *Muzyka i Tatry*, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo PTTK Kraj.
- Dobrowolski K.
1966 *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Goszczyński S.
1958 *Diennik podróży do Tatrów*, Wrocław, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hobsbawm E.
2008 *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, w: E. Hobsbawm i T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9-23.
- Ingold T., Kurttila T.
2000 *Perceiving the Environment in Finnish Lapland*, „Body and Society” 6: 3-4, s.183-196.
- Jazowska-Gumulska M.
1998 *Aniela Gut-Stapińska. Twórczość i osobowość*, w: Aniela Gut-Stapińska, *Ku jasnym dniom*, Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia Secesja, s. 5-36.
- Kolberg O.
1969 *Góry i Pogórze*, Dzieła wszystkie, t. 44, 45, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kotoński W.
1953 *Uwagi o muzyce Podhala*, „Muzyka” 5, s. 3-25.
- Kotula F.
1979 *Muzykanty*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kowalska-Lewicka A.
1971 *Tradycyjne normy obyczajowe w kontaktach młodzieży na Podhalu*, „Roczniki Socjologii Wsi” 11, s. 23-35.
- Kroh A.
2010 *Sklep potrzeb kulturalnych*, Warszawa: Prószyński Media.
- Krzyżanowski T.
2006 *Przepraszam, czy tu jeszcze grają?*, „Tatry” 4: 18, s. 50-52.

- Kuźma I.
2003 *Świat bez kobiet*, „Etnografia Polska” 47: 1-2, s. 103-127.
- Lehr U., Tylkowa D.
2000 *Wiadomości o regionie*, w: D. Tylkowa (red.), *Podhale: tradycja we współczesnej kulturze wsi*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, s. 11-84.
- Libera Z.
1995 *Lud ludoznawców: kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Wydawnictwo DRAWA, s.137-152.
- Ładygin Z.
2008 *Pasterstwo*, Zakopane: Wydawnictwa Tatrzńskiego Parku Narodowego, <http://tpn.pl/filebrowser/files/Foldery/pasterstwo.pdf> (04.04.14).
- MacCannell D.
2002 *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawa: Muza.
- Małanicz-Przybylska M.
2013 *Góralczyzna istnieje...?*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1 (300), s. 172-177.
- Mierczyński S.
1930 *Muzyka Podhala*, Lwów: Książnica-Atlas.
1935 *Pieśni Podhala na 2 i 3 równe głosy*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Moore H.
2004 *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 21-59.
- Nelson J.A.
2011 *Wybór czy zabezpieczenie? Płeć i definicja ekonomii*, w: *Dossier „Ekonomia i płeć”*, Wydawnictwo online Fundacji im. H. Bölla, <http://pl.boell.org/pl/2014/01/07/wybor-czy-zabezpieczenie-plec-i-definicja-ekonomii> (15.07.14).
- Ortner S.B.
2003 *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak „natura” do „kultury”?*, w: T. Hołówna (red. i przeł.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik, s. 112-139.
- Pine F.
2007 *Góralskie wesele. Pokrewieństwo, płeć kulturowa i praca na terenach wiejskiej socjalistycznej i postsocjalistycznej Polski*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, w: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 76-89.
- Przerembski Z.J.
1981a *Z badań nad preferencjami muzycznymi górali podhalańskich*, „Muzyka” 3-4, s. 85-112.

- 1981b *O niektórych archaicznych cechach śpiewów górali podhalańskich*, „Muzyka” 4, s. 31-49.
- 2011 *Współczesna praktyka folklorystyczna – problemy funkcji, repertuaru, stylu wykonawczego, instrumentarium muzycznego*, w: B. Lewandowska, S. Trebunia-Staszal (red.), *Przekaz tradycji ludowych we współczesnej kulturze*, Zakopane: Biuro Promocji Zakopanego, s. 12-21.
- Shils E.
1984 *Tradycja*, przeł. J. Szacki, w: J. Kurczewska, J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa: Czytelnik, s. 30-90.
- Strzelecka Y.
2003 *Najpiękniejszy kwiat Podhala: opowieść o Helenie Rojównie*, Kraków: Wydawnictwo Krytyki Artystycznej Miniatura.
- Tomicki R.
1973 *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska” 17: 2, s. 41-58.
1977 *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce*, „Etnografia Polska” 21: 1, s. 43-71.
- Trebunia-Tutka K.
2010 *Muzyka Skalnego Podhala*, Zakopane: Podhalański Serwis Informacyjny WATRA.
- Trębaczewska M.
2011 *Między folklorem a folkiem. Muzyczna konstrukcja nowych tradycji we współczesnej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Węglarz S.
1994 *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, w: W. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 78-101.
- Zachorowska-Mazurkiewicz A.
2010a *Gender w teorii ekonomii – wprowadzenie do ekonomii feministycznej*, „Studia i Prace Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania” 3, s. 49-59.
2010b *Odzyskać obywatelstwo. Makroekonomiczna analiza sytuacji kobiet w Polsce*, Biblioteka Online Think Thanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0100zachorowska.pdf> (15.07.14).

Maria Małanicz-Przybylska

FEMALE MUSICIANS IN THE MUSIC CULTURE OF CONTEMPORARY
SKALNE PODHALE REGION

(Summary)

The contemporary musical space of the Podhale region seems to be dominated by men, who usually play in taverns, restaurants, dance halls as well as during weddings and shows organized for tourists. Women, of course, also appear in the highlanders' music world but their participation is limited and is subject to many different rules. Analyzing the results of my own research, I try to assess why the participation of women in the music of the region is so indiscernible. Referring to the gender literature and to research made in the Podhale region by Frances Pine, I consider the role of tradition in highlanders' communities from the anthropological point of view.

I divided the musical space of Podhale into three areas: private, commercial and professional, in order to show how and to what extent women participate in each of them. I came to the conclusion that economy and tradition are two factors, two fundamental values which determine women's participation in musical spheres. Securing the livelihood, working for the well-being of the family and home, as well as maintaining and promoting highlanders' tradition – these are the arguments which justify departure from common standards and rules.

Key words: Podhale region, music, women, gender, tradition

Maria Małanicz-Przybylska
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Warsaw
Żurawia Street 4
00-503 Warszawa, Poland
maria.malanicz@gmail.com

III. POGLĄDY I OPINIE

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

RÓŻNE OBLICZA WSPÓŁCZESNOŚCI

Niniejszy tekst pragnę poświęcić współczesności jako problemowi badawczemu rozważanemu przede wszystkim w antropologii amerykańskiej. Problem ten omawiałem wcześniej (Zaporowski 2010, 2013a, 2013b), ale lektura książki Paula Rabinowa i Anthony'ego Stavrianakisa *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry* (Rabinow, Stavrianakis 2013), jak też refleksja nad tym, co na temat współczesności przeczytałem gdzie indziej (Agamben 2010) i co sam napisałem, każe mi poczynić kilka poniższych uwag. W moim zamierzeniu mają one uzupełnić obraz współczesności, czyniąc go bardziej czytelnym. Zacznę od stwierdzenia, że Rabinow i Stavrianakis, a także ich partner w badaniach, Gaymon Bennett, podjęli się próby nie tyle typowych badań terenowych, ale eksperymentowania z obserwacją uczestniczącą, które cechowało się między innymi tym, że trudno było z góry określić postać i ramy takiej obserwacji. Co więcej, za obszar działania wybrali styk etyki i nauki, zaś wyzwaniem stała się możliwość współpracy przedstawicieli nauk przyrodniczych i humanistycznych. Problem polegał na sprawdzeniu, czy wspomniana współpraca świadczyć będzie o umiejętności grupy badaczy z różnych dziedzin wiedzy do sprostania tytułowemu „wymogom dnia” (ang. *demands of the day*), jakie pojawiają się na początku XXI wieku w zglobalizowanym świecie.

Owe „wymogi dnia” – wyrażenie użyte ongiś przez Maxa Webera i przywołane już we wcześniejszej pracy Rabinowa (2011) – wiążą się z rozwojem no-

wych gałęzi wiedzy, ale też uwikłaniem tejże wiedzy w problem bezpieczeństwa, w tym hakerstwa biologicznego, czy, szerzej, polityki zarządzania tą wiedzą. Pytanie bowiem brzmi: Czy jesteśmy świadomi konsekwencji manipulowania rzeczywistością biologiczną, chemiczną i fizyczną na najbardziej podstawowym poziomie, kiedy każdy z nas oraz nasze otoczenie, z którym wchodzimy w interakcje, składa się na ową rzeczywistość? Rabinow i jego partnerzy postanowili sprawdzić, na ile owo pytanie da się odnieść do współczesności. Z jednej strony – kiedy mowa o znaczeniu słowa „współczesność” w kontekście historycznym, które proponuje Rabinow – chodzi o „ruchomy stosunek” nowoczesności i tradycji, z drugiej zaś – o postawę, której nie można sprowadzić do postaw, których jest stosunkiem. Mamy zatem do czynienia z tworem relacyjnym w podwójnym sensie.

Problem polega na tym, jak uporać się ze współczesnością, nazywając ją jednocześnie stosunkiem i etosem. Nie jest to bynajmniej oczywiste od samego początku, takim dopiero się staje. Sam zresztą wahałem się między dwiema ewentualnościami, odnosząc definicję współczesności do innych słów amerykańskiego antropologa: najpierw uznałem, że współczesność należy traktować przede wszystkim jako stosunek (Zaporowski 2010), później zaś dopuściłem możliwość, aby uznać ją też za etos (Zaporowski 2013a, 2013b). Co więcej, wspomniana definicja może sugerować, że wymiar historyczny odniesiony jest równie dobrze do współczesności, co do nowoczesności. Nade wszystko zaś należy pamiętać, aby nie zniekształcać mimowolnie – poprzez odnoszenie definicji do innych treści, z którymi tworzy całość – oryginału, a jednocześnie dbać o efekt przekładu. Zestawiając powyższe uwagi razem, stwierdzam, co następuje: „Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu i nabierając już wymiaru historycznego” (Rabinow 2007: 2).

Opowiadając się za powyższą konstrukcją definicji słowa „współczesność” zaproponowanej przez Rabinowa uznaję, że słowo to jej autor traktuje jako element szczególnego słownika służącego do badań antropologicznych. Zanim jednak wskażę na pewien obszar jego zastosowania, przywołam inne ujęcie, które jest mu współczesne – w drugim znaczeniu słowa „współczesny”. Mam na myśli tezy włoskiego filozofa Giorgio Agambena opublikowane w tekście *Czym jest współczesność?* (Agamben 2010). Przede wszystkim pojawia się tu odwołanie do idei niewczesności Fryderyka Nietzschego, która ma oznaczać bycie „w sferze niespójności z teraźniejszością i przesunięcia faz w stosunku do niej” (Agamben 2010: 16). Agamben przywołuje w związku z tym wachlarz stanowisk sugerujących tego rodzaju pęknięcie. Po pierwsze, pojawia się wiersz Osipa Mandelsztama *Wiek*, z roku 1923, w którym autor posługuje się wymowną figurą „strzaskanego kręgosłupa” zwierzęcia, które „z uśmiechem bezmyślnym” patrzy „wstecz”. Po drugie, problem patrzenia ujęty jest z punktu widzenia neurofizjologii, która poucza o widzeniu w ciemności. Ujęcie to służy uwadze, że „może uważać się za współczesnego ten tylko, kto nie daje się zaślepić światłom swoich

czasów i potrafi w nich dojrzeć stronę cienia, ukrytą ciemność” (Agamben 2010: 19). Po trzecie, wykorzystana zostaje nauka astrofizyki, wedle której ciemność rozgwieżdżonego nieba jest skutkiem oddalania się od nas galaktyk „z szybkością przewyższającą prędkość światła” (Agamben 2010: 20), tak że wysyłane przez nie światło nie może do nas dotrzeć. Po czwarte, Agamben (2010: 21) wykorzystuje figurę mody; sugeruje, że jesteśmy jedynie bardziej lub mniej „zgodni z modą”, gdzie ta ostatnia oznacza wyłącznie „chwile” pojawienia się pomysłu lub pokazu. Wreszcie po piąte, przywołana jest idea *arché*, dzięki której współczesność oznacza odnoszenie terażniejszości do przeszłości, szczególnie zaś – jej początków. Innymi słowy, w terażniejszości pierwotność trwa niczym „embrion (...) w tkankach dojrzałego organizmu, a dziecko w życiu psychicznym osoby dorosłej” (Agamben 2010: 23).

Wspomniane stanowiska, odniesione do wyjściowej idei niewczesności, mają nie tylko lub nie tyle wskazać na pęknięcie (kręgu), jakiego doświadcza osoba współczesna terażniejszości, ale nade wszystko uczynić pęknięcie koniecznym warunkiem rozumienia owej terażniejszości przez tę osobę. Dzięki niemu bowiem człowiek dystansuje się wobec bieżącego strumienia zdarzeń. Mogłoby się w związku z tym wydawać, że stanowisko Agambena jest bliskie stanowisku Rabinowa. Tak jednak nie jest, o czym informują nas amerykańscy antropologowie (Rabinow 2011; Rabinow, Stavrianakis 2013). Nie odwołując się do tych ostatnich stwierdzeń, co następuje. Agamben rozważa współczesność w kontekście relacji między terażniejszością a przeszłością, gdzie człowiek współczesny ma odczytywać terażniejszość na podstawie znaków przeszłości ujawniających się dzięki pęknięciu rdzenia terażniejszości. Jednak wspomniany człowiek nie ma kierować się własną wolą, ale koniecznością. Ta ostatnia zaś polegać ma na założeniu, że dzieje same do nas przemawiają, my zaś mamy możliwość ich „cytowania”, gdyż sytuacja wygląda tak, „jakby owo niewidzialne światło, którym jest mrok terażniejszości, rzuciło swój cień na przeszłość, a ta pod wpływem snopa cienia stawała się zdolna odpowiedzieć ciemnościom godziny” (Agamben 2010: 25). Owa nie tyle teleologiczna, ile teologiczna – w kontekście między innymi figury „czasu godziny” i Mesjasza (Agamben 2010: 24) – perspektywa nie może być zgodna z antropologicznym nastawieniem, w ramach którego szczególne, niewczesne powiązanie tego, co przeszłe, i co obecne ma swe źródło nie w dającej się określić zewnętrznej sile dziejów czy przeznaczenia, ale w dociekaniach badacza, które nie ograniczają się do pola woli. Co więcej, w kontekście idei przylegania dociekania owe prowadzone mogą być „samotnie”, ale nie „samemu” (Rabinow 2007: 49). Choć zatem myśli Agambena i Rabinowa przecinają się przynajmniej w dwóch punktach – przywołanej idei Nietzschego oraz genealogicznych/histerycznych badaniach Michela Foucaulta – to będące ich efektem rozumienie współczesności lokuje się w niewspółmiernych obszarach.

Solidaryzując się ze stanowiskiem Rabinowa – wraz ze wszystkimi uwagami krytycznymi na jego temat (Zaporowski 2010, 2013a, 2013b) – ale też wskazując

na problematyczność i różnorodność ujęć kategorii współczesności, powrócę do wyzwania, wobec którego stanął amerykański antropolog i jego partnerzy. W jednym z artykułów (Zaporowski 2013a) odniosłem się między innymi do pewnego projektu antropologicznego, który był częścią badań nad ludzkim genomem, a w szczególności dotyczył mapowania haplotypu. W ramach tych badań uruchomiono wspomagający je program dotyczący problemów etycznych, prawnych i społecznych w genetyce (ELSI). Do tychże badań odnieśli się też we wspomnianej książce Rabinow i Stavrianakis. Wskazali oni na kłopotliwy status badaczy społecznych, którzy pełnili w ramach badań nad ludzkim genomem rolę pomocniczą i stanowili grupę zewnętrzną wobec trzonu, jaki stanowili „przyrodnicy”. Celem amerykańskich antropologów było odegranie istotnej roli w projektach, w ramach których zagadnienia nauk przyrodniczych i technicznych spletałyby się z zagadnieniami, między innymi, etycznymi. W tym też sensie mowa była raczej o eksperymencie niż tradycyjnych badaniach terenowych, gdyż zagadnienie było nowe i miało nieprzewidywalne konsekwencje.

Oba projekty finansowane były przez Kongres Stanów Zjednoczonych za pośrednictwem Narodowej Fundacji Nauki (NSF). Rabinow uczestniczył w projekcie bioinżynieryjnym w Centrum Badawczym Inżynierii Biologii Syntetycznej (SynBERC), skupiającej biologów i inżynierów z ośrodków ze Wschodniego i Zachodniego Wybrzeża jako kierownik jednego z jego oddziałów, zajmującego się pragmatycznym wymiarem badań (ang. *human practices*). Z kolei Stavrianakis uczestniczył w projekcie Badań nad Integracją Społeczno-Techniczną (STIR), który stanowił część aktywności Centrum Nanotechnologii w Społeczeństwie (CNS) na Stanowym Uniwersytecie Arizony. Zadaniem amerykańskich antropologów było zaprojektowanie i zanalizowanie procesu szczególnej współpracy, w tym sprawdzenia sposobów prowadzenia badań nad etyką biologii i nowych technologii oraz poszukiwania etycznego i antropologicznego wymiaru badań terenowych.

Jednakże w trakcie tego eksperymentu okazało się, że współpraca, o jakiej myśleli amerykańscy antropologowie, załamała się. Zasadniczym powodem było rozejście się celów, ku którym kierowały się obie grupy. O ile dla biologów i inżynierów fundamentalne znaczenie miała komercjalizacja nauki oraz poprawa stanu zdrowia, o tyle antropologowie kładli nacisk na stan prosperowania, będący formą lub pochodną Arystotelejskiego stanu błogości albo eudajmonii. Pomimo tego, że dla tych ostatnich wspomniany stan nie miał być rozpatrywany wyłącznie w wymiarze etycznym, doszło między obu grupami do zwania. Niewspółmierność celów objawiła się w ten sposób, że biologowie i inżynierowie traktowali cel etyczny (prosperowanie) jako całkowicie rozłączny z celami praktycznymi (komercjalizacja i stan zdrowia). Tego rodzaju nastawienie stanowi zresztą kolejne potwierdzenie nie tylko rozejścia się – aby użyć słownika Jerzego Kmity – sfer symbolicznej i techniczno-użytkowej kultury, ale także zanikania waloryzowania tej ostatniej przez tę pierwszą. W grę wchodzi też podporządko-

wanie sfery techniczno-użytkowej (technologicznej) innej niż dotąd sferze symbolicznej. W każdym razie skutkiem było zdystansowanie się biologów i inżynierów wobec działań antropologów.

Elementem tego procesu było zmuszenie Rabinowa do rezygnacji z funkcji kierownika wspomnianego oddziału centrum badawczego, a w dalszej kolejności do konfliktu z nowym szefem tegoż oddziału, który skierował jego prace na inne tory. W dalszych częściach książki amerykańscy antropologowie piszą szerzej o atmosferze wypierania poważnej dyskusji dotyczącej etyki i bezpieczeństwa biologicznego z przestrzeni publicznej. Atmosfera ta obecna była w mediach, na sympozjach naukowych, a nawet w pracach jednej z komisji prezydenckich (ds. bioetycznych). Szczególnie niepokojąco w kontekście polityki finansowania nauki w Stanach Zjednoczonych brzmi opis zachowań badaczy (w r. 2011), którzy nie mieli odwagi publicznie mówić o tłumieniu wolnej debaty, gdyż „nie gryzie się ręki, która karmi” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 68). To z kolei wywołało u badaczy prowadzących obserwację uczestniczącą poczucie szczególnego zmieszania, które Foucault określał jako *stultitia*. Jako stan emocjonalny ma ono charakter negatywny i uniemożliwia zdystansowanie się wobec problemu, który je wywołał.

Owa sytuacja miała dwie zasadnicze konsekwencje. Jedną było wycofanie się Rabinowa i jego współpracowników z badań, drugą – przemyślenie strategii podejmowania badań antropologicznych. Z jednej strony chodziło o uwolnienie się od owładnięcia przez problemy terenu i nabranie koniecznego dystansu. Z drugiej strony, ów dystans umożliwić miał podejście do problemu w nowy sposób, którego centralnym elementem stała się obserwacja uczestnicząca drugiego rzędu. Polegała ona między innymi na narracyjnej analizie doświadczenia w terenie, prowadzącej ku wyodrębnieniu układów pojęć zwanych artefaktami o postaci podwójnych powiązań, dzięki którym można było w sposób pozbawiony emocji zdiagnozować pole dotychczasowych badań, tak aby podjąć kolejne kroki. Powiązaniem tymi były: 1. współpraca i miara lub cel badań, 2. *Bildung* i metoda badań oraz 3. naprawa i rekonstrukcja. Posługiwanie się tymi narzędziami (artefaktami), które okazały się szczególnymi instalacjami intelektualnymi, polegało na porównywaniu ich składników, tak aby zidentyfikować miejsca załamania zdarzających się w trakcie minionego eksperymentu (obserwacji uczestniczącej).

Stwierdziwszy, że należało zarzucić współpracę (aby ochronić swoją miarę/cel, jaką było prosperowanie), oprzeć się metodzie badawczej technologów (aby zachować *Bildung*) i zrezygnować z naprawy sytuacji w terenie (aby nie zmarnować szansy na rzeczywistą rekonstrukcję, czyli odnowę nauki), amerykańscy antropologowie przystąpili do kolejnego etapu obserwacji uczestniczącej drugiego rzędu, czyli organizowania badań w Internecie poprzez stworzenie sieci stron służących dyskusji nad rolą etyki (i zagadnień pokrewnych w nauce), jak też udzielania się w przestrzeni rzeczywistej, w tym w pracach jednej z agend rządowych. To na tym etapie pojawiła się szczególna atmosfera niechęci, o której

pisałem wyżej. Jednocześnie Rabinow i jego partnerzy byli świadomi, że praca badawcza nie polega wyłącznie na rejestracji danych. W tym kontekście – dzięki między innymi Jamesowi Faubionowi – dokonali rozróżnienia na to, co obecne (ang. *present*), faktyczne (ang. *actual*) i współczesne (ang. *contemporary*). Pierwsze odpowiada zastanej sytuacji zaobserwowanej przez etnografa, drugie – jej problematyzacji albo uczynienia jej wyzwaniem, wreszcie ostatnie – analizie antropologicznej. Wskazali zatem na ten element, który wzbogaca obszar badań zakreślony przez parę „etnografia – antropologia”. Otóż to, co faktyczne, stało się możliwe do wyróżnienia dzięki omawianemu eksperymentowi, którego istotny element stanowiła faza pęknięcia; to ona pozwoliła na identyfikację fazy problematyzacji, czyli wyłuskania z tego, co obecne znaczących składników.

Tego rodzaju nastawienie pozwoliło amerykańskim antropologom – po pracowaniu terenu pierwotnego (biologii syntetycznej i nanotechnologii) i wtórnego (wejścia w sferę publiczną, zarówno rzeczywistą, jak i wirtualną) – na ustalenie problemów utrudniających dokonanie rekonstrukcji nauki, o której onegdaj pisał John Dewey. Mając na myśli „pracę rozwijania (...) narzędzi intelektualnych (...) które skierują badania na głęboko i w pełni ludzkie – czyli moralne – fakty obecnej sceny i sytuacji” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 85), amerykański filozof zdawał sobie wówczas sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niosło wskazane przeze mnie wyżej wyalienowanie się sfery technologicznej w jej wymiarze czysto instrumentalnym. Odwołując się zatem do słów Deweya, Rabinow i jego partnerzy zidentyfikowali to, co nazwali konfiguracjami faktycznej niezgodności: sposobu interwencji, miary nauki i przedstawień. Owe układy służyć miały ukazaniu przedmiotu badań antropologii w jego jednoczesnej faktyczności i problematyczności. Pierwszy pokazywać miał, jak radzić sobie z sytuacją zablokowanej współpracy, drugi dotyczył samoidentyfikacji nauki, wreszcie ostatni – ukazania *anthroposa* w różnych, często niewspółmiernych kontekstach: bio-władzy, ludzkiej godności czy syntetyczności (*anthroposa*). Jednocześnie jednak okazało się, że zasadniczy cel, jakim miała być rekonstrukcja nauki okazał się – przynajmniej obecnie – niemożliwy do osiągnięcia.

Dopiero w tym momencie możliwe jest przejście z tego, co faktyczne, do tego, co współczesne. Mowa tu o drodze (w sensie topologicznym, ale też biochemicznym), która do tej pory biegnąc w bliskiej przeszłości okazywała się ciągłym przekształcaniem doświadczenia: od terenu, poprzez wycofanie się z niego, wejście w sferę publiczną, po odnalezienie konfiguracji niezgodności. Jednocześnie fenomenologiczne i nie-metodyczne nastawienie ma pozwolić amerykańskim antropologom, aby przedmioty doświadczenia konstituowały się i przekształcały w trakcie tego procesu (nie zaś były dane lub skądś wydobywane). Na tym też polega ujęta w podtytule logika badań antropologicznych. Nie ma ona charakteru formalnego; jest procesualna, unika „ustalonych kryteriów”, wykorzystuje „zmiennosć standardów i form”, pozwala na „inne sposoby wierności [rzeczywistości – A.Z.] i inne postaci prawdy” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 100).

Współczesność z kolei ma odnieść badacza do bliskiej przyszłości, czyniąc z tego, co obecne rodzaj horyzontu, który bezustannie zamyka się za nim, jednocześnie umożliwiając dostrzeżenie tego, co w kategoriach pojęciowych uchwyci przed sobą. W tym sensie antropolog musi sprostać tytułowemu wymogom dnia, czyli słuchać swego demona, który nad nim panuje. Jednakże nie ma już mowy o figurze Webera, ale parze: ducha opiekuńczego (ang. *daemon*) i złego ducha (ang. *demon*). Oba duchy pozostają w zwarciu, stawiając badacza przed bezustannym wyzwaniem opierania się drugiemu dzięki odwoływaniu się do pierwszego, gdzie na plan pierwszy wysuwa się zajęcie postawy, aspekt działania, na przykład oparcie się byciu zbyt otwartym w terenie albo zastąpienie samotnej pracy współpracą. Czy to pozwala jednocześnie na przejście od tego co, aktualne, do tego, co współczesne? Rabinow i Stavrianakis piszą, że to ostatnie ma być dostępne dzięki formom narracyjnym, takim jak komedia, tragedia czy patos, i polegać na pojęciowym przekształcaniu dotychczasowych konfiguracji niezgodności, tak aby w bliskiej przyszłości przedstawiać nowe (złożone) przedmioty. Celem ma być w tym kontekście nie dokonanie Deweyowskiej rekonstrukcji, ale wypracowanie innej postaci prawdy (co postulował wcześniej Foucault).

Problem polega tym, że amerykańscy antropologowie przyznają, że nie są jeszcze gotowi, aby taką postać przedstawić. Jednakże wskazują pewien kierunek, który uznają za obiecujący. Odwołując się do figury nastroju zauważają, że przybiera on różne formy, czyli pozwala na patrzenie na przedmiot dociekań z różnych punktów widzenia, z czego mają zdawać sprawę wspomniane środki narracyjne. Na pytanie, co stanowi ów przedmiot dla antropologa, odpowiedź brzmi, że jest nim to, co faktyczne. Czy można by zaś od tego czegoś uciec, na co wskazywałyby opisywane wyżej doświadczenia amerykańskich badaczy terenowych bądź tych, którzy pełnili rolę pomocniczą w wielkich projektach badawczych? Bynajmniej. Rabinow i Stavrianakis nawołują: „Nie masz prawa gardzić tym, co faktyczne” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 107), a nawołanie owo jest echem słów Foucaulta piszącego o tym, co obecne. Dzięki temu ruchowi nie tyle pozbywają się wspomnianego elementu, ile pozwalają na zajęcie wobec niego odmiennej niż dotąd postawy (etosu), która bliska jest wspomnianemu nastrojowi. W ten sposób to, co faktyczne jest problematyzowane na nowo, ten zaś akt umożliwia otwarcie bliskiej przyszłości. Antropologia współczesności polega zatem na ustalaniu relacji między tym, co faktyczne, a zajętą wobec niego postawą, gdzie postawa ta z kolei zakłada ścieranie się dwóch wspomnianych duchów. W pewnym sensie zatem okazuje się, że amerykańskim badaczom udało się przedstawić możliwość wypracowywania różnych postaci prawdy. Tym samym pokazali, w jaki sposób antropolog jako badacz potrafi wykroczyć twórczo poza ograniczające ramy nauki czy technologii.

Obraz kreślony przez Rabinowa i Stavrianakisa jest przynajmniej dwuwymiarowy. Z jednej strony postulują oni etyczny wymiar perspektywy badawczej i, szerzej, obywatelskiej. Są świadomi nie tylko szans, ale i zagrożeń wynikających

z rozwoju nowych nauk (biologii syntetycznej czy nanotechnologii), szczególnie kiedy rozważana jest manipulacja tych nauk światem nas otaczającym, jak i nami samymi. W tym sensie pytanie o *anthroposa* nie może ograniczać się do rozważania relacji między *logosem* a *biosem*; musi też odnosić się do związku między *logosem* a *etosem*. Ów ostatni związek jest o tyle istotny, że nie lekceważy roli postaw propozycjonalnych oraz będących ich odniesieniami wartości, co sprawia, że rozważając naukę antropologowie współczesności w zgrabny sposób łączą tradycję amerykańskiego (neo)pragmatyzmu i europejskiego (kontynentalnego) antynaturalizmu. Z drugiej strony, na uwagę zasługuje specyficznie nie-metodyczne podejście do problemu badawczego. Odwoływanie się do logiki rozumianej jako proces bezustannego odnawiania, przekształcania i zakreślenia pola analizy sprawia, że badacz widziany jest jako elastyczny podmiot, który kontrolując swoją narrację ma potencję jej przepracowywania. Zwracam tu szczególną uwagę na ciąg „to, co obecne – to, co faktyczne – to, co współczesne”, jak i mającą postępujący charakter refleksyjny obserwację uczestniczącą. W tym sensie ciekawe jest przywoływanie myślowej tradycji Heraklitejskiej (w szerokim tego słowa znaczeniu) przy jednoczesnym trwaniu przy antropologicznym nastawieniu wobec pola badań, wraz z nieusuwalną i mającą charakter realny relacją „swój – obcy”.

Kończąc stwierdzę, że współczesność ma różne oblicza nie tylko ze względu na wielorakie jej ujęcia, ale też drogi prowadzące do nadawania coraz to nowej postaci prawdy tego, co współczesne, przez Rabinowa i jego współpracowników. Polem, na którym rozwija się każda z tych dróg jest nie tyle nauka, etyka czy *anthropos*, ile szereg relacji łączących te elementy, gdzie relacje owe ulegają bezustannej fluktuacji w ciągu następujących po sobie układów czasoprzestrzennych. Nie redukując analizy owych dróg do postulowanej przez Rabinowa i Stavrianakisa logiki o charakterze fenomenologicznym i nie-metodycznym (choć nie lekceważąc jej) i pamiętając o swych wcześniejszych uwagach krytycznych, szczególnie w odniesieniu do problemu hybrydy (Zaporowski 2013a) i kultury (Zaporowski 2013b), uważam, że splatanie czy zderzanie ze sobą różnych postaw w trakcie dociekań ma znaczenie fundamentalne. Jednocześnie, jak postuluję, postawa „za” i „przeciw” badacza reprezentują nie, odpowiednio, ducha opiekuńczego i złego ducha, ale dwie z wielu postaw, dzięki którym problematyzowanemu zagadnieniu nadawane są coraz to inne, ale zawsze możliwie spójne oblicza.

LITERATURA

Agamben G.

2010

Czym jest współczesność?, w: G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: W.A.B., s. 15-25.

Rabinow P.

2007 *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

2011 *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Rabinow P., Stavrianakis A.

2013 *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Zaporowski A.

2010 *Kultura – ruchomy cel*, „Lud” 94, s. 367-375.

2013a *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*, „Studia Kulturoznawcze” 1 (3), s. 125-143.

2013b *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*, „Lud” 97, s. 175-194.

IV. KOMUNIKATY

ANNA SZYFER

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

WSPÓŁCZESNE ELEMENTARZE GWARY/JĘZYKA REGIONALNEGO

W ciągu ostatniego dziesięciolecia można zaobserwować ważne zjawisko kulturowe – jakby wtórne zainteresowanie gwara, uważaną często za język regionalny. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w druku elementarzy gwara, słowników i tekstów gwarowych. Ich odbiorcami – w założeniu inicjatorów – mają być dzieci szkolne, ale też dorośli. Zjawisko to mieści się w obszarze ochrony dziedzictwa kulturowego (np. ścieżki edukacji regionalnej w szkołach). Jego nasilenie w ostatnich latach (elementarze) budzi nie tylko zainteresowanie, ale i głęboką refleksję. Jest to bowiem z pewnością reakcja na ogarniającą większość dziedzin życia globalizację. W czasie późnej nowoczesności, według określenia Zygmunta Baumana, wydaje się ona trendem naczelnym. A jednak... Jak określić realizowane coraz częściej kulturowe działania oddolne czy różne inicjatywy społeczne na rzecz swego miejsca zamieszkania, swojej społeczności, lokalności lub regionu? Jak przysłowiowe „grzyby po deszczu” w końcu lat 90. XX wieku zaczęły powstawać stowarzyszenia „miłośników miejscowości” i „rodzimych tradycji”. Ich program zawierał działania „dla siebie”. Tak też scharakteryzował to zjawisko wcześniej Stanisław Ossowski (1967: 201-227) – jako potrzebę „małej ojczyzny”.

Niegdyś język (gwara) był jednym z determinantów, ale bardzo istotnym, wyodrębnienia terenu czy regionu. Dzisiaj – pomijając grupy starające się o poli-

tyczną bądź gospodarczą autonomię (Ślązacy, Łemkowie) – wyróżnienie języka ma na celu promocję regionu i mieści się w programach ruchów regionalistycznych. Warto więc przyjrzeć się bliżej temu zjawisku, jakim są elementarze gwary. Z pewnością wpisuje się ono w nurt poszukiwania tożsamości lokalnej jako ważnej współcześnie wartości (Paleczny 2012).

Spróbuję pokazać problem na przykładzie zgromadzonych przeze mnie elementarzy (jest ich z pewnością więcej). Biorąc pod uwagę ich pochodzenie, inicjatorów-autorów oraz przyświecające im cele, można wyodrębnić cztery typy:

- elementarze z obszarów, których mieszkańcy podkreślają swoją odrębność etniczną (lub narodową). Ich dążenie ku autonomiczności ma być wspierane odrębnością mowy/języka. Jego kultywowanie i nauczanie wzmacnia wydawanie elementarzy, słowników i zbiorów tekstów (Ślązacy, Łemkowie);

- elementarze z terenów, których ludność podkreśla swoją odrębność poprzez status mowy jako języka regionalnego, ale uważa się za Polaków; swoją odrębność łączy z tożsamością regionalną (Kaszubi);

- elementarze z obszarów będących historycznymi i etnograficznymi regionami, których mieszkańcy podkreślają swoją kulturową odrębność w celu promocji regionu (Kociewie, Kurpie);

- elementarze z terenów, które nie są już regionami, o ludności wymieszanej, zlokalizowanych na ziemiach zachodnich i północnych Polski. Tu druk elementarza jednej z grup ma podkreślać jej historyczne znaczenie i podtrzymywać pamięć jej dziedzictwa kulturowego (Warmiacy).

W charakterystyce regionów, których mieszkańcy angażują się w publikację elementarzy ważne są takie elementy, jak ich historia, cechy kulturowe, długość trwania osadnictwa, działające instytucje oraz organizacje kulturalne i społeczne, dążność do wyróżnienia i podkreślania własnej odrębności. Ważny jest też stan obecny: żywotność gwary/języka oraz jego sytuacja formalna (nauczanie w szkołach).

Analizy elementarzy dokonuję według wydzielonych powyżej grup. Pokazuję je na tle regionów, charakteryzując inicjatorów, organizatorów i autorów omawianych przedsięwzięć.

Ślązacy

Śląsk jest geograficznie i historycznie pojęciem szerokim – można bowiem mówić o Śląsku Dolnym i Górnym, Opolskim i Cieszyńskim. Dyskusja narastająca od trzech dekad prowadzi do pytania, czy język, którym mówią na Górnym Śląsku i Opolszczyźnie jest językiem etnicznym czy gwara i wiąże się z procesami umacniania tożsamości i dążeniem do autonomii. Nie odnosi się to do Śląska Cieszyńskiego, gdzie miejscowa gwara (a raczej już jej elementy) traktowana jest jako gwara języka polskiego.

Głównymi organizatorami i inicjatorami działań na rzecz „języka śląskiego” jest Towarzystwo Piastowania Śląskiej Mowy „Daga” oraz Towarzystwo Kulturywania i Promowania Śląskiej Mowy. Wysuwają one żądanie, „aby o śląskiej mowie pisać i gadać wyłącznie po *noszymu*”. Wygłoszono serię odczytów „O Śląsku po śląsku, *lekcje słonski godki*”. Podejmowano w nich problemy: relacji między gwara a językiem, sposobu zapisu tekstów gwarowych, potrzeby dwujęzycznych nazw miejscowości i ulic. Przyjęto też, że drogą do utrwalania znajomości języka jest jego nauka w szkole. I odpowiednie podręczniki, w tym elementarze.

Elementarz śląski (Szołtysek 2001) został wydany w Rybniku. Jego autor jest nauczycielem i redaktorem „Gazety Rybnickiej”, regionalistą. Elementarz ma służyć dzieciom szkolnym, ale także dorosłym; autor przekazuje w 46 lekcjach różnorodne treści kulturowe. We wstępie omówiono krótko potrzebę takiej nauki, natomiast podstawowy tekst zaczyna dowcipny wierszyk o abecadle. Poszczególne litery „reprezentowane” są przez teksty w podziale na pory roku oraz cykle nauki szkolnej i ilustrowane materiałami gwarowymi: informacjami z historii Śląska i wybranych miejscowości, życiorysami wybitnych Ślązaków i żywotami świętych, bajkami, opisami obrzędów, piosenkami i przysłowiami. Wreszcie, co ważne, na końcu owych reprezentacji każdej litery zamieszczony jest słowniczek. Wiele barwnych ilustracji, jak i bardzo ładna okładka zachęcają czytelników do korzystania z książki. Elementarz ten jest swego rodzaju kompendium wiedzy o Śląsku, rodzi się jednak pytanie, czy nie jest on zbyt „poważny” dla dzieci.

Drugim elementarzem jest *Gõrnoślõnski słabikõrz* (Tambor, red., 2010), przeznaczony dla dzieci z klas I-III, oparty na inscenizowanych rozmowach dzieci i odpowiednim zestawie słów gwarowych. Zawiera również, zgodnie z następstwem roku szkolnego, informacje o tradycjach śląskich, kulinariach, teksty bajek i piosenek. Na łamach prasy i Internetu zarzucono jednak redaktorce, że nie pochodzi ze Śląska i elementarz zawiera zbyt wiele słów z poprawnej polszczyzny.

Łemkowie

Badania Łemków, prowadzone od lat 30. XX wieku (R. Reinfuss), skupiały się na problematyce pochodzenia grupy, jej historii i kultury. Szczególnie dużo kontrowersji budziło pochodzenie Łemków, a poszczególne teorie wskazywały na różne drogi ich wędrówki. Bezsporna jest natomiast sprawa odrębności języka łemkowskiego (choć niektóre teorie zbliżają go bądź do języka ukraińskiego bądź polskiego, co ma odzwierciedlenie w używanym alfabecie).

Dążenie Łemków do uzyskania statusu narodu i traktowania ich mowy jako języka narodowego znalazło odbicie w potrzebie szkolnictwa w języku łemkowskim. Już w latach 30. XX wieku podejmowano takie próby i w 1933 roku wprowadzono do programów szkolnych elementarz przygotowany przez Metodego

Trochanowskiego, oparty o układ elementarza polskiego (Trochanowski 1933). Wprowadzenie języka łemkowskiego nie powiodło się i już kilka lat później (1937/1938) został on usunięty z programów szkolnych. Towarzyszyła temu dyskusja dotycząca jego statusu i przeważające przekonanie, że jest to gwara. Myłono przy tym pojęcia „grupy etnograficznej”, „etnicznej” i „narodowej”.

Dyskusja ta przeniosła się na lata po II wojnie światowej i po zmianach ustrojowych w 1989 roku zaowocowała uznaniem odrębności etnicznej Łemków. Uregulowała to ustawa sejmowa z 6 stycznia 2005 roku (*Ustawa o mniejszościach...* 2005). Realizację nauczania w języku łemkowskim utrudniała sprawa alfabetu. Część więc elementarzy, tekstów i słowników wydawanych na Ukrainie ukazywała się cyrylicą, a część posługiwała się alfabetem polskim. Obie organizacje społeczne zrzeszające Łemków – Stowarzyszenie Łemków (założone w 1989 r.) oraz Zjednoczenie Łemków uczestniczą w działaniach na rzecz nauczania swojego języka.

Powstała cała seria podręczników (od r. 2002) obejmujących poziomy od szkoły podstawowej przez gimnazjum, liceum, a także szkoły zawodowe. Ich autorką jest Mirosława Chomiak, często ze współautorami¹. Ciekawostką jest podręcznik oparty o pracę z komputerem skierowany do samouków (M. Chomiak z B. Matelą) oraz słowniki polsko-łemkowsko-angielskie.

Kaszubi

Kaszubi są przykładem zbiorowości wyróżniającej się językiem i kulturą, podkreślającej (w większości) równocześnie narodowość polską. Wspomniana ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 2005 roku uznała kaszubski za język regionalny (jedyne o takim statusie w Polsce). Podobnie jak w przypadku języków uznanych mniejszości narodowych i etnicznych, ustawa dała Kaszubom prawo do używania kaszubskiego jako oficjalnego języka pomocniczego w gminach, w których liczba mieszkańców należących do mniejszości jest nie mniejsza niż 20% ogólnej liczby ludności, a także stosowania dodatkowych, tradycyjnych nazw miejscowości, obiektów fizjograficznych i ulic w języku mniejszości. W oparciu o rezultaty spisu powszechnego z 2002 roku, z tego uprawnienia skorzystało 10 gmin kaszubskich. Ustawa daje także prawo do nauki języka mniejszości i nauczania w języku mniejszości. Wcześniejsze starania pozwoliły wprowadzić język kaszubski do pierwszej takiej szkoły we wsi Głodnica w roku 1991. W miejscowości Brusy odbyła się pierwsza matura w tym języku. W wielu szkołach powstały też klasy językowe z poszerzonym programem „kulturowym”.

¹ *Język łemkowski*, <http://beskid-niski.pl/forum/viewtopic.php?t=1220> (15.12.2013).

Problem języka Kaszubów podejmowali wielokrotnie regionaliści. Budzący się oddolny ruch regionalistyczny upomniał się o status języka już w XIX wieku. Pierwszym był Florian Cejnowa (1817-1881) – działacz społeczny, badacz języka i folkloru kaszubskiego, następnym Hieronim Derdowski (1852-1902), poeta kaszubski, autor znanej poetyckiej deklaracji: *Nie ma Kaszub bez Polonii, a bez Kaszub Polski*. Ich śladem poszli piszący „po kaszubsku” poeci i pisarze (Obracht-Prondzyński 2002), Kaszubszczyzną zajęli się też naukowcy. Kazimierz Nitsch, omawiając gwary, uwzględnił język kaszubski, choć nie ustalił jeszcze jego statusu. Zdzisław Stieber, redagując wielotomowy *Atlas językowy Kaszubszczyzny*, pokazał jego zróżnicowanie (Stieber, red., 1964-1978).

Walkę o status języka podejmuje współcześnie Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie założone w 1956 roku (Obracht-Prondzyński 2006). Ważnym elementem działania były dyskusje i polemiki w trakcie odbywających się systematycznie od 1999 roku Zjazdów Kaszubów. W ich efekcie powstawały programy edukacji regionalnej, językowej i kulturowej. Zrzeszenie przygotowywało też konkursy ortografii kaszubskiej (dyktanda od 2002 r.), liczne konkursy recytatorskie poezji i prozy kaszubskiej „*Rodnô mòwo*”. Wiązało się to także z ustalaniem pisowni (1996 r.).

Podstawowym problemem w realizacji nauczania języka kaszubskiego był brak podręczników i wykwalifikowanych nauczycieli. Tu pomocny okazał się Uniwersytet Gdański, wprowadzając lektoraty i kursy podyplomowe języka kaszubskiego. Była też próba (rok 2013/2014) uruchomienia kierunku etnofilologia kaszubska na poziomie licencjatu. Nie udało się to z powodu zbyt małej liczby kandydatów, a szkoda, bo w programie było nie tylko przygotowanie językowe, ale również szeroki zakres wiedzy o regionie.

Jednym z podręczników do nauki języka kaszubskiego jest *Twój pierwszy słowôrz* (Kwiatkòwskô, Bòbrowsczi 2003)². Jego inicjatorem było Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, współfinansowane przez Fundację Współpracy Polsko-Niemieckiej. Pozycja jest wydana bardzo atrakcyjnie, wielobarwnie. Wewnętrzna strona okładki to obrazki przedmiotów z ich nazwami kaszubskimi. Strona tylna zawiera takie same obrazki z nazwami w języku polskim. Na początku zamieszczone są instrukcje użytkownika oraz alfabet kaszubski wraz z wymową. Tekst podstawowy stanowią ułożone alfabetycznie nazwy rzeczy i czynności, najczęściej z dającymi kontekst ich użycia zdaniami i ilustracjami. Często też wzbogacone są przysłowiem lub wierszem. Układ alfabetyczny kończy opowiadanie w dwóch wersjach językowych. Na zakończenie podana jest bogata bibliografia oraz alfabetyczny wykaz polskich odpowiedników słów kaszubskich.

² Wydano także elementarz kaszubski (Bòbrowsczi, Kwiatkòwskô 2000).

Kurpie

Ukazał się niedawno *Elementarz Kurpósosky* (Łukaszewski 2010). Pojęcie gwara kurpiowska budzi jednak podstawowe zastrzeżenie swym niedoprecyzowaniem. W rozumieniu regionu etnograficznego, ale też zróżnicowania gwarowego możemy mówić o co najmniej dwu obszarach: Zielonej Puszczy Kurpiowskiej i Białej Puszczy Kurpiowskiej. Powołanie się autora elementarza na pracę językoznawcy Jerzego Rubacha (2009) oraz Muzeum Kultury Kurpiowskiej w Ostrołęce i Związek Kurpiów wskazuje na obszar Puszczy Zielonej (również siedziba wydawcy mieści się na tym terenie). Szkoda, że nie zostało to doprecyzowane. W elementarzu zastosowano zapis fonetyczny (uproszczony). Jego autor jest regionalistą, kieruje Gminnym Zespołem Kultury i Sportu w Jednorozcu. Elementarz składa się z dwu części: tekstu w układzie alfabetycznym, wzorowanego na elementarzu Mariana Falskiego, i zbioru wierszy znanych poetów „przetłumaczonych” na gwara. Zawiera też wiele ilustracji. Na uwagę zasługuje wprowadzenie do wielu tekstów współczesnego słownictwa. Wydaje się jednak, że zastosowanie znaków diakrytycznych w zapisie gwarowym tego elementarza może utrudnić odbiór, a nawet zniechęcić adresata elementarza – dzieci.

Elementarz ten należy do grupy opracowań regionalnych, podkreślających specyfikę językową regionu.

Kociewiacy

Elementarz gwary kociewskiej (Möller, Oller, red., 2008) reprezentuje historyczny region etniczno-kulturowy Kociewia. Jest on położony we wschodniej części Borów Tucholskich, ze stolicą w Starogardzie Gdańskim. Teren definiowany jest według kryteriów etnograficznych i językowych. Ludność dzieli się jednak na grupy według fal osadniczych: Borowiaków i Kociewiaków, co ma odbicie w obrazie gwar, obecnie już wymieszanych z sąsiednimi gwarami kaszubskimi. Jeśli dodamy współczesne słownictwo, daje to obraz bardzo zunifikowany; tym bardziej cenny jest trud zachowania ocalałej w pamięci gwary.

Rolniczo-leśny region Kociewia charakteryzuje się obecnie dużą aktywnością kulturalną i wyraźnym patriotyzmem mieszkańców tej „małej ojczyzny”. Ma swój herb i hymn zapisany przez Kaszubę – księdza Bernarda Sychtę, językoznawcę i regionalistę. Od połowy lat 90. XX wieku, co pięć lat, odbywają się Kongresy Kociewskie poświęcone sprawom regionu.

Elementarz wydano dzięki Kociewskiemu Stowarzyszeniu Edukacji i Kultury „Ognisko”, dofinansowało go Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Udział w jego przygotowaniu brali nauczyciele, regionaliści i uczniowie szkół z całego terenu (zbieranie materiałów). Jest wydany w formie bardzo atrakcyjnej,

z bogatymi, barwnymi ilustracjami. Dołączona jest również płyta CD z tekstami gwarowymi i piosenkami w wykonaniu Kapeli Kociewskiej ze Starogardu. Nagrana, a więc „słyszana” gwara jest bardzo dobrą formą jej przekazu i ułatwia przyswajanie.

Elementarz jest ułożony według pór roku, ale również różnych aspektów codziennego życia. Są tu więc zestawy słownictwa z życia codziennego, zajęć i prac domowych, szkoły, zwyczajów i obrzędów. Każdy dział kończy słowniczek gwarowy. Stanowi to łącznie dość spory zasób leksykograficzny gwary, czy może gwar kociewskich. Obok ilustracji do poszczególnych słów i pojęć, jest też sporo większych tekstów gwarowych, a na końcu zamieszczono hymn kociewski (też na płycie) i wiersz patriotyczny *Jestem Kociewiakiem*. Można jedynie żałować, że zabrakło w tym elementarzu wstępu mówiącego o samym regionie, jak i o pracy nad tekstem elementarza i zbieraniem materiału gwarowego w terenie.

Mieszkańcy ziemi ryjewskiej

Knafle, szneki, topki..., czyli mały słownik ziemi ryjewskiej (Koguciuk, red., 2011), choć zawiera zasób słów „gwarowych”, nie jest elementarzem *sensu stricto*. Wydaje mi się jednak, że powinien znaleźć się w tym opracowaniu ze względu na inicjatywę i cel mieszkańców chcących popularyzować własny obszar zamieszkania. Bo gmina Ryjewo nie jest regionem w rozumieniu historycznym i etnograficznym. Nie można też tak powiedzieć o obecnym terenie historycznego Powiśla, na którym się znajduje. A czy można mówić o ich „długim trwaniu”? Najlepiej odpowiada na to demografia, historyczny i obecny skład ludnościowy tego terenu.

Gmina Ryjewo leży w powiecie kwidzińskim województwa pomorskiego, jest więc to typowy teren pogranicza językowego i kulturowego, po II wojnie światowej lokowany na ziemiach zachodnich i północnych Polski.

Najstarsze wzmianki o Ryjewie sięgają XIV wieku, kiedy to wymieniono je jako folwark krzyżacki. Ale rzeczywista historia zaczyna się od osadzenia tam w roku 1742 menonitów. W archiwum w Malborku znajduje się wiele materiałów historycznych i szczegółowe kalendaria informujące o ciekawych wydarzeniach (np. budowie kościołów katolickiego i protestanckiego). Są też informacje, że jest to wieś typowo rolnicza, sytuowana jako ulicówka, od XIX wieku z koloniami.

Obecnie wieś (siedziba gminy) wykazuje się dużą aktywnością, jak choćby inicjatywa przygotowania prezentowanego słownika, opracowanego siłami nauczycieli i uczniów miejscowej szkoły, Gminnego Ośrodka Kultury oraz Pracowni Regionalnej przy Kwidzińskim Centrum Kultury i Aktywności Lokalnej „Zaułek Benowo”. Projekt słownika był współfinansowany przez Fundację Wspomaganie Wsi i Gminy Ryjewo.

Dla scharakteryzowania słownika ważne jest pokazanie sytuacji demograficznej według regionów pochodzenia ludności. Podobnie jak na innych terenach

ziem zachodnich i północnych po roku 1945 i wysiedleniu Niemców, do grupy ludności rodzimej dołączyli nowi osadnicy: repatrianci z terenów wschodnich i osadnicy z centralnej Polski. Zachowana w archiwum, bardzo ciekawa informacja podaje, że w latach 1945-1950 w samym Ryjewie największą grupę stanowili osadnicy, liczną grupę autochtoni i najmniejszą repatrianci (tu z Wileńszczyzny). Ta „mieszanka” przetrwała do czasów obecnych, jak i przyniesione przez nich elementy tradycyjnej kultury i gwary.

Znalazło to odzwierciedlenie w prezentowanym słowniku, poczynając od tytułu zaczynającego się od trzech nazw o różnym regionalnym pochodzeniu. Jak pisze we wstępie koordynatorka projektu, Agnieszka Koguciuk, „ideą było stworzenie więzi między dziećmi a najstarszymi mieszkańcami, poszukiwanie tożsamości i ocalenie od zapomnienia zastanego i przyniesionego dziedzictwa i gwary”. Rzeczywiście, w słowniku jest spory zasób (kilkaset) słów gwarowych ułożonych alfabetycznie i dotyczących różnych dziedzin życia. Szkoda jednak, że nie opatrzone ich informacją o ich proveniencji – z której gwary, której grupy pochodzą! Czy można przyjąć, że są one w użyciu wszystkich mieszkańców? O tym jest tylko wzmianka w przedmowie (J. Liguz) i nocie od wydawcy (A. Biskupska).

Warmiacy

Celem *Elementarza gwary warmińskiej* (Lewandowska, Cyfus 2012) ma być, jak i pozostałych, ocalenie od zapomnienia istotnego elementu dziedzictwa, jaki stanowi mowa. Jest on jednak swoistym fenomenem, bowiem jego autorami są wspólnie: naukowiec i rodowity Warmiak.

Edward Cyfus, urodzony na południowej Warmii, jest właściwie trójjęzyczny. Mówi po polsku, po niemiecku i bardzo dobrze gwarą warmińską, określając ją jako „język domowy”. Ma do niej ogromny sentyment, a w celu jej ocalenia publikuje i wygłasza w Radiu Olsztyńskim gawędy obyczajowe w gwarze. Wydał też trzy tomy pamiętników i bardzo osobistą, lecz o charakterze monografii, książkę *Moja Warmia* (Cyfus 2012). Cyfus wyjechał w latach 80. ubiegłego wieku do Niemiec, ale po jedenastu latach wrócił na stałe na Warmię. Sam siebie określa jako regionalistę, gawędziarza, pisarza i działacza kulturalnego. Wszystkie jego działania, jak twierdzi, mają na celu „ocalenie pamięci jego małej ojczyzny”³.

Współautorka, Izabela Lewandowska, pracuje na Uniwersytecie Warmii i Mazur. Jej wkład to tekst wprowadzający o gwarze warmińskiej i jej badaniach oraz instrukcje metodyczne o formach pracy z elementarzem. Jest autorką szeregu prac z historii i kultury regionu. Wydawcą elementarza, co też ciekawe, jest Lokalna Grupa Działania Stowarzyszenie „Południowa Warmia” współfinansowana

³ Wywiad autorki z 2013 r.

przez Program Rozwoju Obszarów Wiejskich. To społeczne stowarzyszenie ma w swoim programie również „ocalenie” gwary. Należy do niego pięć gmin warmińskich (Stawiguda, Purda, Barczewo, Biskupiec, Kolno) i dwie gminy mazurskie (Olsztynek i Sorkwity).

O Warmii, szczególnie południowej, trzeba mówić jako o specyficznym regionie. Obecnie, choć ma swą specyfikę, jest właściwie neoregiem, podobnie jak wiele „regionów” na ziemiach zachodnich i północnych Polski. Spowodowała to sytuacja demograficzna – napływ ludności z różnych regionów, ze swoim „bagażem kulturowym” – kulturą i gwarą. W efekcie zderzenia i wymieszania wytworzyli swoisty konglomerat. Działania autorów elementarza dążą do ocalenia gwary jednej z obecnych grup zamieszkujących obszar Warmii. Grupy bardzo ważnej, bo rdzennej ludności – Warmiaków.

Teren południowej Warmii, do którego odnosi się elementarz, był zamieszkały (w czasach biskupstwa warmińskiego – 1466-1772) w ogromnej większości przez dosiedloną do Prusów ludność polską mówiącą gwarą mazowiecką i chełmińsko-dobrzyńską. Wymieszały się tu jednak elementy języka Prusów, polskiego i (w niewielkim stopniu) niemieckiego. Przewaga ludności polskiej spowodowała, że również Niemcy używali od XIX wieku określenia „polska Warmia” (Jasiński 1993).

Od XIX wieku pojawiały się opracowania kultury i gwary, także autorstwa rodzimych Warmiaków, na przykład księdza Walentego Barczewskiego, Augustyna Steffena i Wiktora Steffena (1984). Po II wojnie światowej prace nad gwarą prowadził Witold Doroszewski oraz jego uczniowie. Materiał folklorystyczny jest gromadzony przez Instytut Sztuki PAN. Na Warmii materiały zbierali w terenie między innymi Warmiacy: Alojzy Śliwa, Michał Lengowski – poeci ludowi. Wiele cennych nagrań znalazło się w Archiwum Radia Olsztyn. Warto przypomnieć o gawędziarzach warmińskich piszących uproszczoną gwarą, a także o przedwojennych felietonach Seweryna Pieniężnego i powojennych Śliwy w „Gazecie Olsztyńskiej”. Wydają się one wzorem dla pisarstwa Cyfusa.

Charakteryzując sam elementarz należy podkreślić bardzo staranną formę edytorską. Książka, poza bogatymi ilustracjami, zawiera również płytę CD z nagraniami tekstów gwarowych. Obejmuje słownictwo z zakresu kultury materialnej i częściowo społecznej (dom, zagroda, rodzina). Dalsze zapowiadane tomy mają prezentować obrzędy i folklor. W części wstępnej znajdują się informacje o gwarze warmińskiej i jej dotychczasowych popularyzatorach (Lewandowska), o specyficie wymowy i zapisu gwary (Cyfus). Metodykę pracy z elementarzem opracowali oboje autorzy. Sam układ elementarza jest tematyczny, przy czym każdy temat zawiera całe zdania z użyciem danego słowa i słowniczek. Pomoc stanowią ćwiczenia po każdej grupie tematycznej, utrwalające materiał w postaci krzyżówek, układania zdań z rozsypanych słów lub opisu w gwarze wybranych rysunków. Na końcu elementarza zamieszczony jest dodatkowy słowniczek i bibliografia.

* * *

Podsumowując przegląd dostępnych mi elementarzy i pełniących taką funkcję słowników języka „miejscowego”, chcę podkreślić raz jeszcze wagę tego zjawiska. Inicjatorzy ich pojawienia się, zbiorowi bądź indywidualni, mieli na celu ocalenie pamięci gwary. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest to odpowiedź na potrzebę zachowania tożsamości regionalnej, dążność do zakorzenienia w „małej ojczyźnie” społeczności lokalnych, bądź także aspiracje narodowe i autonomiczne.

Do grup dążących do uzyskania statusu swojej mowy jako języka odrębnego należą Ślązacy i Łemkowie. Ich działania wyrażają się w postulatach wprowadzenia własnego języka do szkolnictwa i życia codziennego. Koniecznością staje się więc przygotowanie podręczników-elementarzy. Zarówno Stowarzyszenie Łemków czy Zrzeszenie Łemków, jak i Towarzystwo Kulturywowania i Promowania Śląskiej Mowy mają to w swoich zadaniach statutowych.

Natomiast w wypadku Kaszubów starania o uznanie ich mowy za „język regionalny” nie wiązały się z postulatami odrębności narodowej i autonomii. Owe starania o status języka realizuje program Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego.

Zupełnie inny poziom działań mających chronić od zapomnienia rodzimą gwara i kulturę reprezentuje aktywność mieszkańców Kurpi (Puszczy Zielonej) i Kociewia. Tu celem jest propagowanie własnego regionu o wyraźnej odrębności i głębi historycznej. Szczególnie wyróżnia się w działaniach rewitalistycznych Kociewie. Różnorodne działania społeczne i kulturalne „dla siebie” organizuje Kociewskie Stowarzyszenia Edukacji i Kultury „Ognisko”. Do nich należy przygotowanie elementarza gwary kociewskiej przez szeroki zespół działaczy kultury, nauczycieli i uczniów.

Elementarz „warmiński” i „ryjewski” (Powiśle) stanowią interesujący przykład potrzeby ocalenia mowy (gwary) grup zasiedlających neoregiony na ziemiach zachodnich i północnych Polski. Przy tym, w wypadku elementarza z Ryjewa dokumentowany jest „zlepek” wyrażeń gwarowych kilku grup tam zamieszkujących, gdyż jest to, tak jak Warmia, teren, gdzie do ludności miejscowej dosiedlono osadników pochodzących z różnych regionów.

Można się zastanowić, jaki ma sens pokazywanie i uczenie stanu obecnego, a więc relikтового gwar, tym bardziej, że faktem jest – może poza gwarą warmińską, że są one już wymieszane, z silnym wpływem gwar z innych regionów, jak i słownictwa współczesnego. I jak to się ma do propagowania własnego regionu, skoro gwara jest przecież ginącą formą komunikacji międzyludzkiej? Obecnie, jak można sądzić, jest to odpowiedź na procesy globalizacyjne, prowadząca do różnych form glokalizacji. Co dalej? Niech odpowie czas przyszły.

LITERATURA

- Bòbrowsci W., Kwiatkòwskô K.
2000 *Kaszëbsczë abecadlo. Twój pierszi elemeńtôrz*, Gdańsk: Dar Gdańska.
- Cyfus E.
2012 *Moja Warmia*, Dąbrówno: Retman 2012.
- Jasiński, J.
1992 *O nazwie „Polska Warmia”*, w: Z. Nowak (red.), *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII-XVII wieku. Ofiarowane Marianowi Biskupowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Toruń: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego, s. 131-138.
- Koguciuk A. (red.)
2011 *Knafle, szneki, topki..., czyli mały słownik ziemi ryjewskiej*, Ryjewo: Gminna Biblioteka Publiczna.
- Kwiatkòwskô K., Bòbrowsci W.
2003 *Twój pierszi słowôrz. Słowôrz kaszëbskò-pòlszczi*, Gdańsk: Dar Gdańska.
- Lewandowska I., Cyfus E.
2012 *Elementarz gwary warmińskiej. Rodzina, dom i zagroda*, Barczewo: Lokalna Grupa Stowarzyszenie „Południowa Warmia”.
- Łukaszewski W.
2010 *Elementãrz Kurpôsosky. Łucta së kurpôsokëj mowy*, Jednorozec: Gminny Zespół Kultury i Sportu.
- Möller M., Oller G. (red.)
2008 *Elementarz gwary kociewskiej. Gadómy po naszamó*, Starogard Gdański: Kociewskie Stowarzyszenie Edukacji i Kultury „Ognisko”.
- Obracht-Prondzyński C.
2002 *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Gdańsk: Instytut Kaszubski, Uniwersytet Gdański.
2006 *Zjednoczeni w idei. Pięćdziesiąt lat działalności Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego (1956-2006)*, Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.
- Ossowski S.
1967 *Z zagadnień psychologii społecznej, Dzieła*, t. 3, Warszawa: PWN, s. 201-227.
- Palczny T.
2012 *Spoleczności lokalne w obronie swojej tożsamości kulturowej*, w: R. Hołda, T. Palczny (red.), *Ciekawość świata, ludzi i kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 103-120.
- Rubach J.
2009 *Zasady pisowni kurpiowskiego dialektu literackiego*, Ostrołęka: Muzeum Kultury Kurpiowskiej, Związek Kurpiów.
- Steffen W.
1984 *Słownik warmiński*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Stieber Z. (red.)
1964-1978 *Atlas językowy Kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich*, z. 1-15, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Szołtysek M.

2001 *Elementarz śląski*, Rybnik: Wydawnictwo „Śląskie ABC”.

Ustawa o mniejszościach...

2005 *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, Dz.U.2005, nr 17, poz.141, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20050170141>.

Tambor J. (red.)

2010 *Gōrnoślōnski ślabikōrz*, Chorzów: Pro Loquela Silesiana Towarzystwo Kulturywania i Promowania Śląskiej Mowy.

Trochanowski M.

1933 *Elementarz łemkowski*, Krynica.

Źródła internetowe:

Język łemkowski, <http://beskid-niski.pl/forum/viewtopic.php?t=1220> (15.12.2013).

RAFAŁ RUKAT
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

KATOLICKI ETNOGRAF W STAROBRZĘDOWEJ CERKWI. ANTROPOLOGICZNE BADANIA NAD DOŚWIADCZENIEM RELIGIJNYM Z PERSPEKTYWY UCIELEŚNIENIA*

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł jest próbą praktycznego wykorzystania koncepcji ucieleśnienia (*embodiment*) w badaniu kultury religijnej rosyjskich starobrzędowców zamieszkujących ukraińską część historycznego Budziaku (obwód odeski). Analizowany materiał zebrałem, uczestnicząc w projekcie badawczym „Religie i narody ukraińskiego Budziaku. Starobrzędowcy nad Dunajem”¹. W czasie czterech, około półtoratygodniowych wyjazdów terenowych prowadziłem badania w dwóch starobrzędowych parafiach. Inspiracją do przyjęcia zaproponowanej tu perspektywy teoretycznej był mój udział w seminariach organizowanych przez zespół badawczy Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem², gdzie często dyskutowano nad postulatem przekraczania Kartezjańskiego dualizmu ciało – umysł w badaniach nad religijnością. Mam nadzieję, że moja analiza wpisze się w podejmowaną tam problematykę i stanie się odpowiedzią na wyzwania rzucone przez przedstawicielki Centrum, które w opublikowanym niedawno na łamach „Ludu” artykule poruszyły problem niedoreprezentowania prawo-

* Praca zwyciężyła w czwartej edycji ogólnopolskiego „Etnokonkursu” dla studentów etnologii, w którym nagrodą było opublikowanie najlepszego tekstu w czasopiśmie „Lud”.

¹ Projekt ten realizowany był w latach 2010-2011 pod kierownictwem dr. Wojciecha Lipińskiego z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

² Zespół związany jest z IEiAK UW, a w jego skład wchodzi: dr Magdalena Lubańska (kierownik Centrum), dr Ewa Klekot, mgr Agata Ładykowska oraz mgr Magdalena Zatorska.

sławia w badaniach antropologicznych i nieadekwatności pojęć analitycznych wykształconych pod wpływem teologii protestanckiej (Lubańska, Ładykowska 2013).

Modlitwa, czyli co?

Podczas moich pierwszych odwiedzin w cerkwiach staroobrzędowców nabrałem przekonania, że istnieje różnica między katolickim a staroobrzędowym pojęciem modlitwy. Jako wierny Kościoła rzymskokatolickiego, wiązałem ją do tej pory z wypowiedaniem pewnych słów. Tymczasem w cerkwi jedynie członkowie chóru oraz kapłan śpiewają i recytują teksty liturgiczne. Reszta parafian wsłuchuje się w głosy chórzystów, na niektóre kwestie reagując pokłonami i wykonywaniem znaku krzyża. Zacząłem więc zwracać uwagę na to, w jakim kontekście moi rozmówcy używają słowa „modlić się”. Odnoszono je często do pojedynczego oddania pokłonu, poprzedzonego znakiem krzyża (np. przed obiadem należy „pomodlić się trzy razy na wschód”, tzn. trzy razy przeżegnać się i uklonąć). Innym razem – do tego, co ogólnie robi się w świątyni (np. „pójdziemy do cerkwi modlić się do Boga”). Nigdy jednak nie oznaczało wypowiedania słów jakiejś konkretnej modlitwy. W takich sytuacjach mówiono raczej o „czytaniu” czy „wyczytywaniu” modlitwy i niekoniecznie dotyczyło to posługiwania się tekstem pisany – modlitwę „Ojcze Nasz”, recytowaną z pamięci, też się „wyczytuje”.

Ze wstydem przyznaję, że początkowo oceniałem religijność osób badanych jako bardzo powierzchowną, charakteryzującą się pustym rytualizmem. Nie byłem w stanie dostrzec „głębi” w modlitwie pozbawionej refleksyjnego wypowiedania słów. Ta ocena zmieniła się diametralnie w trakcie badań. Stało się tak w wyniku skierowanego do mnie zaproszenia ze strony członków jednej z parafii do aktywnego brania udziału w ich nabożeństwach (ros. *slużba*)³. Uczestniczyłem w siedemnastu nabożeństwach cerkiewnych, poza tym kilkakrotnie byłem świadkiem modlitw domowych, a także jednego pogrzebu. Ponieważ przeżywałem wówczas kryzys wiary we własny Kościół, religijność moich rozmówców stała się dla mnie ciekawą propozycją w duchowych poszukiwaniach. Za namową jednego z kapłanów zacząłem sam, na własną rękę, praktykować staroobrzędowy sposób modlenia się. Mimo że ostatecznie pozostałem katolikiem, tamte praktyki wywarły na mnie duży wpływ. Odczułem go bardzo dobitnie, kiedy po ostatnim powrocie z terenu wziąłem udział we mszy świętej w mojej rodzinnej parafii. Tym razem to katolicka liturgia, polegająca głównie na wypowiedaniu

³ Słowo *slużba* oznacza każdy rodzaj nabożeństwa cerkiewnego. Wspomniani parafianie złamali tym zaproszeniem zakaz wspólnej modlitwy z innowiercami, obowiązujący w ich wyznaniu.

aklamacji, angażująca ciało w sposób minimalny, wydała mi się duchowo uboga. Wyjściem było dla mnie znalezienie sposobu na cielesne zaangażowanie również w rodzimym obrządku. Chociaż w moim Kościele nie przywiązuje się do tego zbyt dużej uwagi i nikt tego ode mnie nie wymaga, trudno mi już nie dbać o prawidłową postawę ciała i staranne wykonywanie gestów liturgicznych podczas nabożeństwa. Oczywiście, jeśli zechcę, mogę tego nie robić, ale nie zmienia to faktu, że „robienie czegoś z ciałem” stało się niezwykle ważne dla mojego osobistego doświadczania modlitwy.

Ucieleśnienie

Rozpoczęcie opisu zmian, które we mnie zaszły, od przedstawienia ich ostatecznego skutku, prawdopodobnie nie spodobałoby się Thomasowi Csordasowi, który w artykule *Embodiment as a Paradigm for Anthropology* (1990) stwierdził, że nie należy badać ludzkiego postrzegania wychodząc od jego przedmiotu, ponieważ ten ostatni jest właściwie jego finalnym efektem. Trzeba raczej zwrócić uwagę na to, w jaki sposób przedmiot się konstytuuje, a więc cofnąć się do momentu, w którym zjawisko nie zostało jeszcze zobiektywizowane i „pochwycone” przez inne systemy wyjaśniania. Taka perspektywa, zdaniem badacza, pozwoli zauważyć, że nawet to, co przedobiektywne, może być podzielane kulturowo (Csordas 1990: 10). Podmiotem owej konstytuującej obiekt percepcji jest ciało w kontakcie ze światem. Csordas nazywa je „egzystencjalnym podłożem dla kultury” (Csordas 1990: 5).

Rzeczywiście, zmiana opisana przeze mnie w poprzednim rozdziale to skutek długiego procesu, w trakcie którego nie byłem do końca świadomy, że coś zmienia się w moim postrzeganiu. Podążając za postulatem Csordasa, postaram się więc dokonać wglądu w to, co działo się, zanim ja, ze swoim nowym sposobem postrzegania i doświadczania modlitwy, stałem się dla samego siebie obiektem wśród innych obiektów. Dla uczynienia wywodu zrozumiałym konieczne jest krótkie scharakteryzowanie nabożeństwa staroobrzędowego, a szczególnie jego wyróżniających elementów.

Liturgia

Chociaż badania nad religijnością wschodniego chrześcijaństwa są podejmowane zarówno w polskiej antropologii (np. Zowczak, red., 2009), jak i za granicą (np. Hann, Goltz, eds., 2010), nie spotkałem się z etnograficznym opisem zachowań wiernych w cerkwi o takim poziomie szczegółowości, jaki mnie tu interesuje. Nie znalazłem go również w pracach dotyczących badanej przeze mnie grupy. Polskie publikacje na temat staroobrzędowców dotyczą zwykle ich

bezpowskiego⁴ odłamu (np. Iwaniec 1977). Natomiast autorami znanych mi prac o staroobrzędowcach-popowcach w Budziaku są głównie badacze z krajów byłego ZSRR (np. Prigarin 2010), na tyle obeznani z prawosławną obrzędowością, że pewne jej detale mogły wydawać się im zbyt oczywiste, by poddawać je analizie. Danych potrzebnych do stworzenia poniższej charakterystyki zaczerpnąłem z własnej obserwacji, rozmów z wiernymi i kapłanami oraz materiałów wydanych przez Rosyjską Prawosławną Cerkiew Staroobrzędową.

Znak krzyża

W starym obrzędzie układ dłoni podczas wykonywania znaku krzyża nosi nazwę *dvoeperstie*⁵, ponieważ wierny dotyka swojego ciała dwoma palcami: wskazującym i środkowym. Symbolizują one dwie natury Chrystusa: boską i ludzką. Trzy pozostałe są złączone czubkami i symbolizują Trójcę Świętą. Staroobrzędowiec dotyka najpierw czoła, potem dolnej części brzucha, następnie prawego i lewego ramienia, rysując w ten sposób krzyż niemal na całej rozciągłości swojego ciała, od głowy do pasa. W starym obrzędzie ten gest pojawia się zdecydowanie częściej niż w nabożeństwie katolickim czy nawet w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Wykonuje się go synchronicznie z określonymi fragmentami liturgii, odczytywanymi przez chórzystów. Ci ostatni mają zwykle tendencję do dość szybkiego czytania, bywa więc, że wierni żegnają się bardzo pospiesznie. Niemniej jednak, ludzie obecni na nabożeństwach, w których uczestniczyłem, zdawali się robić to niemalże równocześnie.

Pokłony

Poza nielicznymi wyjątkami wyraźnie zaznaczonymi w księgach liturgicznych, po znaku krzyża (zawsze po nim, nigdy równocześnie, jak często bywa w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej) następuje pokłon – do ziemi lub „w pas”. Przy tym pierwszym dłonie spoczywają na *područniku* (kwadratowej poduszce specjalnie przeznaczonej do tego celu), na dłoniach należy oprzeć czoło, a kolana ugiąć tak, aby dotykały ziemi w jak najmniejszej odległości od dłoni. Natomiast pokłon „w pas” wykonuje się głęboko, zginając ciało pod kątem 90 stopni. Księgi liturgiczne wyraźnie określają, który rodzaj pokłonu powinien nastąpić po danej formule liturgicznej. Ów gest, następujący po znaku krzyża, również bywa wykonywany dość pospiesznie. Są także momenty, w których należy zrobić skłon bez

⁴ Bezpopowcy to odłam staroobrzędowców, który nie posiada kapłanów i sakramentu Eucharystii, w przeciwieństwie do popowców.

⁵ Słowo *perst* w języku staro-cerkiewno-słowiańskim oznacza palec.

przeżegnania się – zwykle dotyczy to wzajemnej wymiany pokłonów: kapłanów, kapłana z wiernymi, wiernych między sobą. Po odczytaniu psalmu, chórzysta lub chórzystka kłaniają się parafianom, przeprasząc za niedociągnięcia w czytaniu. Staroobrzędowiec, postawiwszy świecę przed ikoną, kłania się w pas stojącym przed nią ludziami, mówiąc: „wybaczcie w imię Chrystusa” (scs. *prastite Hrista radi*) – są to przeprosiny za to, że wchodząc w przestrzeń między wiernymi a ikoną, mógł im przeszkodzić w modlitwie. Tamci zaś odpowiadają takim samym pokłonem ze słowami: „Bóg wybaczy” (scs. *Bog prastit*). Pokłonić się trzeba również wtedy, gdy kapłan błogosławi wiernych lub ich okadza.

Ikony i świece

Praktyka zapalania świec przed ikonami jest przyczyną niemalże nieustającego ruchu podczas nabożeństwa. Wielu parafian, kupiwszy na początku *slużby* w cerkiewnej kasie nawet do kilkunastu świec, robi „rundę” dokoła świątyni, rozstawiając je przy wybranych ikonach. Zarówno przed, jak i po zapaleniu wykonuje się znak krzyża i pokłon w kierunku ikony. Istnieją oczywiście momenty w liturgii, kiedy poruszanie się po cerkwi jest zabronione i wierni muszą być na to wyczuleni. W późniejszych częściach nabożeństwa, gdy każdy postawił już swoje świece, ruch jest coraz rzadszy, ale do końca nie ustaje, ponieważ wciąż ktoś musi podchodzić do świeczników, by gasić dopalające się sztuki. Zgaszeniu również towarzyszy znak krzyża i pokłon.

Kiedy w rozmowie z jedną z chórzystek powiedziałem, że w katolickim kościele nie ma ikonostasu, ta zapytała mnie: „To na co wy się modlicie? Bo my na ikony”. Można uznać, że kontakt wiernego ze świętym wizerunkiem implikuje raczej interakcję niż kontemplację. Ku takiemu stwierdzeniu skłania fakt, że kontakt ten nie jest wyłącznie wzrokowy. Angażuje on ruch ciała, a także zmysł dotyku (np. przy całowaniu ikony) oraz węchu (intensywny zapach woskowych świec). Można zaryzykować stwierdzenie, że staroobrzędowiec nie tyle interpretuje ikonę, co współpracuje z nią w modlitwie (por. Hanganu 2010: 42).

Śpiew i inne bodźce

Z pewnością jest jeszcze wiele elementów, o których trzeba by powiedzieć, aby dopełnić opisu bodźców oddziałujących na uczestnika staroobrzędowej liturgii. Zmysł zapachu pobudzany jest nie tylko dzięki świecom, ale także przez unoszącą się w całej świątyni woń kadzidła. Niemalże znaczenie ma postawa ciała, której oczekuje się od wiernych – powinni oni stać, nie rozstawiając zbyt szeroko nóg, z rękami splecionymi na tułowiu, prawa na lewej (mówi się, że w takiej pozycji symbolizują aniołów stojących przed obliczem Boga). Przede

wszystkim zaś, należałoby poruszyć kwestię śpiewu cerkiewnego. Staroobrzędowcy nie dopuszczają polifonii w liturgii. Stosują jedynie śpiew monodyczny, który od swojego zapisu nosi nazwę *krûkovoe penie*⁶. Oprócz śpiewu, liturgia składa się także z „czytania”, które również posiada swoją melodykę, przypominającą recytatyw. Jak już wspomniałem, czytanie i śpiewanie to domena chóru oraz kapłana. Pozostali parafianie wsłuchują się w to, co dochodzi do nich ze strony ołtarza i reagują na poszczególne kwestie pokłonami, znakiem krzyża lub tymczasowym zaprzestaniem chodzenia po cerkwi. Tu również kontemplacja połączona jest z interakcją.

Somatyczny tryb uwagi

Istota wymienionych przeze mnie elementów nabożeństwa (pokłony, znak krzyża, ikony, blask i zapach świec, woń kadzidła, śpiew i czytanie chóru, działania kapłana i współuczestników nabożeństwa) tkwi nie tylko w tym, co znaczą, ale przede wszystkim w tym, jak działają. To, co robi staroobrzędowiec w świątyni, nie daje się sprowadzić do relacji poznającego podmiotu i otaczających go obiektów, z których odczytuje znaczenia. Uchwycenie specyfiki przeżywania nabożeństwa cerkiewnego przez wiernych wymaga zawieszenia opozycji podmiot – przedmiot i przyjrzenia się temu, co dzieje się na poziomie percepcji, gdzie jeszcze „nie mamy obiektów, jesteśmy po prostu w świecie” (Csordas 1990: 9). Oczywiście nie mam bezpośredniego dostępu do percepcji moich informatorów. Ważnym źródłem informacji jest dla mnie jednak to, co działo się ze mną, ponieważ uczestnicząc w nabożeństwach staroobrzędowców, uczyłem się od nich charakterystycznego dla ich liturgii „somatycznego trybu uwagi” – tym terminem Csordas nazywa „kulturowo wypracowane sposoby odnoszenia się do swojego ciała i swoim ciałem do otoczenia zawierającego ucieleśnioną obecność innych” (Csordas 2002: 144). W moim przypadku przyjęło to postać pewnego rodzaju „wyczulenia” na momenty, w których należy wykonać znak krzyża lub pokłon. Na początku robiłem to idąc za przykładem innych wiernych, a moje pierwsze pokłony były dość niezgrabne i opóźnione względem reszty uczestników. Z czasem jednak osiągnąłem w nich wprawę, w czym pomogło mi zapoznanie się z fragmentami ksiąg liturgicznych oraz nauka języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Dzięki tej lekturze zacząłem samodzielnie rozpoznawać aklamacje wymagające gestów liturgicznych, co pozwoliło mi na „zestrojenie” ruchu swojego ciała z tym, co słyszę od strony chóru. Owo wyczulenie dotyczyło jednak reakcji nie tylko na aktualnie artykułowane fragmenty liturgii, ale również na pokłony współuczestników *slużby*, a także na błogosławieństwo kapłana. Gdy nabrałem wprawę w odpowiednim reagowaniu na to, co dzieje się w cerkwi, moje reakcje

⁶ *Krûki* (ros.): „haczyki” to rodzaj nut, którymi posługują się staroobrzędowcy.

nie przestały być przedmiotem mojej uwagi. Była to raczej nauka szczególnego, „somatycznego trybu uwagi”, w którym pokłon oraz znak krzyża to główne środki komunikacji i reagowania na bodźce.

Ulga i zadowolenie

Choć, jak sądzę, uczestnictwo moich informatorów w liturgii jest zdecydowanie bardziej interakcją niż kontemplacją (zwykle, zapytani o znaczenie poszczególnych elementów nabożeństwa, z zawstydzeniem odsyłali mnie do batuszki), można przypuszczać, że to, co się wśród nich mówi i myśli o modlitwie w cerkwi wpływa na jej przeżywanie. Warto więc przyjrzeć się temu, co staroobrzędowcy mówią o swoich doświadczeniach podczas nabożeństwa. Skupię się na najczęściej powtarzającym się w wypowiedziach terminie: *oblegčenie*. To słowo tłumaczy się z języka rosyjskiego na polski jako „ulga” lub „ułatwienie”. Przypomina to znaczenie naszego wyrażenia: „robi się lekko na duszy”. Oto jak są definiowane jego warunki:

To jest, ty idziesz sam się pomodlić, otrzymać jakieś zadowolenie, no, przede wszystkim to jest *oblegčenie*. No, oczywiście, jeśli z kimś rozmawiałeś lub pokłóciłeś się, to tego *oblegčeniâ* nie będziesz miał. Tak bywa, że szczególnie jeśli dzieci jest dużo, że *oblegčeniâ* żadnego nie ma, dlatego że one rozmawiają między sobą i ty nie możesz po prostu stać i nie zwrócić im uwagi.

Wygląda na to, że osiągnięcie owego doświadczenia ulgi wymaga koncentracji. Autorka powyższej wypowiedzi – osiemnastoletnia chórzystka Wala – użyła jeszcze jednego popularnego określenia: „zadowolenie” (*udovol'stvie*). Na jego brak narzeka inna, dużo starsza od Wali parafianka, pani Akulina:

Ja stałam i mi na sercu ciężko było. *Služba* źle się odprawiała, Panie przebacz mojej duszy grzesznej, batuszka nasz sam śpiewać, czytać jak czytać, ale śpiewać zupełnie nie umie, zupełnie. On ma donośny głos, ale taki niewyroboty, taki głośny, zupełnie nie tam on śpiewał, gdzie potrzeba (...). I po *službe* miałam nastrój jakiś taki zły, ja na *službe* nie zadowolenie otrzymałam, jak zwykle powinno być, a jakieś rozdrażnienie. Jak ja rozumiem takie wyrażenie: jak rozbite koryto po *službe* wyszłam, ze złym nastrojem. To źle. A batuszka był. I jeśliby Siergiej był, *služba* szłaby tak jak trzeba.

Wspomniany Siergiej to diak⁷, który odszedł z chóru po kłótni z kapłanem. Zabronił także śpiewania tam swojej żonie oraz piątce dzieci. Była to dla chóru

⁷ Diak to osoba kierująca chórem cerkiewnym, mająca bardzo duży wpływ na to, jak przebiega nabożeństwo.

duża strata, ponieważ ta szczególnie utalentowana i zaangażowana religijnie rodzina stanowiła jego silną podstawę. Po ich odejściu, w chórze pozostało jedynie kilka słabo śpiewających kobiet. Uderzyło mnie ogromne przejęcie, z jakim wierni opowiadali o tej sytuacji. Wielu z nich przedstawiało pogorszenie się śpiewu w ich cerkwi jako źródło swego autentycznego cierpienia. Taka reakcja mówi dużo o tym, czego oczekują moi rozmówcy od uczestnictwa w nabożeństwie. Daje też wyobrażenie o wielkiej odpowiedzialności, jaka ciąży na kapłanach i chórzystach. Od ich śpiewu parafianie uzależniają jakość własnej modlitwy.

Podsumowanie

Przyznać muszę, że sam w czasie staroobrzędowych nabożeństw nie doznałem nigdy *oblegceniá*, ani też słaby śpiew chóru nigdy nie doprowadził do tego, abym poczuł się „jak rozbite koryto”. Estetyczne niedostatki śpiewu są w stanie wzbudzić we mnie co najwyżej niesmak, ale nie „rozdrażnienie”, a tym bardziej nie cierpienie. Mimo że uczestnictwo w tamtych obrzędach pozwoliło mi ucieleśnić nieznaną mi dotąd, szczególnego rodzaju wrażliwość, wciąż nie jest ona zbieżna z tym, co przeżywają moi rozmówcy. Nie mogę powiedzieć, że obiektywizuję doświadczenie ich liturgii dokładnie w ten sam sposób, co oni. Mogę jednak stwierdzić, że moje ciało zdobyło wiedzę o podłożu, na którym obiektywizacje przeżyć religijnych staroobrzędowców dochodzą do skutku.

Nabożeństwo cerkiewne to niezwykle czas. Czas innego sposobu posługiwania się ciałem, innego rodzaju komunikacji, innego rodzaju skupienia uwagi. To właśnie ta inność – występująca nie tylko na poziomie interpretacji symbolu, ale już na poziomie przedobiektywnej percepcji – buduje grunt pod doświadczenie religijne wiernego.

LITERATURA

- Csordas T.J.
 1990 *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, „Ethos” 18: 1, s. 5-47.
 2002 *Body/Meaning/Healing*, New York: Palgrave.
- Hanganu G.
 2010 *Eastern Christians and Religious Objects: Personal and Material Biographies Entangled*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 33-55.
- Hann Ch., Goltz H. (eds.)
 2010 *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press.

Iwaniec E.

1977 *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Lubańska M., Ładykowska A.

2013 *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*, „Lud” 97, s. 195-219.

Prigarin A.

2010 *Russkie staroobrâdcy na Dunae*, Odessa, Izmail, Moskva: Arheodoksiâ.

Zowczak M. (red.)

2009 *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Słaviae Orthodoxae*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.

V. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

ANNA SZYFER

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

„MUSI PANI PATRZEĆ, SŁUCHAĆ I ROZUMIEĆ”. ODPOWIEDZI NA PYTANIA ZBIGNIEWA JASIEWICZA

Prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz: Pierwsze były studia polonistyczne podjęte na Uniwersytecie Warszawskim w roku 1950 i specjalizacja z zakresu językoznawstwa, a w jego ramach z dialektologii. Zakończone zostały pracą magisterską napisaną pod kierunkiem profesora Witolda Doroszewskiego. Jakie były przyczyny zainteresowania się adeptki studiów polonistycznych etnologią, ówczesną etnografią, i jakie wiodły do niej drogi? W jakim momencie zdecydowała Pani Profesor, że będzie etnografem?

Prof. dr hab. Anna Szyfer: Zaczęło się od badań dialektologicznych. Katedra Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego w roku 1950 rozpoczęła badania pod kierunkiem profesora Witolda Doroszewskiego nad gwarami rodzimej ludności Mazur i Warmii. To były lata 50. XX wieku i żyło jeszcze pokolenie mówiące piękną gwarą, w której zachowało się dużo archaizmów. Było to spowodowane odcięciem tej ludności granicą państwową (Prusy Wschodnie) i zatrzymaniem się przeobrażeń języka, zachodzących przecież w innych częściach Polski.

Badania te, organizowane przez cztery lata w czasie wakacji, polegały na przydzieleniu poszczególnym grupom miejscowości do badań według kwestionariuszy i ustalonej siatki, tak jak w badaniach atlasowych. Co tydzień organizowano spotkania w celu konsultacji i podsumowania wyników badań. Uczestnika-

mi prac terenowych była grupka wybranych studentów, ale i pracownicy Katedry. Oprócz prof. Doroszewskiego brali w nich udział profesor Halina Koneczna, ówczesni doktorzy Stanisław Skorupka i Jan Tokarski oraz kilku młodych pracowników naukowych: Wanda Pomianowska, Jadwiga Chludzińska i inni. Pozwoliło to na bardzo dobre „wyszkolenie” nas, adeptów dialektologii, w metodyce prowadzenia badań. Zresztą, przed wyjazdem na Warmię i Mazury, jeszcze na wiosnę, były wyjazdy ćwiczebne na Mazowszu. Zaznajomiono też nas z historią regionu i trudnymi problemami ludności nazywanej autochtoniczną. Udało mi się po pierwszym roku studiów dostać do tego zespołu i wyjeżdżałam na te badania do ich końca w 1954 roku.

Prof. Doroszewski rzucił mnie od razu na „głęboką wodę” i wysłał do Pisu na Mazurach dwa dni przed przybyciem grupy z zadaniem przygotowania „bazy” na pierwsze spotkanie. Miałam się tam skontaktować z Mazurem Gustawem Optacym, leśniczym, ale i poetą ludowym i działaczem polskim. To była wielka przygoda! Przyjęli mnie serdecznie. To była „szkoła” problemów w terenie. Pan Optacy opowiedział mi o losach Mazurów, między innymi rodziny Michała Kajki i wielu innych. Wskazując na specyfikę badań w tym terenie, podkreślał: „Musi pani patrzeć, słuchać i rozumieć”. Z tym poleceniem wyruszyłam w teren. I tak starałam się postępować przez lata dalszych badań.

A dlaczego etnografia, choć „startowałam” jako dialektolog? Jak już mówiłam, wtedy na Warmii i Mazurach żyło jeszcze pokolenie nie tylko pamiętające, ale i kultywujące tradycyjne formy kultury – obrzędy, wierzenia, wiedzę i folklor. Zapisalam bardzo wiele opowieści i bajek, słuchałam śpiewanych piosenek. Cały zapisany, wspaniały i bogaty materiał, *par excellence* etnograficzny, służył tylko analizom leksykograficznym i fonetycznym. I zrobiło mi się „za ciasno”. Wiedziałam już, że chcę poszerzyć zakres analiz. Ciągle byłam jednak jeszcze studentką językoznawstwa – dialektologii. W tym czasie profesor Włodzimierz Antoniewicz przygotowywał pracę zbiorową *Pasterstwo Tatr polskich i Podhala*, uwzględniając również aspekt językowy, i zwrócił się do prof. Doroszewskiego, aby mu wskazał kogoś do opracowania słownictwa pasterskiego. Ja w tych latach często jeździłam w Tatry, dlatego Profesor zaproponował mnie – jeszcze studentkę. Prof. Antoniewicz, zresztą też taternik, przyjmując mnie, jako warunek postawił „doksztalcenie się” etnograficzne. Zaczęłam chodzić na zajęcia z etnografii Polski ówczesnej doktor Anny Kutrzebianki i profesora Witolda Dynowskiego, potem jeździłam na seminarium magisterskie do Krakowa do profesora Kazimierza Moszyńskiego, zaglądałam też na seminaria profesora Kazimierza Dobrowolskiego. Zebrałam materiały do garncarstwa w Baranowie nad Wieprzem. Prof. Moszyński nie chciał jednak, abym robiła drugie po językoznawstwie magisterium.

W tym samym czasie zebrałam i opracowałam słownictwo pasterskie, jeszcze bardzo żywe wówczas w Tatrach. Znalazło się ono jako rozdział w czwartym tomie *Pasterstwa Tatr polskich i Podhala* (Szyfer 1962a). Była to również moja praca magisterska.

Od 1954 roku zaczęłam pracować w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Nakaz pracy (taki wtedy był!) zajęcie to przerwał i zobowiązana zostałam, po studiach polonistycznych, do pracy w szkole. Nakaz pracy w szkole, po złamaniu nogi, szybko jednak wygasł i przez parę lat pracowałam w Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Wyjeżdżałam też, przez szereg lat, na Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne, na których przydawało się moje doświadczenie w badaniach terenowych i wiedza dialektologiczna.

W latach 60. wybrałam temat pracy doktorskiej – już odpowiadający moim zainteresowaniom kulturą tradycyjną wsi, mianowicie ludową wiedzą astronomiczną i meteorologiczną na Mazurach, Warmii oraz Kurpiach, jako że Kurpie Puszcza Zielona były wówczas celem badań warszawskiego środowiska etnograficznego. To był mój pierwszy etnograficzny temat, ale już później przez wiele lat kontynuowałam badania nad kulturą ludową, ciągle jeszcze dobrze zachowaną, i jej przemianami, dokumentując jej stan z lat 50.-70. ubiegłego wieku. W tym celu organizowałam, wzorem badań dialektologicznych, grupy złożone z przeszkolonych przeze mnie studentów. Ich prace objęły dobrze znane mi już regiony Warmii, Mazur i Powiśla.

Studia i pierwsze lata pracy zawodowej to także kontakt z uczonymi, którzy zapisali się w historii swoich dyscyplin: profesorami Włodzimierzem Antoniewiczem, Kazimierzem Dobrowolskim, Witoldem Doroszewskim, Witoldem Dynowskim, Kazimierzem Moszyńskim, Anną Kutrzebą-Pojnarową, Janem Tokarskim. Jaki wywarli wpływ na prace i decyzje życiowe podejmowane przez Panią Profesor? Czym i w jakim zakresie ówczesni profesorowie różnili się od dzisiejszych?

O prof. Antoniewiczzu już mówiłam. To on sprawił, że znalazłam formalną drogę do etnografii. Z Zakładem Etnografii PAN, jak i właściwie łączącą się z nim Katedrą Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego, miałam ścisły kontakt przez szereg lat, póki nie wyjechałam do Olsztyna. Ale prof. Antoniewicz był archeologiem. Wpływ na moją drogę naukową jako etnologa, tak się teraz nazywamy, miało kilka osób i kilka, a raczej kilkadziesiąt, lektur. Oczywiście, na pierwszym miejscu z moich początków naukowych, muszę przypomnieć prof. Doroszewskiego. To Jemu, ale i wielu pozostałym z tego zespołu, zawdzięczam umiejętności warsztatu naukowego. Prowadzenia badań w terenie, dobierania informatorów, zapisu fonetycznego uzyskiwanego materiału, jego analizy, opracowania, bo później, w zimie, opracowywaliśmy i rozpisywaliśmy „zbiory” w Katedrze. Prof. Doroszewski nauczył też nas zwięzłego i jasnego wyrażania swych myśli, pokazywania wyników syntetycznie. Nie uznawał gadulstwa.

Już na drodze etnograficznej spotkałam kilka osób, które odcisnęły piętno na mnie jako badaczu-etnologu. Na pierwszym miejscu wymienię profesora Annę Kutrzebą-Pojnarową – promotora mojej pracy doktorskiej. Ona szkoliła mnie na etnografa. Jej zawdzięczam też zwracanie uwagi nie tylko na dokumentację

zachowanych form kulturowych, ale i na proces zmiany – choć początkowo preferowałam dokumentację jako konieczne „ocalenie w pamięci” jeszcze istniejących form tradycyjnych. To spojrzenie na dziejące się na naszych oczach procesy przekształceń dawały również seminaria prof. Dobrowolskiego, na których udało mi się bywać, oraz lektura jego prac, a szczególnie metoda integralna każąca patrzeć całościowo na zjawiska społeczno-kulturowe. Następnie wymieniałabym profesor Kazimierę Zawistowicz-Adamską i jej niezapomnianą i niezwykle ważną monografię *Spoleczność wiejska* (1948). Uczyła ona, jak należy badać i pokazywać, ale też rozumieć grupę społeczną. To było takie bliskie wskazówkom Pana Optacego! Ważne też było podkreślanie przez Nią w podejmowanych badaniach konkretnego wyboru tematu i całej jego „otoczki” – kontekstu. Nie mówiąc o wskazówkach metodycznych odnoszących się do badań w terenie. Od zawsze byłam jakoś związana ze środowiskiem łódzkim. Z profesor Bronisławą Kopczyńską-Jaworską, ale też już z „młodszym pokoleniem” – profesorkami Ewą Karpińską i Katarzyną Kaniowską. Szczególnie tej ostatniej zawdzięczam refleksję nad nowym paradygmatem w metodologii badań terenowych, choć nie całkiem może zgadzam się, że za nowe uważa się kładzenie akcentu na sposób myślenia badanego. Toż to już mamy u prof. Zawistowicz! Zawsze jednak dobrze przypomnieć, że kategoria *emic* jest ciągle bardzo ważna. Także podejmowanie obserwacji, szczególnie obserwacji uczestniczącej, które odnajdujemy w wielu pracach.

No i profesor Józef Burszta, który był dla mnie przewodnikiem we wszystkich moich pracach dotyczących procesów społeczno-kulturowych na ziemiach zachodnich i północnych, egzemplifikowanych badaniami na Mazurach i Warmii, gdzie po „zderzeniu” wzorów kulturowych wielu grup, ich ocenie i wyborze, powstawała nowa jakość. Profesor i jego prace pokazywały, jak można badać i pokazywać to, co działo się podówczas na naszych oczach. Prof. Burszta był też przez lata prezesem Rady Naukowej Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, w którym od roku 1967 do 1984 pracowałam. Profesor patronował tam nie tylko moim, ale właściwie wszystkim powstającym pracom etnograficznym.

Czym ówcześni profesorowie różnili się od dzisiejszych? Żyli i pracowali w zupełnie innych warunkach, mieli ograniczony kontakt z nauką zachodnią. My, starsze dziś i średnie pokolenie odrabiamy to śledząc bieżące trendy i literaturę. Ale znowu refleksja. Może zbyt „zachłystujemy się” zachodnimi nowościami. Bo nie zawsze ilość i nowość przechodzi w jakość.

Publikacje Pani Profesor, zapoczątkowane w roku 1953 recenzją ogłoszoną w „Poradniku Językowym”, informują o realizowanych zainteresowaniach badawczych. Dotyczyły one zagadnień dialektologicznych, między innymi słownictwa pasterskiego Tatr i Podhala, kultury ludowej, szczególnie Warmii i Mazur; różnicowania kulturowego i procesów adaptacji i integracji społeczno-kulturo-

wej na ziemiach północnych i zachodnich, przyłączonych do Polski po II wojnie światowej; kultury małych miast; tożsamości kulturowej mieszkańców społeczności lokalnych i regionalnych, prowadząc do zajęcia się osobowością kulturową ludzi, głównie terenów pograniczy; wreszcie ujmowanej całościowo aktywności kulturalnej społeczności wiejskich w Polsce. Termin „kultura ludowa” stopniowo zostaje zastąpiony określeniem „kultura tradycyjna”. Jakie były przyczyny zmiany w zainteresowaniach i terminologii? Czy wynikały one z przeobrażeń badanej rzeczywistości i rozwoju nauki, czy także z gromadzenia doświadczeń naukowych i przemian w systemie wartości badacza?

Rzeczywiście, moje początkowe prace to dokumentacja zachowanych jeszcze elementów kultury ludowej, szczególnie na Mazurach i Warmii. Wydawało mi się, jak już mówiłam, że naszą rolą było zachowanie ich dla naukowych celów, a był to już „dzwonek” ostatni. Odchodziło pokolenie mogące przekazać je względnie dobrze. Zresztą odchodziło – dosłownie, ale i także przestrzennie – na skutek znanych działań; do NRF i NRD wyjeżdżali Mazurzy i Warmiacy, bo musieli. Na badane przeze mnie tereny przybywali nowi osadnicy: repatrianci z Buga, osadnicy z Mazowsza. Zderzenie tak różnorodnego „bagażu kulturowego” i zachodzące przy tym procesy wymuszały inne podejście. To już było badanie zmiany kulturowej i procesów adaptacji przybyszy do zastanej kultury materialnej dużo bardziej zurbanizowanej – był to przecież obszar dawnego zaboru pruskiego i państwa niemieckiego. Musieli się nauczyć żyć i pracować w murowanych domach z wodą i elektrycznością, bardzo nowoczesnymi narzędziami rolniczymi itp. Trzeba było oswoić krajobraz, poznać i ocenić różne wzory zachowań ze sfery obrzędowości, ujednociając je w procesie integracji. Również w tak zwanej wówczas „centrali” trwały procesy zmieniające tradycyjną kulturę wsi. Kiedy zaczęłam pracować w etnografii, w stałym użyciu było określenie „kultura tradycyjna” czy „kultura ludowa”, to ostatnie zresztą bardzo nieprecyzyjne, bo przecież „lud” nie był jednolity, a wsie były zróżnicowane społecznie, wymagałoby to jednak szczegółowego omówienia. Gdy zaczęto uwzględniać i badać procesy zmiany, pojawiło się określenie „kultura typu ludowego”. Ale i ten termin jest przecież nieprecyzyjny. Bo wieś współczesna nie jest już tą dawną społecznością lokalną, a jej kultura też jest wielowarstwowa, społeczności są zróżnicowane zawodowo, pod względem wykształcenia, tradycji. Dochodzą do tego procesy globalizacji, niosące wiele nowości i ujednocień w skali europejskiej, ale i glokalizacji – dowartościowującej to, co lokalne. I ciągle jest jakaś forma lokalności. Może więc po prostu „kultura wsi”.

Na czym opieram swoje badania i analizy? Myślę, że nie miejsce tu na szczegółowe relacje z przeczytanych lektur. Dzisiaj staram się opierać w dużej mierze na teorii ugruntowanej i badaniach jakościowych. Badania ilościowe, tak do niedawna preferowane przez socjologów, mogą tylko potwierdzać wyniki empiryczne, pokazywać przewagę badanych faktów. Ja stosowałam nowy paradygmat.

Ale to nie znaczy, że nie interesują mnie podejścia interakcjonistyczne czy koncepcje zawarte w licznych obecnie pracach i dyskusjach nad kategorią „pamięci”, tak przecież ważną w funkcjonowaniu tradycji.

A kultura ludowa jako przedmiot badań? Myślę, że nie można używać już tego terminu. Są elementy kultury ludowej lepiej lub gorzej zachowane i przekształcone. Mieszczą się one w pojęciu „kultura wsi”, wymieszane z elementami kultury popularnej i kultury „wysokiej”.

Praca doktorska Pani Profesor dotyczyła astronomii i meteorologii ludowej na Mazurach i Warmii (Szyfer 1962b). Temat wymagający specjalizacji i nieczęsto podejmowany przez etnologów polskich. Zajmowali się nim między innymi Maria Gładyszowa oraz Ludwik Stomma, ze swoimi niedobrej pamięci „azymutowymi urządzeniami kalendarzowymi”. Skąd zainteresowania tą problematyką? Jakie były związane z nią trudności?

Dlaczego wybrałam na temat pracy doktorskiej astronomię i meteorologię ludową? Myślę, że były to aspekty kultury wsi najszybciej ginące pod wpływem zmian cywilizacyjnych i oświaty, i chciałam je ratować. A trudności? Wybrałam do tego celu Warmię, Mazury i Kurpie, bo były to wtedy regiony, w latach 50. i 60., jeszcze bardzo tradycyjne i materiał w czasie badań uzyskiwało się jeszcze stosunkowo łatwo. Oczywiście musiałam się odpowiednio przygotować. Chodziłam do Obserwatorium Astronomicznego w Warszawie, ucząc się na przykład położenia i wyglądu gwiazdozbiorów. Nie mogłam przecież rozróżniać je gorzej niż moi informatorzy.

Wspólne dla nas obojga były badania na ziemiach zachodnich i północnych, Pani Profesor na północnym wschodzie, głównie na Mazurach i Warmii, moje na północnym zachodzie i zachodzie Polski. Na czym polegało znaczenie badań na tych terenach dla etnologii polskiej? W czym dostrzegamy, z obecnej perspektywy, ówczesne ograniczenia naszych badań?

Myślę, że wówczas badania dziejących się na naszych oczach procesów, jakby *in statu nascendi*, były bardzo ważne z dwu powodów. Po pierwsze, dokumentowały ówczesną sytuację zderzenia się różnych kultur i ich zmieszania, dokonywane oceny i wybory. Daje nam to dzisiaj punkt odniesienia przy aktualnych badaniach i pokazanie procesu zmiany. Zmieniło się przecież przez te pół wieku bardzo dużo. Dokonano wyborów i akceptacji pewnych form kulturowych, w dużym stopniu już wspólnych. Niektóre zanikły zupełnie, bo to przecież czas znikania elementów tradycyjnych.

Patrząc dzisiaj, widzimy ograniczenia naszych ówczesnych badań co do ich tematyki. Miałam na przykład kłopot z drukiem kwestionariusza do badań nad wierzeniami ludowymi. Kazano mi zrezygnować z pytań o diabła. A przecież

w ludowych wyobrażeniach jest on pokazywany w wielu aspektach, również jako głupi, dający się oszukać ludziom. Zapisałam wiele takich bajek. Ale udało mi się przekonać cenzurę, kwestionariusz wydrukować i badania udały się.

Na pewno istnieje potrzeba dalszych badań na ziemiach zachodnich i północnych. I porównanie z tymi sprzed ponad pięćdziesięciu lat, już bez ograniczeń. Prowadzę od paru lat takie obserwacje w gminie Gietrzwałd we wsiach Woryty i Uniszewo. Prowadząc współczesne badania trzeba oczywiście uwzględnić tak zwany nowy paradygmat w odniesieniu do badań empirycznych, z naciskiem na formę wywiadu narracyjnego i z uwzględnieniem punktu widzenia badanego, czyli kategorii *emic*.

Ważne miejsce w pracach Pani Profesor zajmowały i dotąd zajmują badania terenowe. To one, zgodnie ze stwierdzeniem Pani Profesor, dostarczają potwierdzenia procesów kulturowych i czasem stanowią wprowadzenie do teorii naukowych. Obrazy z tych badań wypełniają książkę Zapisane w pamięci. Z badań etnografa (2006). Zmieniły się warunki prowadzenia tych badań, zmieniliśmy się również my sami. Nie może dzisiaj już być mowy o rozmowach z ukrytym magnetofonem. O czym pamiętać należy prowadząc badania terenowe? Czym różnią się badania prowadzone dawniej i dzisiaj?

Byłam i nadal jestem przekonana, że podstawą dobrej pracy nad jakimś tematem jest kontakt z „żywym” terenem. Pojęcie „terenu” zmieniło się dzisiaj i poszerzyło. Stwierdzenie „ruszam w teren” nie zawsze oznacza, że udajemy się do jakiejś społeczności lokalnej wsi lub małego miasta. Zresztą sama społeczność lokalna jest też już inna, bardziej zróżnicowana społecznie i zawodowo, pełna techniki, to efekt globalizacji. Praca w terenie, to mogą być też badania na przykład grup odbiorców TV, czytelników jakiejś prasy, ludzi działających w jakichś grupach religijnych. To też jakaś „lokalność”. W tym nowym terenie działają na ogół antropologowie kultury, kulturoznawcy.

W czasie badań nie musimy mozolnie zapisywać ręcznie, martwić się, czy nadażamy. Nie dźwigamy też ciężkiego sprzętu, bo dzisiejsze dyktafony są bardzo małe, a i cyfrowe aparaty fotograficzne i filmowe nie stanowią już problemu. O kłopotach ze sprzętem pisałam w wymienionej w pytaniu książce. Ważne również, o czym wspominałam wcześniej, są zmiany w samej metodyce badań i przyjęcie nowego paradygmatu dla badań empirycznych. Kładziemy nacisk na typ wywiadu narracyjnego, w dialogu badacz – badany wydobywając sposób widzenia, rozumienia badanego problemu przez naszego rozmówcę – jakby od „wewnątrz”. Myślę jednak, że to podkreślane jako nowe stanowisko możemy znaleźć już w dużo wcześniejszych pracach, na przykład w *Spolecznosci wiejskiej* Zawistowicz-Adamskiej. Także dyskutowana obecnie technika obserwacji uczestniczącej stosowana była przez wielu z nas w badaniach empirycznych. Wydaje się niezwykle ważna, niezbędna. Ja również zastosowałam ją przygotowując

pracę na temat współczesnej aktywności kulturalnej wsi polskiej (Szyfer 2010). Bez uczestnictwa w działaniach kulturalnych – ich przygotowywaniu i realizacji – nie mogłabym rozpoznać stopnia zaangażowania animatorów, inspiratorów i „aktorów” – realizatorów.

Podejmując temat, zawsze próbowałam problem badawczy „przymierzyć” do założeń teoretycznych. Najważniejsze było dla mnie znalezienie ich egzemplifikacji w realnym życiu – właśnie w terenie. W pracy terenowej, za prof. Zawistowicz-Adamską, przyjmuję konkret i kontekst. Pozwala to bowiem uściślić problem badawczy jako konkret i rozpoznać jego całą „otoczkę” – środowisko i biografie badanych – jako kontekst. Te dwa elementy uważam za nieodzowne w realizacji postawionego celu.

Badania dzisiejsze mają swoje plusy i minusy. Jest łatwiej, bo są udogodnienia techniczne. A trudniej, bo ludzie mają teraz mniej czasu, dużo też różnych „ankieterów” itp., utożsamianych z badaniami. Ale dobry etnolog zawsze sobie poradzi. Ja nigdy nie miałam większych kłopotów w terenie.

Dom w Worytach na Warmii. Wieloletni kontakt z wioską, w której jest się i mieszkańcem i badaczem, i swoim i obcym, tworzący szczególny typ badań terenowych. Zalety i ograniczenia tej sytuacji badawczej?

Zawsze chciałam przygotować monografię wsi. Szukając „letniego domu” szukałam typowej, warmińskiej wioski ze sporym udziałem Warmiaków. Taką wydały mi się Woryty. Nieduża, nie gminna wieś z około osiemdziesięciu wówczas gospodarstwami. Formalna lokalizacja wsi to połowa XIV wieku (rok 1347), kiedy to kapituła warmińska do kilkudziesięciu Prusów dosiedliła około trzydziestu osadników polskich, prawdopodobnie pochodzących z ziemi chełmińskiej. Statystyki XIX- i XX-wieczne informują o przewadze w tej wsi ludności polskiej, a o zachowaniu polskiej tożsamości mógł świadczyć wynik plebiscytu z roku 1920 – głosowano w większości za Polską. We wsi w latach 20. była też polska szkoła mniejszościowa i Sekcja Związku Polaków w Niemczech.

Krajobraz kulturowy długo pozostawał prawie niezmienny. Jeszcze w roku 1977, w którym kupiłam tam dom, zachowało się we wsi wiele tradycyjnych elementów kultury mentalnej. Nowych osadników dosiedlono dopiero w końcu lat 60., po exodusie części rodzin warmińskich do Niemiec.

Dość szybko udało mi się we wsi zadomowić i zdobyć status „swojej”. Byłam za sąsiadkę, i to tak u Warmiaków, jak i osadników z Wileńskiego, z Mazowsza. Ułatwiło mi to obserwację, w tym uczestniczącą, jak i zbieranie materiałów do monografii wsi: *Jest taka wieś. Typowa czy inna?* (2000). Materiały zbierałam więc ponad 20 lat.

Interesującym świadectwem przeniesienia uwagi z podlegających obiektywizacji wytworów kulturowych na ludzi i ich świadomość jest książka Warmiacy.

Studium tożsamości (Szyfer 1996). *Własne badania terenowe i materiały z tych badań, odmiennie niż w innych pracach Pani Profesor, zeszyły w niej na dalszy plan. Jakie były przyczyny sięgnięcia do rzeczywistości sprzed II wojny światowej? Dlaczego wyrażona chęć zajęcia się tożsamością etniczną i narodową oraz regionalną Warmiaków również po II wojnie światowej nie została zrealizowana?*

Historycznymi losami Warmiaków zajęłam się w książce *Warmiacy* z konieczności. Chciałam uwzględnić w analizach procesów kulturowych, przyjętą przez Dobrowolskiego, kategorię „podłoża historycznego”. Opracowanie to obejmowało czas od ich osiedlenia na Warmii do II wojny światowej. Etap po roku 1945 wymagał osobnych badań i narzędzi. Ukazało się kilka prac na ten temat, jak na przykład ważne studia Andrzeja Saksona. Nie musiałam ich powtarzać. Prowadziłam jednak własne badania w roku 1986 w Niemczech zachodnich nad adaptacją przesiedlających się tam Warmiaków.

Po pracy w Zakładzie Dialektologii PAN, w Instytucie Historii Kultury Materialnej PAN i w Muzeum Etnograficznym, zawsze w Warszawie, decyzja o przeniesieniu się w roku 1967 do Olsztyna i podjęciu pracy w tamtejszym Ośrodku Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego. Co było przyczyną tej decyzji? Jakie szanse i jakie trudności stwarzała praca w mieście i regionie pozbawionym dotąd placówki prowadzącej studia etnologiczne, a szerzej z zakresu nauk społecznych i o kulturze?

Do Olsztyna przeniosłam się, aby być bliżej terenu badań. Wtedy Warmia i Mazury były właściwie „białą plamą”, poza paroma pracami z kultury materialnej miejscowych muzealników: Franciszka Klonowskiego i Józefa Wieczerezaka. W Olsztynie powstawała właśnie placówka o charakterze instytutu regionalnego – Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego. Zaproponowano mi zorganizowanie zespołu etnograficznego. I tak od roku 1967, przez szesnaście lat, pracowałam w Olsztynie, zbierając z grupami przeszkolonych przede mną studentów materiały do takich tematów, jak tradycyjne zwyczaje, obrzędy i wierzenia Warmiaków i Mazurów, procesy integracji społeczno-kulturowej na Warmii i Mazurach, problematyka społeczno-kulturowa małych miast. Powstały z nich publikacje moje i współpracowników: Bożeny Beby i Haliny Murawskiej.

Do zbierania materiałów w terenie były wtedy jeszcze bardzo dobre warunki. Brak jednak humanistycznego środowiska naukowego był dużym mankamentem utrudniającym rozwój. Starłam się to zrekompensować, utrzymując stałe i żywe kontakty z etnografami poznańskimi, szczególnie z prof. Bursztą, a także z Zakładem Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN w Warszawie. Odczuwałam brak środowiska naukowego. W roku 1984 skorzystałam więc z zaproszenia Instytutu Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza i przenio-

słam się do Poznania. Wypełniło to potrzebę szerszego kontaktu z nauką, jak i zajęć dydaktycznych, choć już w Olsztynie prowadziłam praktyki studentów warszawskich, poznańskich i łódzkich.

Była Pani Profesor organizatorką znanych w Polsce w końcu lat 60. i na początku 70. XX wieku „Seminariów olsztyńskich”. Uczestniczyłam w jednym z nich. Patronem naukowym tych seminariów był profesor Józef Burszta. Profesor redaguje przygotowaną przy Pani udziale monografię Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków (1976). Co zachęcało do współpracy z profesorem Bursztą? Jaki ta współpraca miała wpływ na dalsze Pani prace naukowe i kolejne życia?

Te seminaria były „oknem naukowym na świat” w Olsztynie, prawie pozbawionym wówczas nauk społecznych i humanistycznych. W założeniu seminaria te, odbywające się raz w roku w różnych ośrodkach wypoczynkowych w okolicy Olsztyna, były spotkaniami interdyscyplinarnymi. Z Warszawy przyjeżdżali demografowie i etnografowie, w tym z IHKM PAN, z Łodzi socjologowie, a z Poznania też etnografowie. Bywali także ekonomiści – głównie z ówczesnej olsztyńskiej Akademii Rolniczej. I co ważne, również zagraniczni etnografowie z Bratysławy, Brna, Pragi i Łużyc. Łącznie odbyło się 13 seminariów. Każde miało jako motyw przewodni inny, wspólny temat. Niestety, skończyły się wraz z moją przeprowadzką do Poznania.

Prof. Burszta był przewodniczącym Rady Naukowej Ośrodka Badań Naukowych i „opiekunem” tamtejszej etnografii przez dwadzieścia lat. Był też redaktorem naukowym zespołowej monografii *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*. Ja byłam „organizatorem” tomu. Zebrałam autorów do poszczególnych działów. O wpływie Profesora na moje działania naukowe, szczególnie badania ziem zachodnich i północnych, Warmii i Mazur, już mówiłam. Myślę, że wpłynął On też na moją decyzję przeniesienia się do Poznania.

W życiu Pani Profesor ważne były dwie pasje niezwiązane z pracą zawodową: góry i harcerstwo. Pierwsza z nich znalazła odbicie w opracowaniu słownictwa pasterskiego Tatr i Podhala. Czy również druga z nich miała związki z pracą badawczą i nauczycielską?

Góry! Dzięki pasji górskiej podjęłam badania nad słownictwem pasterskim. Góry to jednak przede wszystkim lata turystyki górskiej – wędrówek grzbietami dostępnych nam wówczas gór tej części Europy, poza Polską także Czechosłowacji, Rumunii, Bułgarii i Słowenii. Wędrówki te pozwalały nie tylko na relaks, ale także na poznawanie tych krajów i ich kultury – właśnie ludowej. Dostarczyły rozmów z ciekawymi ludźmi i umożliwiły badania empiryczne. Osobny „rozdział” moich gór to wspinaczki: Tatry i bułgarski Piryn.

Jako dziecko należałam do harcerstwa od 1945 roku do roku 1949. Ten okres zakończyłam kursem na drużynową. Powróciłam do harcerstwa po październiku 1956 i działałam aż do roku 1984, do przeniesienia się do Poznania. W Chorał-gwi Warszawskiej prowadziłam drużynę, następnie Harcerski Ośrodek Turystyki i Krajoznawstwa na prawach Wydziału Komendy Chorał-gwi. Kierowała mną potrzeba działania! Myślę, że harcerstwu zawdzięczam widzenie problemów ludzkich i pewne umiejętności organizacyjne. Przydały się przy badaniach terenowych i prowadzeniu praktyk. Społecznie przez szereg lat działałam w Polskim Towarzystwie Turystyczno-Krajoznawczym i Towarzystwie Rozwoju Ziemi Zachodnich.

W długim okresie naszej pracy zawodowej byliśmy nazywani etnografami, etnologami, niektórzy spośród nas nazywają siebie antropologami kulturowymi. Wykształceni zostaliśmy w ramach pozytywistycznego modelu uprawiania nauki, przejmowaliśmy idee kierunków neopozytywistycznych i antypozytywistycznych, stykaliśmy się z postmodernizmem. Jak określić można zmiany, którym podlegała etnologia/antropologia kulturowa w czasach naszego w niej uczestniczenia?

Zmiany w etnologii traktuję jako *continuum*. Od dokumentacji, jak w pracach Oskara Kolberga i wielu innych opracowaniach problemowych i monograficznych, ale ciągle jeszcze zajmujących się formami tradycyjnymi, poprzez prace podejmujące studia nad procesami zmiany i zaniku form tradycyjnych, po dzisiejsze widzenie wsi traktowanej jako społeczność lokalna, będąca pod presją procesów globalizacji, ale również glokalizacji i interesujących, choć już wybiórczych, powrotów do tradycji.

A jak mamy się nazywać? Gdy była to tylko dokumentacja tradycyjnej kultury, byliśmy etnografami. Gdy podejmujemy problem zmian kulturowych, jesteśmy etnologami. Teraz część z nas, pod wpływem nauki zachodniej, określa się mianem antropologów kulturowych. Choć może, uwzględniając podejmowane problemy badawcze, powinno się dodać – i społecznych. Właściwie nie widzę zasadniczej różnicy między określeniami etnolog i antropolog. Antropolodzy twierdzą, że empiryczne badania etnograficzne służą im do analiz, syntez, refleksji teoretycznej. Ale przecież etnolog też tak postępuje.

Co interesuje Panią Profesor obecnie? Nad czym Pani pracuje?

Ciągle interesuje mnie funkcjonowanie tradycji w warunkach społeczności lokalnej, szczególnie relacje między pamięcią kulturową, indywidualną i społeczną a tradycją i współczesne ich rozumienie. Przeprowadziłam badania sondażowe nad współczesnym funkcjonowaniem tradycji i latem chcę je kontynuować w wybranych społecznościach. Przygotowuję również zbiór esejów dotyczących takich zagadnień, jak tradycja a pamięć, metodyka badań terenowych, współ-

czesna aktywność kulturalna, formy festynów wiejskich i ich struktura, złożona z elementów kultury tradycyjnej, kultury popularnej i tak zwanej wysokiej.

LITERATURA

Burszta J. (red.)

1976 *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Szyfer A.

1962a *Słownictwo pasterskie Tatr i Podhala*, w: W. Antoniewicz (red.), *Pasterstwo Tatr polskich i Podhala*, t. 4, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. 163-193.

1962b *Z badań nad tradycyjną wiedzą ludową z zakresu astronomii oraz meteorologii na wsi mazurskiej i warmińskiej na przełomie 19 i 20 w.*, Olsztyn: Stacja Naukowa Polskiego Towarzystwa Historycznego (Instytut Mazurski).

1996 *Warmiacy. Studium tożsamości*, Poznań: SAWW.

2000 *Jest taka wieś. Typowa czy inna?*, Wągrowiec: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-Druk.

2006 *Zapisane w pamięci. Z badań etnografa*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

2010 *Aktywność kulturalna wsi polskiej. Wczoraj, dzisiaj, jutro*, Poznań: Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.

Zawistowicz-Adamska K.

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

VI. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

John L. Comaroff, Jean Comaroff (red.), *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, seria Cultura, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011, ss. 253, il., ISBN: 978-83-233-3225-1.

Coś dziwnego dzieje się z tym, co nazywamy „etnicznością”, przyjmowanym za oczywisty rodzaj podmiotowości zbiorowej (...). Nasza episteme etniczna – (...) – wydaje się przybierać kształt przeciwieństwa, a właściwie *przeciwieństw* tego, co kiedyś kazały nam sądzić tradycyjne nauki społeczne. (...) Nie chodzi wszak tylko o to, że ostatnimi czasy słyhać o niej często – (...) – i to wbrew temu, że miała ona zaniknąć wraz z nadejściem nowoczesności, odczarowaniem i ekspansją rynku (s. 7).

Taką hipotezę prezentują John L. i Jean Comaroffowie w swojej książce *Etniczność sp. z o.o.* (wyd. oryginalne: Comaroff, Comaroff 2009)¹. Jest ona pierwszym polskim przekładem twórczości duetu antropologów z Uniwersytetu Chicagowskiego. Autorzy nakreślili w niej panoramę zjawisk, które wskazują na współczesne przemiany tożsamości, etniczności i narodowości, a następnie przedstawili wnikliwą, wielowątkową, a niekiedy prowokacyjną analizę tych przemian, odnosząc je do różnych stanowisk i teorii wypracowanych przez nauki społeczne w kwestiach etniczności i tożsamości kulturowej.

Publikacja została zaprojektowana tak, aby odbiorca stopniowo poznawał drogę, jaką zmierza etniczność oraz sukcesywnie oglądał świat składany „na nowo z elementów zarówno znanych, jak i nieznanych” (s. 12). W tym celu autorzy wybrali opisową, a nawet eseistyczną formę prezentacji symptomów formalizacji etniczno-

¹ Z uwagi na to, że niemożliwe było dosłowne tłumaczenie angielskiego tytułu książki *Ethnicity Inc.*, ponieważ skrót *inc.* (ang. *incorporated*) nie ma bezpośredniego odpowiednika w języku polskim, tłumacz zastosował pojęcie „sp. z o.o.” – spółka z ograniczoną odpowiedzialnością (czyli spółka kapitałowa, która może być utworzona przez jedną albo więcej osób). Zastosowane tłumaczenie nasuwa skojarzenia z przedsiębiorczością i zyskiem. Natomiast angielskie słowo *incorporation* oznacza wcielenie, włączenie, nadanie osobowości prawnej, a w ekonomii odnosi się do powstania korporacji (bytu posiadającego formę prawną), funkcjonowania i łączenia dużych firm i grup kapitałowych. Oznacza także zwiększenie siły przebicia na rynku, poprzez włączenie się w jego mechanizmy. Natomiast *incorporated firm* to spółka akcyjna, kapitałowa, sektor spółek lub sektor korporacyjny (zob. Kozarkiewicz, ed., 2009: 444).

ści i tożsamości kulturowej. W rozdziale zatytułowanym „Trzy czy cztery kwestie w związku z etnoinwestycjami w przyszłość” znalazły się fragmenty wypowiedzi, które ukazały się w mediach (w prasie oraz na stronach internetowych), a w publikacji zostały przeanalizowane w duchu mitologii Rolanda Barthesa. Rozdział zawiera także wnioski z badań własnych autorów, prowadzonych w RPA. Intencją było stworzenie katalogu przypadków z terenu całego świata, ze szczególnym uwzględnieniem półkuli południowej, które dowodzą istnienia wcielonej, sformalizowanej etniczności.

Przejawy wcielonej etniczności autorzy zaobserwowali w różnego rodzaju działalności członków społeczności, jak:

- komercjalizacja obrzędów, zwyczajów, wiedzy plemiennej: przykład usług turystycznych oferowanych przez Indian Shipibo, przykład komercjalizacji obrzędu inicjacji *koma* z RPA;
- prowadzenie usług turystycznych: przykład z KwaZulu-Natalu – park kulturowy i szlak turystyczny prezentujący turystom zuluską tożsamość;
- tworzenie korporacji i holdingów plemiennych: przykład działalności firmy inwestycyjnej Contralesa Investment Holdings jako przedsiębiorstwa, które ma na celu ochronę prawa zwyczajowego obowiązującego w RPA i weszło na rynek, aby zarządzać majątkiem symbolicznym oraz stworzyć centrum zasobów kultury;
- utowarowienie pochodzenia: przykład funkcjonowania kasyn indiańskich w USA, przykład rozwoju gospodarki tożsamościowej rdzennych mieszkańców Stanów Zjednoczonych;
- budowanie marek narodowych: przykład marki Szkocji jako narzędzia, które służy budowaniu „szkockości”, przykład logo Argentyny, które ma na celu zwizualizować tożsamość Argentyny za pomocą symbolu.

Przedstawione wyżej przykłady autorzy określili wspólnym mianem „etnoinwestycji” (ang. *ethno-futures*). Comaroffowie przypisali im funkcję poznawczą, wyjaśniając, że za ich pośrednictwem można obserwować działalność polegającą na oferowaniu tradycji i wiedzy składającej się na tożsamość kulturową lub też twórczości ludowej, w takiej formie, by czerpać z niej wymierne zyski. Ponadto autorzy przypisali etnoinwestycjom funkcję sprawczą – wejście na rynek jawi się jako jedna z przyszłych dróg rozwoju grup etnicznych, źródło nowatorstwa tych społeczności (zwłaszcza w południowej części globu), niosące nadzieję na wzrost ekonomiczny.

Dzięki wnikliwej analizie różnorodnych przejawów sformalizowanej etniczności, autorzy zauważają, że etniczność wcielona jest już powszechnym fenomenem. Etnoinwestycje stają się dowodem na inkorporację grup etnicznych w struktury prawne, poprzez nadawanie im form organizacji, a także uwikłania członków grup w formalne dzielenie zysków z inwestycji w etniczność. Twórcy pojęcia „wcielonej etniczności” definiują jej istotę w taki sposób:

Etniczność sp. z o.o. – w swej dojrzałej formie będąca projekcją przedsiębiorczego podmiotu neoliberalnego na płaszczyznę egzystencji zbiorowej – wylania się ze swobodnej, labilnej dialektyki, kontrapunktowego współgrania oficjalizacji tożsamości i utowarowienia kultury. (...) Krótko mówiąc, *forma* tej dialektyki może wszędzie być z grubsza podobna. Może też wykazywać takie typowe cechy (...),

jak obsesja przynależności i jej granic, udział kapitału z zewnątrz, (...) związek przedsiębiorczości z etnogenezą, deklarowanie suwerenności wbrew państwu, założycielskie znaczenie terytorium oraz częste uciekanie się do wojny prawnej. (...) Oprócz tego wspomniany proces zawsze jest podatny na interwencję systemów, instytucji i praktyk kapitalizmu, którego własna historia-w-teraźniejszości jest w budowie, oraz państwa, także podlegającego transformacji, kiedy jest wzywane do nakładania – (...) – regulacji na Etniczność sp. z o.o. (s. 172).

Oprócz obserwacji przedstawionych powyżej zjawisk i próby ich charakterystyki, autorzy zaprezentowali w swojej publikacji wielowątkowe studium antropologiczne „etniczności sp. z o.o”. Przede wszystkim „zdemaskowali” reguły, które rządzą sformalizowaną etnicznością i przeanalizowali neoliberalny model, który wkracza na płaszczyznę tożsamości kulturowej, etniczności i narodowości, i który polega na nieustannej dialektyce etniczności i utowarowionej kultury. Zdaniem autorów, skutkiem takiej dialektyki jest zjawisko wzajemnego oddziaływania na siebie korporacji i etniczności – z jednej strony zbiorowości etniczne przekształcają się w korporacje, a z drugiej korporacje wykorzystują praktyki etniczne, aby zdobywać nowe rynki i tworzyć nowe pola i możliwości konsumpcji.

Opisując mechanizmy funkcjonowania sformalizowanej etniczności, Comaroffowie pytają o konsekwencje, jakie wywołuje „etniczność sp. z o.o.”, o to, kto korzysta z takiej etniczności, a kto doznaje krzywdy, i w jakiej proporcji mają się jedni do drugich.

W rozdziale „Problemy teorii” autorzy przeanalizowali także omawiany fenomen z perspektywy teoretycznej i spróbowali oszacować wpływ sformalizowanej etniczności na nauki społeczne. Skonfrontowali opisywane przez siebie fakty – przykłady etnoinwestycji i etnopresiębiorczości (odkryte w toku obserwacji antropologicznej) z teoretycznymi ujęciami tożsamości kulturowej, kultury, etniczności i tożsamości narodowej, funkcjonującymi w naukach społecznych.

W wyniku tych rozważań doszli do wniosku, że formalizowanie się etniczności, opisywane przez antropologów od lat 70. XX wieku, początkowo jako handel towarami etnicznymi, a następnie jako utowarowienie kultury, współgrało z założeniami „teorii krytycznej” (Szahaj 2008). Zdaniem Comaroffów, współczesne etnoinwestycje i sformalizowana etniczność czynią z teorii krytycznej farsę, dlatego że obecnie ma miejsce niekończąca się dialektyka pomiędzy tożsamością a jej konsumowaniem. Można stwierdzić, że na początku XXI wieku kreacja tożsamości odbywa się poprzez jej konsumpcję, a tożsamość kulturowa ma coraz bardziej sformalizowany, utowarowiony charakter i staje się przedmiotem wyboru oraz tworzenia (podmiotów i zbiorowości), głównie przez akty konsumpcji.

Ponadto autorzy postulują konieczność prowadzenia dalszych badań nad fenomenem sformalizowanej etniczności, ponieważ, ich zdaniem, „etniczność sp. z o.o.” nabiera impetu, uzyskuje wyrazisty kształt, zmierza w nieoczekiwanych kierunkach. „Krótko mówiąc, opowiadamy historię daleką jeszcze od zakończenia, historię, która z każdym dniem ma coraz więcej zawiłych zwrotów akcji i postaci” (s. 182). Warto zauważyć, że wskazane zjawisko formalizacji i utowarowienia narodowości ma w publikacji tylko

dwie egzemplifikacje – budowania marek narodowych Argentyny i Szkocji. W istocie skala oddziaływania tej neoliberalnej praktyki ma bardzo szeroki zasięg, a swoje programy tworzenia marek narodowych i poszukiwania korporacyjnej tożsamości posiada już większość państw na świecie, w tym również Polska (Hereźniak 2011).

Autorzy podsumowali swoje rozważania stwierdzeniem, że „książka ta jest pomyślana jako prowokacja, niekonwencjonalny przykład antropologii służący osadzeniu w nowym kontekście znanego tematu, rozważeniu i wsparciu teoretycznemu pewnego globalnego zjawiska” (s. 185). Można ją zatem traktować jako metodologiczny drogowskaz, przydatny w badaniu interakcji tożsamości kulturowej i etniczności z utowarowieniem.

Kamila Węglarska

LITERATURA

- Comaroff J.L., Comarof J.
2009 *Ethnicity, Inc.*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hereźniak M.
2011 *Marka narodowa. Jak skutecznie budować reputację i wizerunek kraju*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Kozarkiewicz R. (ed.)
2009 *Dictionary of Business Terms. English – Polish*, vol. 1, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Szahaj A.
2008 *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.

Wojciech Dohnal, *Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej*, Poznańskie Studia Etnologiczne, nr 14, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2013, ss. 238, ISBN: 978-83-63795-12-2.

Książka Wojciecha Dohnala jest jedynym podręcznikiem antropologii politycznej napisanym przez polskiego autora i jednym z dwóch, z których mogą korzystać polskojęzyczni czytelnicy (drugim jest *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, Lewellen 2010). We wstępie autor deklaruje, że będzie starał się śledzić „genealogie, które wyjaśnić mają pochodzenie i dzieje antropologii politycznej” (s. 18) oraz że interesują go „wewnętrzne i zewnętrzne determinanty rozwoju antropologicznych wyobrażeń o polityce” (s. 23). Rzeczywiście, w książce jest sporo informacji na temat kontekstów polityczno-ekonomiczno-społecznych, które tłumaczą popularność omawianych idei w danym czasie. Nakreślenie szerokiego tła kolejno omawianych szkół jest dużym atutem pracy.

Tłumacząc czytelnikowi kryteria wyboru poruszanych zagadnień, autor pisze: „podstawowym kryterium, jakim się kierowałem, było przekonanie o znaczeniu konkretnych prac i poglądów dla rozwoju refleksji o polityce” (s. 23). Ta deklaracja, budząca obawy, że wybór będzie bardzo arbitralny, nie prowadzi do szczególnie subiektywnej selekcji – książka prezentuje w układzie chronologicznym szkoły i kierunki pojawiające się w anglojęzycznych podręcznikach antropologii politycznej, konstrukcyjnie najbardziej przypominając układ *Anthropology and Politics* autorstwa Joan Vincent (1990), nestorki amerykańskiej antropologii politycznej.

Pierwsze dwa rozdziały pracy *Od polityki pierwotnej do postpolityki* relacjonują klasyczne teorie antropologiczne, takie jak ewolucjonizm, amerykański partykularizm historyczny, funkcjonalizm czy szkoła oksfordzka. Wywód, przypominający początkowe rozdziały większości opracowań historii antropologii, jest ilustrowany omówieniami klasycznych monografii terenowych. Rozdział trzeci, dotyczący złotego okresu antropologii politycznej, pokazuje główne założenia kierunków akcjonistycznych (procesualizmu, transakcjonizmu, szkoły manchesterskiej) oraz neoewolucjonizmu, streszcza najważniejsze publikacje z lat 40., 50. i początku lat 60., odnosząc je do szeroko zarysowanego kontekstu polityczno-ekonomiczno-społecznego. W podrozdziale dotyczącym symbolizmu politycznego przywołane są fundamentalne prace Abnera Cohena i Davida Kertzera. Uzupełniłabym je książką opublikowaną znacznie później, ale doskonale pasującą do tego kierunku: *Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland* Jana Kubika (1994).

Rozdział czwarty relacjonuje dzieje antropologii politycznej po przełomowym roku 1968, kiedy to popularne stają się podejścia marksistowskie, krytyka postkolonialna, zwrócenie się ku społecznościom wykluczonym i podporządkowanym. Konstrukcja tego rozdziału przypomina problemowy układ wspomnianego już podręcznika Lewellena, kolejne podrozdziały dotyczą relacji pomiędzy polityką a religią czy polityką a płcią kulturową. Prezentując piśmiennictwo powstające na styku płć a polityka, autor poprzestaje na odniesieniu się do publikacji przywoływanych w innych podręcznikach antropologii politycznej, podczas gdy można było ten zasób znacznie poszerzyć, sięgając na przykład do zbioru tekstów *Gender: perspektywa antropologiczna* (Hryciuk, Kościńska, red., 2007), zawierającego wiele artykułów dotyczących spraw politycznych.

W dalszej części książki Dohnal relacjonuje zmianę, jaka dokonała się w antropologii politycznej za sprawą nowego sposobu definiowania władzy przez Michela Foucaulta i Pierre'a Bourdieu. W moim przekonaniu, autor zbyt skrótowo opisuje ten ogromny przełom, którego konsekwencją było wytyczenie nowych pól badawczych i popchnięcie antropologii politycznej na nowe tory. Podobny niedosyt pozostawia podrozdział „Polityka w perspektywie antropologii postmodernistycznej”, który należało uzupełnić odniesieniami do tekstów dotyczących politycznych uwikłań antropologii, publikowanych przez antropologów związanych z nurtem postmodernistycznym, takich jak James Clifford czy George Marcus. W tym podrozdziale można było przywołać publikacje problematyzujące opozycję opór/dominacja, między innymi prace Jamesa Scotta (1985, 1990) czy wybrane artykuły Lili Abu-Lughod (np. 1990).

Kolejny podrozdział dotyczy „postpolityki”, a tytułowe pojęcie, budzące obecnie tyle kontrowersji, jest objaśnione jedynie w przypisie podtekstowym. W toku wywodu autor wprowadza też termin „polityczność” (s. 201), nie precyzując, czy rozumie go za Chantal Mouffe jako „wymiar antagonizmu leżący u podstaw każdego ludzkiego społeczeństwa” (Mouffe 2008: 24) czy też inaczej. Zaskakuje brak podrozdziału dotyczącego „subpolityki”, terminu wprowadzonego przez Ulricha Becka, opisującego oddolne, społeczne dążenia wprowadzające w orbitę zainteresowań polityki spory, które rodzą się poza parlamentami i partiami, dotyczące spraw takich, jak ekologia czy prokreacja (Beck 2009: 31-41). Trzymając się klucza objaśniania terminu „polityka” z modnymi współcześnie przedrostkami, należało zmierzyć się również z pojęciem „biopolityka” Foucaulta (2011).

Opracowanie dziejów anglosaskiej antropologii politycznej kończy podrozdział „Spojrzenie w przyszłość”, sugerujący, że zainteresowanie badaniami terenowymi i podejściem antropologicznym narastające w naukach politycznych i społecznych zaowocuje interdyscyplinarnymi badaniami pozwalającymi na „dostrzeżenie wielowarstwowej złożoności rzeczywistości politycznej, która zawsze manifestuje się przez kulturę” (s. 210). W pełni podzielam te optymistyczne oczekiwania – ja również uważam, że przyszłość antropologii politycznej zależy od badań interdyscyplinarnych. Jednocześnie rozdział kierujący spojrzenie czytelnika w przyszłość uzupełniłabym sugestią, że współcześnie debata polityczna w ogromnej mierze toczy się w Internecie. Internet to miejsce nie tylko sporów i dyskusji, lecz również narzędzie ułatwiające sprawną organizację działań politycznych, czego doskonałym przykładem może być Arabska Wiosna. W sytuacji, gdy szeroko rozumiane życie polityczne przenosi się do sieci, należy spodziewać się, że podążą za nim badacze i otworzy się nowe pole badań antropologii politycznej. Publikacja wydana w 2013 roku powinna odnotować ten nowy wymiar rzeczywistości politycznej.

Podsumowując, książka *Od polityki pierwotnej do postpolityki* jest syntetycznym opracowaniem relacjonującym historię anglosaskiej antropologii politycznej, i jako taka ma ogromny walor dydaktyczny. Oceniając wywód prezentujący kolejne kierunki należy podkreślić, że jest on bardziej wyczerpujący, gdy dotyczy szkół działających od końca XIX wieku do lat 70. XX wieku. Opis kolejnych dekad staje się bardziej skrótowy i w mniejszym stopniu ilustrowany jest streszczeniami monografii terenowych niż rozdziały poprzednie. Mimo to książka dostarcza całościowej wizji i wypełnia lukę, jaką był brak polskiego podręcznika z zakresu antropologii politycznej.

Anna Malewska-Szałygin

LITERATURA

Abu-Lughod L.

1990 *Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women*, „American Ethnologist” 17: 1, s. 41-55.

- Beck U.
2009 *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Koniczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 11-78.
- Foucault M.
2011 *Narodziny biopolityki: wykłady w Collège de France 1978/1979*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hryciuk R.E., Kościańska A. (red.)
2007 *Gender: perspektywa antropologiczna*, t. 1: *Organizacja społeczna*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kubik J.
1994 *Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, University Park: Penn State University Press.
- Lewellen T.
2010 *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mouffe Ch.
2008 *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Scott J.C.
1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.
1990 *Domination and the Arts of Resistance. The Hidden Transcript of Subordinate Groups*, New Haven: Yale University Press.
- Vincent J.
1990 *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson: University of Arizona Press.

Christopher Vaughan, Mareike Schomerus, Lotje De Vries (eds.), *The Borderlands of South Sudan. Authority and Identity in Contemporary and Historical Perspectives*, New York: Palgrave Macmillan 2013, ss. 260, ISBN: 978-1-137-34088.

Jakie to fascynujące, móc obserwować oddolne procesy budowania nowego państwa. Temu właśnie tematowi jest poświęcona recenzowana książka. Punktem wyjścia dla niej są granice polityczne i teza o ich wiodącej roli w kształtowaniu instytucjonalnych i symbolicznych form organizacji typu państwowego. Autorzy próbują, z powodzeniem, dostarczyć odpowiedzi na pytanie: jak granica polityczna – rozumiana jako byt fizyczny i symboliczny – ma wpływ na to, co rozumiemy i ujmujemy

pod nazwą Sudan Południowy? Praca wpisuje się w szerszy dyskurs naukowy, w którym eksponowane jest znaczenie granic i pograniczy dla dynamiki zjawisk gospodarczych, społecznych i politycznych w Afryce. Koncepcja politycznie czy społecznie „żyźnego pogranicza” (*fertile frontier*) wyraźnie nawiązuje do prac takich uczonych, jak Anthony Aiswaju, Paul Nugent czy Fredrik Barth. Peryferie państwa widziane są jako swego rodzaju bogactwa naturalne, które mogą być eksploatowane w wymiarze ekonomicznym, tożsamościowym oraz politycznym. Rzeczywiście, zjawiska te znajdują potwierdzenie w odniesieniu do Afryki Północno-Wschodniej. Tam, na przestrzeni ostatnich dekad, obszary graniczne stały się inkubatorami nowych tożsamości i ruchów wywrotowych. Sudan Południowy nie jest w tym względzie wyjątkiem. Jak słusznie zauważył w przedmowie profesor Nugent – dyrektor słynnego Centrum Afrykańskiego w Edynburgu, jednocześnie prezes sieci naukowej zrzeszającej badaczy afrykańskich pograniczy (African Borderlands Research Network, ABORNE) – przypadek Sudanu Południowego jest ciekawy co najmniej z trzech powodów: 1. granice i ich wyznaczenie w terenie poprzedziły powstanie państwa *per se*; 2. państwo (jego aparat) jest bardziej widoczny na granicach aniżeli w centrum; 3. granice pełnią pierwszorzędą rolę w życiu gospodarczym kraju (inaczej, handel transgraniczny to napędowa gałąź gospodarki Sudanu Południowego) (s. xi, xii).

Książka jest zbiorem jedenastu artykułów. Poszczególne teksty reprezentują ujęcie historyczne bądź antropologiczne, mają charakter *case studies* i nie wyczerpują zagadnienia granic politycznych Sudanu Południowego (granice z niektórymi krajami zostały pominięte). Teksty składają się jednak na całość i ukazują różne wymiary funkcjonowania i kształtowania się granic politycznych w Afryce. To efekt pracy znawców tematu, którzy mają za sobą liczne prace badawcze w tej części Afryki. Najwięcej uwagi poświęcono granicy z Sudanem – najbardziej problematycznej ze względu na napięte relacje między Dżubą a Chartumem, ale mamy w pracy wgląd także w inne rubieże – granice z Kenią oraz z Etiopią, na których także dzieją się obecnie procesy niezwykle znaczące dla młodego państwa.

Książkę otwiera tekst redaktorów i pomysłodawców publikacji. Dzięki niemu właśnie, poza określeniem przedmiotu dociekań autorów, dowiadujemy się o specyfice powstawania i funkcjonowania granic międzypaństwowych Sudanu Południowego. To niezwykle ważna część dla poznania podstaw teoretycznych studium. I tak: autorzy wskazują, iż „geografia kolonialna” jest wciąż punktem odniesienia w procesach „konstruowania” granic międzypaństwowych (s. 5). Cóż za paradoks, iż granice Sudanu z czasów Kondominium Angielsko-Egipskiego (1899-1956) między północnymi i południowymi prowincjami przywoływane są (i to przez obie strony) we współczesnym sporze granicznym między Dżubą a Chartumem. Kolejna rzecz, zwraca się uwagę na relatywność kategorii granicy czy samej marginalności. Granica to miejsce fizycznie i metaforycznie dalekie, ale też znajdujące się w centrum aktywności państwa (s. 10). Warto dodać, iż dla wszystkich autorów tej publikacji granica to przestrzeń do pewnego stopnia negocjowalna. W procesie tym biorą twórczo i świadomie udział zarówno zwykli ludzie, jak i funkcjonariusze państwowi czy państwo jako takie (s. 15). Ale co dalej?

Pierwsze trzy zasadnicze części są poświęcone strategiom wobec przenikalności granic. Pokazują, iż społeczność lokalna nie ma jednego, ustalonego stosunku do kwestii „miękkości” czy „twardości” granicy, a relacje społeczność lokalna – państwo nie muszą być opozycyjne. I tak, Øystein H. Rolandsen, pisząc o graniczącym z Sudanem Unity State, ilustruje, jak społeczność lokalna domaga się ochrony ze strony państwa – ochrony w postaci szczelnej, wyraźnie wyznaczonej granicy. Kontakty transgraniczne to nie zawsze proceder, w który zaangażowani są mieszkańcy po obu stronach granicy. Dla pasterskich nomadów Misserya transgraniczne migracje to istota ich egzystencji, podczas gdy dla południowców to raczej źródło przemocy i agresji (s. 26-27). W tekście Joshuy Craze mamy kontynuację tego wątku, z tym, że autor kładzie akcent na państwo (Sudan), które, mając na uwadze swoje interesy w regionie, dąży do większej przepuszczalności granicy. W kolejnym artykule Immo Eulenberger zajmuje się fragmentem pogranicza z Kenią (tzw. Trójkąt Ilemi), zamieszkałym przez społeczności wędrownie. To także jest ostatnimi czasy granica niespokojna. Ludność lokalna („plemię” Toposa) obawia się tam nie tyle przenikalności granicy, ile utraty kontroli nad ziemią i, w konsekwencji, dalszej politycznej i ekonomicznej marginalizacji. Zagrożenie stanowią kenijscy pasterze (Turkana), którzy po zakończeniu wojny domowej coraz śmielej zapuszczają się na obszary po sudańskiej stronie granicy (s. 71-75). Warto w tym miejscu wyrazić zaniepokojenie, iż sytuacja ta – brak należytego wsparcia dla ludności z peryferii, może stać się w przyszłości zarzewiem konfliktu.

Guma Komey daje z kolei wgląd w sytuację w Górach Nuba (Kordofan Południowy), obszarze, który stał się w ostatnich latach granicą państwową, a na jego terenie zawiązał się ruch oporu przeciwko Chartumowi. Dla „plemienia” Nuba granica pozostaje sztuczna, nie jest bytem prawdziwym. Łączy ich bowiem z mieszkańcami Sudanu Południowego długa historia kontaktów i sojuszy zawieranych przeciw Chartumowi. Prawdziwa granica przebiega gdzieś indziej, bardziej na północ, gdzie żyją społeczności afiliujące się z Chartumem (s. 91-92). Granica ignorująca lokalną strukturę identyfikacji czy sieć międzygrupowych kontaktów jest kontestowana i stanowi źródło przemocy.

Następny tekst jest poświęcony problemowi identyfikacji. Dereje Feyissa zastanawia się, jak Nuerowie, żyjący na pograniczu z Etiopią, renegocjują swoją tożsamość w sytuacji nieustannego borykania się z procesami włączenia, jak i wykluczenia ze wspólnoty (s. 114-119). Ich przypadek pokazuje, iż granica może bardziej pełnić rolę korytarza aniżeli bariery – korytarza, który miejscowa ludność wykorzystuje do budowania otwartej i dynamicznej koncepcji tożsamości grupowej.

Christopher Vaughan, powołując się na źródła historyczne z sudańskiego archiwum w Durham, „zagląda” w przeszłość budzącego obecnie zażarte spory fragmentu granicy między południowosudańskim Bahr el Ghazal a sudańskim Darfurem południowym. Wynika z niego, iż już w czasach Kondominium procesy konstruowania granic były wynikiem interakcji między aparatem państwowym a lokalnymi elitami. Granice administracyjne ograniczały mobilność przestrzenną miejscowych społeczeństw (Arabów Rizeigat oraz Dinków Malual) – jednocześnie jednak stwarzały

okazję do nacisków na administrację kolonialną, w celu uzyskania określonych korzyści politycznych czy ekonomicznych. Sytuacja tym bardziej sprzyjająca, iż władza kolonialna, wbrew obiegowym wyobrażeniom, nie prowadziła jednej, spójnej polityki, przeciwnie – polityka była silnie spersonalizowana i podlegała ciągłym zmianom (s. 148-149). To oczywiście obserwacje dotyczące przeszłości, ale czy nie pozostają aktualnymi i dziś?

Lotje de Vries omawia z kolei procesy formowania się południowosudańskiej państwowości z perspektywy ruchu granicznego z Ugandą i Kongiem DR w okresie przejściowym (2005-2011). Autorka słusznie zaważyła, iż władza na granicy przejawia się przez bogactwo procedur, instytucji i symboli. Są one integralnie związane z manifestowaniem obecności państwa w terenie. Władza państwowa na granicy to nie tylko relacje aparatu ze społeczeństwem, ale także w obrębie samego aparatu (s. 168). Ważne w tym przypadku okazały się rozwiązania z czasów istnienia na tym terenie „partyzanckiego państwa”, kiedy wypracowano większość niezbędnych do sprawowania władzy instytucji, procedur i hierarchii (s. 155). Do podobnej konkluzji dochodzimy po lekturze tekstu Anne Walraet na temat kontaktów handlowych na granicy z Kenią. W tym niezwykle zyskownym procederze palmę pierwszeństwa dzierżą mundurowi związani z Ludową Armią Wyzwolenia Sudanu, wywodzący się w większości z jednego tylko ludu, Dinków (s. 176). Sudan Południowy tworzy właśnie ramy swojej państwowości. Korzysta przy tym z form dawno już wypracowanych, silnie zakorzenionych w świecie niedawnej wojny (s.186). W tym bardzo ciekawym tekście granica została ukazana jako ośrodek rozwoju państwowych elit.

Edward Thomas opisuje proces kształtowania się tożsamości i statusu mieszkańców granicy między Bahr el-Ghazal i Darfurem południowym – tak zwanej enklawy Kafia Kingi. Od czasów sułtanatu Darfuru był to obszar peryferyjny, wykorzystywany do rajdów handlarzy niewolników na zamieszkujące te tereny murzyńskie plemiona. Na ich tożsamości głębokie piętno odcisnęła walka z przemocą, wykluczeniem i wyzyskiem, strategią przeżycia były zaś migracje zarobkowe. Fakt istnienia „wewnętrznej granicy” – obszaru hierarchicznie niskiego – ukształtował tożsamość oraz status mieszkających tam ludzi (s. 209).

Studium kończy kolejne spojrzenie na granicę z perspektywy czasu. Wendy James – wybitna antropolożka z Uniwersytetu w Oksfordzie – zajmuje się tak zwanym regionem Nilu Błękitnego – „starą granicą” między ośrodkami władzy w dolinie Nilu oraz na Wyżynie Abisyńskiej (dziś jest to pogranicze Sudanu, Etiopii oraz Sudanu Południowego). Od starożytności granica ta jawi się jako nisza wykorzystywana do wymykania się kontroli państwa, przy jednoczesnym korzystaniu z pewnych jej dobrodziejstw.

Przekonanie czytelnika, że każda granica jest inna, to główna (ale nie jedyna) zaleta tej książki. Ukazuje ona bowiem całą różnorodność, kompleksowość kategorii graniczności, odwołując się przy tym do konkretnych przykładów. Praca jest też bardzo dobrym przykładem kompleksowego potraktowania tematyki granic politycznych poprzez spojrzenie z pozycji kilku dyscyplin: historii, socjologii i antropologii. Jest w niej natomiast mniej rozważań o kwestiach etnicznych i związanych z nimi konfliktach czy o tak zwanym „transgranicznym kapitalizmie”, na czym skupiano

się dotychczas w studiach nad pograniczami afrykańskimi. W publikacji omówiono całą gamę zagadnień innych, jak: procesy państwowotwórcze, negocjowanie władzy, relacje państwo – społeczeństwo, obywatelskość, relatywność kategorii granicy i marginalności. Praca jest godna polecenia szerokiemu gronu afrykanistów, ale także badaczom obszarów granicznych, antropologom, historykom, socjologom, politologom czy geografom. Winna stać się obowiązkową lekturą dla wszystkich zaangażowanych w misje pomocowe w Sudanie Południowym.

W książce doskonale ukazano procesy kształtowania się nowej państwowości. Jej lektura dowodzi także, iż procesy te zostały zapoczątkowane na długo przed referendum niepodległościowym ze stycznia 2011 roku. Za szczególnie cenne uważam zwrócenie uwagi na rolę granic/pograniczy politycznych – zwłaszcza nowego, „niepokojnego pogranicza” (*frontier of insecurity*) z Sudanem – w budowaniu instytucjonalnych form i hierarchii nowoczesnej organizacji typu państwowego, a także podkreślenie, że granice te są przestrzenie ambiwalentne, łącząc się z serią dychotomicznych zjawisk: włączenie i wyłączenie, centrum i peryferie, formalne i nieformalne, żeby wymienić tylko kilka. Wszystkie, jak słusznie sugerują autorzy, w równym stopniu opisują kategorię granicy politycznej.

Poruszana tematyka sięga znacznie dalej aniżeli granice Sudanu Południowego, książka może więc stanowić cenne źródło informacji na temat roli granicy dla dynamiki struktur politycznych, społecznych i ekonomicznych w Afryce.

Osobiście żałuję jedynie, iż nie poświęcono w książce więcej uwagi wszystkim obszarom granicznym Sudanu Południowego, na przykład granicy z Republiką Środkowoafrykańską. Zabrakło mi także informacji o Armii Oporu Pana – niezwykle istotnym fenomenie dla afrykańskiej konceptualizacji przestrzeni granicznej. Ufam, że te wątki zostaną przedstawione przez autorów w kolejnych publikacjach. Nie zmienia to w żadnej mierze moją zdecydowaną pozytywną ocenę recenzowanej pracy. Chris, Mareike i Lotje – dziękuję!

Maciej Kurcz

Peregrine Horden, Elisabeth Hsu (eds.), *The Body in Balance: Humoral Medicine in Practice*, Epistemologies of Healing, vol. 13, New York, Oxford: Berghahn Books 2013, ss. 288, ISBN: 978-0-85745-982-4.

Redaktorzy i autorzy recenzowanej książki podjęli się szczególnego zadania – dość wąskie, na pozór, zagadnienie medycyny humoralnej w jej różnych odsłonach przeanalizowali przez pryzmat szeroko rozumianego pojęcia równowagi, odnoszonego nie tylko do zdrowia czy samopoczucia, ale także do uwarunkowań społeczno-politycznych. Takie podejście rzuca nowe światło na kwestie poruszane od dawna, przede wszystkim w studiach nad dychotomicznym podziałem: „gorący”/„zimny”,

odnoszonym w różnych częściach świata do organizmu i temperamentu człowieka, do zwierząt, pożywienia, chorób i środków leczniczych, a wywodzonym najczęściej ze starożytnej humoralnej medycyny greckiej (zob. np. Foster 1953, 1994; Penkala 1979). Podkreślić należy ponadto interdyscyplinarny charakter pracy – autorami, prócz antropologów, są historycy, a także socjolog i specjalista od nauki o żywieniu.

We *Wprowadzeniu* Peregrine Horden, historyk medycyny, zwraca uwagę na wartość podejścia łączącego badania historyczne z etnograficznymi. Podejmuje też dyskusję nad użytym w podtytule terminem „medycyna humoralna”. Uznaje go za rodzaj skrótu, za którym kryją się złożone zagadnienia związane z problematycznością pojęcia „humoru”, zmiennością rozumienia „humorów” nawet w kanonicznych tekstach Hipokratejskich, a tym bardziej w późniejszych tradycjach; ponadto – jak zaznacza – nie można izolować tak zwanych humoralnych systemów medycznych od innych kultur terapeutycznych. Z drugiej strony, tradycje medyczne łączone pod wspólnym nagłówkiem jako „humoralne” w istocie bardzo różnią się od siebie. „Grecko-rzymskie humory i ich szerszy kontekst teoretyczny nie mogą być rzutowane na trzy *dosha* w ajurwedzie (...). Chociaż często wymieniana jest jednym tchem obok medycyny Hipokratejskiej czy ajurwedyjskiej, medycynę chińską jeszcze trudniej opisać jako humoralną” (s. 4). Horden opowiada się raczej za zaakcentowaniem ważnego w tego rodzaju koncepcjach wątku „równowagi”, przewijającego się w historii i współczesności różnych tradycji medycznych na świecie. Przy tym równowaga „niekoniecznie wiąże się z equilibrium bądź symetrią, czy też podtrzymywaniem homeostazy – pojęciami, które odzwierciedlają nowoczesne, biomedyczne postrzeganie ciała” (s. 6). Rozumienie równowagi może być bardzo różne, może odnosić się nie tylko do ciała, ale i do życia emocjonalnego pacjenta, do „ciała społecznego” czy polityki ciała. Na równi z regulowaniem przepływu humorów/płynów/substancji, „równowaga” może mieć zastosowanie także do regulowania relacji społecznych.

Redaktorzy książki postanowili nie powielać tradycyjnego układu rozdziałów według części świata bądź chronologii, w zamian zaproponowali znacznie ciekawszą, inspirującą konstrukcję, która – w ich zamierzeniu – ma stwarzać nowe perspektywy porównawcze i prowokować do przemyśleń. Konstrukcja ta jest zręczna i rzeczywście zdaje się spełniać swoją rolę, poczynając od tytułów trzech głównych części, sformułowanych w postaci prostych, a zarazem prowokacyjnych pytań: *A Body of What?*, *A Practice of What?*, *A Balance of What?* W ten sposób czytelnik zostaje skierowany wprost ku podstawowym trzem zespołom problemów, które uzyskują swoje rozwinięcie w poszczególnych rozdziałach tych trzech części. Wszystkie części łączą perspektywę historyczną i etnograficzną, co dobrze ukazuje zarówno trwałość rozpatrywanych wątków, jak i zmienność oraz wielką różnorodność ich odmian.

Część zatytułowana *A Body of What?* skupia się na analizie koncepcji przepływu „humorów” w ciele, zwłaszcza ciele kobiecym. Punktem wyjścia dla Helen King (*Female Fluids in the Hippocratic Corpus...*) jest klasyczna medycyna Hipokratejska, jednak pogłębione rozważania autorki kontestują uproszczone pojmowanie „czterech humorów” i pokazują zróżnicowanie, w obrębie tej medycyny, koncepcji przepływów i blokady „płynów” w organizmie oraz rozumienia równowagi. W odniesieniu do ciała kobiecego jest to przede wszystkim „równowaga” w gromadzeniu i następ-

nie wydzieleniu krwi. Kolejne opracowanie (*Fluxes and Stagnations...*), również napisane z perspektywy historycznej, analizuje zbiór ponad 1800 przypadków chorobowych kobiet – pacjentek niemieckiego małomiasteczkowego lekarza z XVIII wieku. Barbara Duden, podkreślając trwałość koncepcji humoralnych, ukazuje przeciwstawienie – w percepcji („autocepcji”) tych kobiet – przepływów płynów w ciele i stagnacji, przy czym tym ostatnim przypisywano sprawstwo wielu chorób. Z kolei Shigeisha Kuriyama w artykule *When Money Became a Humour* odnosi się do Japonii epoki Edo. W tym interesującym przyczynku autor w dość przewrotny, ale sugestywny sposób przekonuje, że pieniądź, w szczególnych warunkach okresu intensywnego wzrostu ekonomicznego okupionego jednak wielkim obciążeniem ludzi pracą i zadłużeniem, może stać się odpowiednikiem „humoru” nie w sensie metaforycznym, a niemal dosłownym. Za skutek nieróbstwa, zwolnienia pogoni za pieniądzem, uważano pewne szczególne dolegliwości w obrębie brzucha („węzły”), odpowiadające z grubsza blokadzie przepływów według etiologii chorób w medycynie chińskiej. Sposobem leczenia był masaż brzucha.

Ośrodkiem części drugiej jest praktyka. To bardzo istotne ujęcie problemu, do-tychczas częściej rozpatrywanego w aspekcie modeli myślowych niż praktykowania zasad równowagi humorów. Zakres tekstów historycznych w tej części sięga od średniowiecznych muzułmańskich praktyk medycznych (artykuł Emilie Savage-Smith), przez późnośredniowieczną medycynę europejską, czerpiącą z tłumaczeń dzieł arabskich (Peter Murray Jones), do medycyny junani (*Yunani Tibb* – „arabsko-perskiej”) i jej politycznego znaczenia w Indiach wczesnych lat XX wieku (Guy Attewell). Autorzy nie ograniczają się do opisu praktyk medycznych, lecz stawiają ważne pytania, między innymi dotyczące dawno uznanych, zdawałoby się, „prawd”. Na przykład Savage-Smith zastanawia się, czy rzeczywiście koncepcja czterech humorów była fundamentem średniowiecznej medycyny muzułmańskiej. Uzasadnia, że w istocie nie „patologia humoralna” odgrywała w niej pierwszorzędą rolę, ale koncepcja równowagi odnosząca się nie do czterech humorów, a do własności (gorący i zimny, wilgotny i suchy). Można dodać, że w innym świetle stawia to wyniki badań pokazujących znaczenie rozróżnienia „gorący”/„zimny” w wielu społeczeństwach muzułmańskich, postrzeganego często jako zubożenie czy uproszczenie rzekomo rozbudowanego dawniej systemu medycyny humoralnej. Podobne wnioski można wyciągnąć również z tekstu autorstwa Ellen Messner (*Hot/Cold Classifications and Balancing Actions in Mesoamerican Diet and Health...*). Opierając się na własnych, dawniejszych badaniach i bogatej literaturze, badaczka zwraca uwagę na binarną relację „gorąca” i „zimna” jako podstawę diagnozy, terapii i diety w wielu społeczeństwach Ameryki Środkowej, nie traktując jej jako redukcji rozwiniętego systemu humoralnego. Jednocześnie ukazuje wielką różnorodność rozumienia tych własności oraz stanu równowagi. Zaznacza, że „nie ma idealnej, abstrakcyjnej, neutralnej harmonii bądź equilibrium, ale zawsze «ruchome equilibrium» czy «dynamiczna równowaga», zależąca od stadium życia, przebiegu pracy i innych czynników, takich jak dieta, wystawienie na czynniki chorobotwórcze, satysfakcja w pracy czy miłości” (s. 154). Konstatacje te potwierdzają wyniki badań etnograficznych prowadzonych w różnych częściach świata.

A Balance of What?, ostatnia z zasadniczych części książki, koncentruje się na owej względnej równowadze. Odnoszą się do niej teksty dotyczące koncepcji i praktyk medycznych w Afryce Wschodniej, Chinach, Indiach i Tybecie. Autorzy piszą o różnych wymiarach „równowagi”, zgodnie z zapowiedzią autora wstępu książki, iż można tu odnaleźć całą gamę równoważności, odpowiedniości, zgodności i związków, które występują w historii i etnografii medycyn świata, a mogą odnosić się zarówno do „bogów i czarownic, jak i do krwi czy wiatru, do środków leczniczych i uzdrowicieli, jak i do pacjentów” (s. 18); mają znaczenie emocjonalne, fizyczne, społeczne, środowiskowe. W artykule Davida Parkina (*Balancing Diversity and Well-being...*) szczególnie uwidacznia się złożoność koncepcji, sposobów i środków stosowanych dla utrzymania bądź przywrócenia równowagi między ciałem (również „ciałem społecznym”, z jego społecznymi zaburzeniami) a kosmosem. W subsaharyjskiej Afryce, o której pisze autor, wpływy „humoralnej” islamskiej tradycji medycznej przybyłej z północy ściśle splatają się z wcześniejszymi lokalnymi koncepcjami zdrowia i choroby, niemniej wspólne jest im „fundamentalne i prawdopodobnie uniwersalne zainteresowanie człowieka koncepcjami i praktykami [służącymi – D.P.G.] zachowaniu i przywróceniu równowagi” (s. 179). Z kolei Elisabeth Hsu skupia się w swoim tekście (*„Holism” and the Medicalization of Emotion...*) na jednej z emocji – gniewie, który według „tradycyjnej” medycyny chińskiej zaburza właściwe relacje między podstawowymi elementami i jest czynnikiem patogennym. Hsu analizuje proces moralizacji „gniewu” wśród elit starożytnych Chin – zgodnie z zasadą szkodliwości społecznej i zdrowotnej wszelkiego nadmiaru – oraz medykalizacji tej emocji przez uczynienie jej częścią fizjologii w kanonicznych tekstach medycznych. Dwa ostatnie artykuły tej części dotyczą – odpowiednio – medycyny ajurwedyjskiej oraz tybetańskiej. Francis Zimmermann, autor pierwszego opracowania (*Aiming for Congruence...*), argumentuje przekonująco, że powiązania między trzema podstawowymi składnikami ciała (wiatr, żółć i flegma) w ajurwedzie należy interpretować nie w terminach proporcjonalności własności i stopni, a jako „zgodność” (*congruence*) przeciwstawnych własności. Badacz opiera się nie tylko na studiach nad „wielką tradycją” ajurwedyczną, ale także na rozmowach z uzdrowicielem z Kerali diagnozującym i leczącym choroby, za których przyczynę uznaje się wiatr (np. reumatyzm, artretyzm). Natomiast Patrizia Bassini (*Harmony or Hierarchy?*) daje pogłębioną, wielowarstwową analizę koncepcji i praktyk leczniczych w Tybecie. Bada je na trzech poziomach – paradygmatycznego porządku „wielkiej tradycji medycznej”, narracyjnym i praktycznym. U podstaw percepcji i doświadczenia potocznego, zdaniem autorki, leży doświadczany w codziennym życiu sakralny krajobraz, który wymaga troski wyrażanej przez odprawianie rytuałów mających zapewnić zdrowie, porządek i dostatek. Podczas gdy wiedza „paradygmatyczna”, tekstualna, zaleca zrównoważony, harmonijny tryb życia, na poziomie praktyki oznacza to coś innego – „zwykli Tybetańczycy starają się wytworzyć harmonię poprzez stanie się częścią hierarchicznego porządku tak w sferze religijnej, jak i społecznej” (s. 253).

Zamykający książkę rozdział zatytułowany *What Next? Balance in Medical Practice and the Medico-moral Nexus of Moderation* przynosi ważne uwagi Hsu, która podsumowuje rozważania i wysuwa propozycje dla przyszłych badaczy inte-

resujących się omawianą tematyką. Uznaje, iż niezbędna jest ponowna, krytyczna ocena terminologii odziedziczonej po wcześniejszych debatach. Omawia i poddaje krytyce między innymi opracowaną przez Charlesa Leslie dychotomię, wydzielającą „wielkie tradycje medyczne” oparte na przekazie piśmiennym. Wskazuje także na rozumienie równowagi, w sensie medyczno-moralnym, jako „umiaru” (w przeciwieństwie do oscylowania między skrajnościami), które przewija się w różnych tekstach tej pracy. Wśród propozycji warto wymienić zachętę do odejścia od studiów nad teoriami medycznymi na rzecz badania praktyki czy połączenia dotychczas stawianych raczej w opozycji badań nad aspektami poznawczymi i emocjonalnymi praktyk medycznych.

Recenzowaną książkę uważam za bardzo cenną i inspirującą. Sądzę, że krąg jej odbiorców może sięgać daleko poza bezpośrednio zainteresowane środowisko antropologów medycznych i historyków medycyny.

Danuta Penkala-Gawęcka

LITERATURA

- Foster G.
 1953 *Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine*, „The Journal of American Folklore” 66 (261), s. 201-217.
 1994 *Hippocrates' Latin American Legacy: Humoral Medicine in the New World*, Langhorne, PA: Gordon and Breach.
- Penkala D.
 1979 „Gorące” i „zimne” w tradycyjnej medycynie Afganistanu, „Etnografia Polska” 23: 2, s. 307-329.

Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztańdara (red.), *Głód. Skojaznienia, metafory, refleksje...*, *Stromata Anthropologica* 9, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2014, ss. 351, ISSN 1897-5666.

„Głód, głód... to potworne uczucie – definiuje Gustaw Herling-Grudziński – zamieniające się w końcu w abstrakcyjną ideę, w majaki senne, podsycane coraz słabiej gorączką istnienia. Ciało [głodnego człowieka – M.B.] przypomina przegrzaną maszynę, pracującą na zwiększonych obrotach i zmniejszonym paliwie, (...) zwiotczające ręce i nogi upodabniają się do starganych pasów transmisyjnych” (Herling-Grudziński 2006: 123). Głód, czyli obłędne pragnienie pokarmu; niepohamowany apetyt może doprowadzić człowieka do działań irracjonalnych i instynktownych. Owo

dotkliwie, fizjologiczne odczucie braku pożywienia pobudza w człowieku potrzebę zaspokojenia go za wszelką cenę, uruchamiając jednocześnie mechanizm bezkompromisowej walki o byt i chęć przetrwania.

Oprócz znaczenia dosłownego, czysto fizjologicznego, głód można rozumieć znacznie szerzej, jako metaforę, jako intensywny brak i tym samym konieczność zaspokojenia czegoś, o czym człowiek marzy, jako pragnienie, niepohamowaną chęć posiadania czegoś lub kogoś. Głód w szerokim ujęciu może więc dotyczyć różnych sfer, na przykład uczuć, przyjemności, wrażeń, uniesień, władzy, sławy, wojny, krwi. To właśnie głód (po omawianych wcześniej innych symbolach i motywach funkcjonujących w kulturze, takich jak zwierzęta, jedzenie, ciało, etykieta, choroba, spisek, rozkosz i brud) stał się tematem kolejnej, dziewiątej już monografii z serii *Stromata Anthropologica* pod tytułem *Głód. Skojarzenia, metafory, refleksje...* Ten interdyscyplinarny tom pod redakcją Katarzyny Łeńskiej-Bąk i Magdaleny Sztandary stanowi pokłosie konferencji naukowej zorganizowanej przez Katedrę Kulturoznawstwa i Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego w Pokrzywniej, w 2013 roku. Głód został wyzyskany tu szczególnie w ujęciu metaforycznym; wydaje się, że takie podejście do tematu dało autorom poszczególnych prac szersze możliwości interpretacyjne oraz badawcze.

Wyniki badań literaturoznawców, kulturoznawców, antropologów, folklorystów, religioznawców, filozofów, historyków kultury oraz filmoznawców zgrupowano w czterech blokach tematycznych. W pierwszym, „Od hedonizmu do wyrzeczenia”, głód został potraktowany jako symboliczna figura w kulturze, pomiędzy wyrzeczeniem a hedonistycznym zaspokojeniem; następny dział – „Zmysły i afekty” – wypełniają szkice poświęcone sensualnym wrażliwościom towarzyszącym zaspokajaniu głodu doznań zmysłowych i emocji. Problematykę kolejnych tekstów skoncentrowano wokół zagadnienia: „Brak lub głód w kontekście dawnych i współczesnych badań naukowych”. W ostatniej, najobszerniejszej części – „Głody nasze powszednie”, omówiono zjawiska i rzeczy związane z codzienną egzystencją, których głodny może być człowiek. Całość wieńczy „Appendix”, stanowiący refleksję lekarza nad udziałem świadomości w odczuwaniu fizjologicznego głodu.

Monografię otwiera esencjonalny szkic Łeńskiej-Bąk (*Głód w różnych odsłonach...*), ukazujący wieloznaczność słowa „głód” oraz porządkujący zawartość tomu. Pierwszą część rozpoczyna artykuł Piotra Skowrońskiego, *Głód jako wartość w filozofii i kulturze w kontekście sporu między hedonizmem a etyką wyrzeczenia*. Autor traktuje głód jako symboliczną figurę, która w istocie oznacza pragnienie; przedstawia jego aksjologiczne aspekty, odwołując się do sporu filozoficznego toczącego się na przestrzeni wieków między zwolennikami etyki wyrzeczenia a hedonistami. Ukazuje ponadto współczesny, złożony wymiar zjawiska głodu; analizuje mechanizmy perswazji stosowane w obszarze kultury kulinarnej, które prowadzą do przesunięcia granic biologicznego rozumienia głodu i dekonstruują pojmowanie naturalnych potrzeb człowieka. Z kolei Łeńska-Bąk (*Mnich głodny (nie)czystości, czyli o strachu przed pokusami seksu*) poddała analizie apoftegmaty Ojców Pustyni. Nieodłącznym motywem tych opowieści, jak zauważa badaczka, jest ukazywanie życia eremity jako egzystencji wypełnionej zmaganiem z odczuwanym głodem żączy,

a jednocześnie znamionowanej usilnym pragnieniem niepoddania się myślom nieczystym, czyli wyrzeczeniem. W podobnej tematyce pozostaje artykuł *Głód w legendach o życiu świętych* Jolanty Ługowskiej, która omawia przykłady radzenia sobie przyszłych świętych z własną cielesnością; źródłem jej refleksji są średniowieczne powieści hagiograficzne. Zgromadzone *exempla* poświadczają, iż na pewnym etapie doskonalenia się w cnocie wstrzeźliwości głód przestaje być odczuwany jako potrzeba wymagająca zaspokojenia, a odżywianie staje się jedynie czynieniem zadość najkonieczniejszym potrzebom ciała. Franciszek Rosiński w studium z antropologii filozoficznej (*Głód sensu życia i naczelných wartości*) rozważa związek między odczuwaniem sensu życia przez młodzież i dorosłych a wszechobecną w kulturze Zachodu ideologią konsumpcjonizmu i słabnącym oddziaływaniem religii na ludzi we współczesnym świecie. Irena Jokiel (*Głód – Przypadek Stanisławy Przybyszewskiej*) rekonstruuje natomiast wizerunek Przybyszewskiej wyłaniający się z jej listów. Epistolografia pisarki, jak ocenia badaczka, jest źródłem wiedzy o jej światopoglądzie i zainteresowaniach krytycznoliterackich, ponadto dokumentuje dramatyczne przeżycia osobiste oraz egzystencję naznaczoną poczuciem braku. W listach Przybyszewskiej głód został ukazany w potrójnym wymiarze – jako pragnienie sławy i uznania, głód narkotykowy i permanentne niedożywienie.

Drugą część monografii rozpoczyna tekst Agaty Strządały (*Od wrażenia głodu do głodu wrażeń. Percepcja a doświadczenie estetyczne w kontekście międzykulturowym*), ukazujący zależność postrzegania i doświadczenia estetycznego od kontekstu kulturowo-społecznego. Autorka podkreśla, że w poszczególnych kulturach różnie hierarchizuje się zmysły, ponadto odmiennie waloryzuje się ich funkcje. Odwołując się do nowożytnej koncepcji sztuk pięknych, porównuje preferencje odnośnie do form poznawania rzeczywistości w różnych kulturach. Kolejny artykuł, Katarzyny Juranek-Mazurczak, nosi tytuł *Głód dotyku i sposoby jego zaspokajania w relacji człowiek – pies*. W świetle szkicu badaczki, współcześnie człowiek jawi się jako istota rozdwojona wewnątrznie, która z jednej strony łaknie bliskości, a z drugiej – obawia się sycenia tej potrzeby, gdyż niesie to ze sobą ryzyko zobowiązania, a w dalszej perspektywie utratę wolności. Jak twierdzi autorka, ceniący sobie niezależność człowiek XXI wieku często antropomorfizuje psa, wybiera go jako substytut istoty bliskiej i buduje z nim więź opartą na dotyku zastępczym. Głód ciszy we współczesnym mieście, miejscu przepelnionym niezliczoną ilością dźwięków, jest przedmiotem refleksji Aleksandry Krupy-Ławrynowicz (*Pragnienie ciszy. Miejskie zapiski i przykłady*). Cisza w „wieku hałasu”, jak badaczka nazywa współczesność, jawi się jako dobro rzadkie, cenne czy wręcz luksusowe. Autorka przywołuje liczne inicjatywy architektoniczne (*architecture of silence*), mające na celu wyeliminowanie zgiełku z przestrzeni miejskiej, oswojenie go. Z kolei Katarzyna Kaczor (*Po prostu głód – o współczesnych nastolatkach zakochanych w wampirach. Na przykładzie filmowej sagi „Zmierzch”*) podjęła się analizy tytułowej sagi w kontekście ewolucji motywu wampira oraz głodu symbolizowanego przez jego figurę na gruncie kultury popularnej.

Trzeci dział tematyczny otwiera Andrzej Syroka (*Głód wiedzy a głód bogactwa na podstawie rozprawy „Disputatio de Metallrum Transmutatione...” Johanna Gabriela Drechsslera*), koncentrując się na dwóch, jego zdaniem, ponadczasowych

i odwiecznie współistniejących ze sobą rodzajach głodu: bogactwa i wiedzy, których twórcą jest ludzki umysł pobudzany przez bodźce zewnętrzne. Inne ujęcie głodu w badaniach naukowych proponuje Bożena Płonka-Syroka (*Głód prawdy i obiektywnej pewności. Przykład niemieckiej medycyny romantycznej 1797-1848*), omawiając system doktryn medycznych narzucanych w romantyzmie przez władze niemieckich landów protestanckich miejscowym uniwersytetom. Cenny jest artykuł Wojciecha Kędzierzawskiego (*Zwrot ku rzeczom – nowy status kultury materialnej we współczesnej humanistyce*), który odwołując się do refleksji Ewy Domańskiej, zajmującej we współczesnej humanistyce wyraziste stanowisko na rzecz „zwrotu ku rzeczom”, próbuje oddać obecną sytuację teorii kultury materialnej. Autor przedstawia tezę o dematerializacji aktualnego myślenia ludzi o rzeczywistości i odcieleśnieniu obrazów świata tworzonych za pomocą najnowszych technologii. Jego zdaniem, zainteresowanie humanistów i przedstawicieli nauk społecznych materialną stroną procesów społecznych i kulturowych wynika z potrzeby ponownego ustalenia refleksyjnego kontaktu z tym, co przedmiotowe i dotykalne. Kędzierzawski jako kontekst tej postawy przywołuje rozważania teoretyczne Marcela Maussa, Jeana Baudrillarda, Daniela Millera, Pierre’a Bourdieu, Alfreda Gella i Bruno Latoura, aby w zakończeniu przedstawić autorską wykładnię istoty badań kultury materialnej.

Ostatnią grupę tematyczną, dotyczącą głodu związanego z codzienną egzystencją człowieka, rozpoczyna Olgierd Ławrynowicz (*Saski głód wojny – apetyt czy konieczność przetrwania? Kulturowe obrazy sprzed milenium*). Podejmując kwestię wojny i jej różnorodnych motywacji na przestrzeni wieków, autor zauważa, iż wiąże się ona nie tylko z chęcią zyskania materialnych zdobyczy, ale również z głodem silnych emocji i spełnienia ambicji. Dagosław Demski (*Kulturowy „refeeding syndrom”, czyli o głodzie społecznej akceptacji*) koncentruje się natomiast na potrzebie akceptacji społecznej. Zajmuje go szczególnie faza liminalna procesu przejścia osób i grup z pozycji wykluczenia do pełnej akceptacji przez społeczeństwo. Autor kojarzy brak akceptacji społecznej z figurą głodu, ponadto do opisu tego zjawiska używa trafnej metafory z nauk medycznych, nazywając je kulturowym *refeeding syndrom* (zespół ponownego odżywienia). Z kolei Magdalenę Sztandarę („*Transformart’*” *narracje, czyli o potrzebie obecności bohaterek. Przypadek bałkański*) interesuje brak obecności figur bohaterek w patriarchalnych kulturach bałkańskich. Zauważa, że działania kobiecych środowisk artystycznych i aktywistycznych na Bałkanach mają na celu demaskację mitów i polemikę ze stereotypami usuwającymi bohaterskie kobiety z obiegu kultury. To złożone zagadnienie, jak trafnie diagnozuje autorka, jest uwikłane w zależności związane między innymi z językowym obrazem świata, zbiorowym wymiarem pamięci oraz wzorcami kulturowymi. Natomiast Dorota Świtła-Trybek (*Między galerią a warsztatem. Stanisława Gerarda Trefonia kolekcjonowanie plastyki nieprofesjonalnej*), odwołując się do tradycji profesjonalnego kolekcjonerstwa w Polsce, kreśli wizerunek współczesnego zbieracza – osoby głodnej nie tylko eksponowania swoich zbiorów, ale przede wszystkim znawcy przedmiotu, erudyty. Jako przykład takiej osobowości opisuje kolekcjonera regionalistę – Stanisława Gerarda Trefonia, który od ponad pół wieku gromadzi dzieła niszowe, wytwory samorodnych artystów. Grażyna Ewa Karpińska (*Jak to z produktem regionalnym bywa, czyli o głó-*

dzie tradycji we współczesnym świecie) analizuje przejawy tradycji w konstruowaniu produktów regionalnych. Zajmuje się różnorodnymi sposobami popularyzowania dziedzictwa historycznego oraz kulinarną tradycją regionu. Dwa kolejne artykuły, autorstwa Łukasza Brauna (*Głód przygód – Maroko i poszukiwacze doświadczeń. O turystach indywidualnych z perspektywy antropologicznej*) i Katarzyny Magiery (*Kolonizator przed telewizorem, czyli głód egzotyki*), traktują o współczesnej, masowej modzie na podróżowanie, sztucznie wytworzonej w naszym kręgu kulturowym przez programy podróżnicze. Głód podróży, wrażeń i odmiennych kultur został tu zinterpretowany w kontekście tendencji orientalistycznych związanych z kolonialnym dziedzictwem Europy. Natomiast Ivan Murin (*The phenomenon of unceasing hunger for communicating and information*) ukazuje zjawisko nieustannego głodu, który, jego zdaniem, jest związany współcześnie bardziej z komunikacją i przepływem informacji niż z fizjologicznym aspektem życia człowieka. Analizuje więc ową figurę w odniesieniu do rytuałów przejścia, gdyż w nich nadal pojawia się wiele symbolicznych wypowiedzi, które obrazują liczne werbalne i niewerbalne, tradycyjne znaczenia.

Autorzy poszczególnych tekstów skupiają się zasadniczo na głodzie, jednak u każdego z nich dotyczy on czegoś innego. Wykorzystują bowiem różne źródła, do których analizy i interpretacji używają odmiennych narzędzi badawczych. Tę zbiorową monografię należy czytać – jak ukierunkowują czytelnika redaktorki serii *Stromata Anthropologica* – jako opowieść-kobierzec (grec. *stromata*) dotyczącą rzeczy ludzkich, składającą się z wielorakich i wielobarwnych detali, które są wielką, wspólną kompozycją o trudnym niekiedy do odnalezienia wzorze. Można sądzić, że tak skonstruowana monografia, ze względu na szeroki zakres materiału oraz interdyscyplinarny charakter, stanie się interesującą lekturą dla szerokiego grona specjalistów, badaczy historii kultury i literatury, antropologów, folklorystów, filozofów, filmoznawców. Z pewnością może to być również zajmująca lektura dla czytelników zainteresowanych ewolucją znaczeń symboli i motywów funkcjonujących w kulturze.

Magdalena Brandt

LITERATURA

Herling-Grudziński G.

2006 *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Inga Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013, ss. 219, ISBN: 978-83-7525-963-6.

Literatura dotycząca etnograficznych badań terenowych cieszy się ostatnimi czasy rosnącym zainteresowaniem tak czytelników, jak wydawców. Na rynku pojawiają się coraz to nowe pozycje i opracowania problemowe oparte na materiałach empirycznych bądź prace sytuujące się w obrębie metodologii i metodyki prowadzenia badań. Ukazują się serie w całości poświęcone wskazanej tematyce, takie jak bazujący na tłumaczeniach książek anglojęzycznych „Niezbędnik Badacza” oraz „Metodologia” Wydawnictwa Naukowego PWN. Trudno stwierdzić, czy jest to rodzaj sezonowej mody, intelektualnej fanaberii wynikającej z wyczerpania dotąd dyżurnych tematów, czy też faktyczny trend „powrotu” w teren – jak się niedawno wyrazili Marcin Brocki i Konrad Górny (2010). Zainteresowanie badaniami terenowymi, uprawianymi tak, jak się je praktykuje w etnologii, może wynikać z jednej strony ze wzrastającego zainteresowania metodologią badań jakościowych, konkurencyjnych wobec dotychczas stosowanych narzędzi na gruncie nauk społecznych. Może też znajdować źródło w postępującej antropologizacji humanistyki, oddolnej ekspansji czy też adaptowaniu założeń tej właśnie perspektywy na gruncie innych dyscyplin. Jakkolwiek by tłumaczyć to zjawisko, pewne jest, że to proces postępujący, którego skutki dla samej etnologii trudno przewidzieć.

Na tym gruncie jedną z kluczowych pozycji stanowi książka pod redakcją Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego, *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (Buliński, Kairski, red., 2011). Jej autorzy postawili sobie za cel udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak we współczesnej antropologii rozumie się „teren” oraz na czym polega specyfika wiedzy antropologicznej. To niezwykle udana próba problematyzacji zagadnień metodologicznych ostatnich lat¹. Do niej z konieczności winni odnosić się autorzy kolejnych opracowań. I rzeczywiście tak jest. Przykład stanowi wydana niedawno książka – *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*.

W propozycji łódzkiej badaczki widzieć można nie tylko kontynuację debaty zapoczątkowanej w Poznaniu, lecz także próbę polemiki. W związku z tym warto zwrócić uwagę na dwa aspekty. Po pierwsze, publikacja redagowana przez Bulińskiego i Kairskiego stanowiła raczej przykład wewnątrzśrodowiskowej dyskusji, czego dowodem jest chociażby klucz doboru autorów poszczególnych artykułów – są nimi antropologowie i socjologowie. W pracy pod redakcją Kuźmy jest inaczej – autorami poszczególnych rozdziałów są przedstawiciele antropologii, socjologii, pedagogiki, historii, a także psychologii, co pozwala w sposób bardziej wszechstronny naświetlić podejmowaną problematykę. Tym samym publikacja, zaprojektowana w duchu interdyscyplinarności, przekracza granice getta wybranej dyscypliny. Po drugie, omawiany zbiór tekstów został pomyślany tak, by poszczególne rozwiązania metodologiczne, osadzone na gruncie odmiennych, czasami nieprzystających do siebie orientacji,

¹ Przykładem niefortunnej realizacji w tym względzie może być *W drodze do prawdy – jakiej?* Adama Palucha (2012).

mogły się wzajemnie naświetlać. Istnieje zatem fundamentalna różnica między obiema pracami. O ile Buliński z Kairskim starali się zaproponować nową podstawę teoretyczną dla prowadzenia badań terenowych, sięgając po koncepcje antropologii procesualnej, to już zestawienia i wnioski formułowali czerpiąc z przykładów samej antropologii. Kuźma wychodzi poza zakłętą krąg własnego podwórka. Usiłuje scalić to, co zostało rozerwane pierwotnym podziałem spod wieży Babel, jeśli tak można określić wielorakość i osobność poszczególnych dyscyplin z zakresu nauk społecznych. Co ciekawe, *Teren w antropologii* jest książką pozostającą poza wpływem poznawskiej szkoły metodologicznej i jej bezpośrednich kontynuatorów w antropologii; źródła i umocowania prowadzonej w niej refleksji redaktorki szukają głównie w antropologii latynoamerykańskiej. Status *Tematów trudnych* jest pod tym względem dużo bardziej skomplikowany. Z jednej strony jest bowiem Kuźma spadkobierczynią łódzkiej szkoły metodologicznej w etnografii, której prekursorką była Kazimiera Zawistowicz-Adamska, ponadto obecność tekstu Andrzeja Pawła Wejlanda zdradza, pośrednio, filiację ze szczególnie ważną dla socjologii szkołą metodologiczną wyrosłą wokół postaci takiego formatu, jak Antonina Kłoskowska, Józef Chałasiński czy Jan i Krystyna Lutyńscy. O ile nie sposób dopatrzeć się bezpośredniego wpływu tych autorów na samą Kuźmę, to istotne jest ich znaczenie dla znanej pracy z zakresu metodologii i metodyki badań terenowych pióra Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, której „późną” wychowanką jest obecna kierownik ODiE. Nie wadzi to i innym inspiracjom redaktorki temu, czerpiącej z kręgu „antropologii zorientowanej feminologicznie” – jak o sobie napisała w opublikowanej przed kilku laty pracy doktorskiej (Kuźma 2008: 45). Jak się wydaje, właśnie ten typ wrażliwości stał się zaczynem prezentowanego tomu.

Na książkę składa się dziewięć artykułów poprzedzonych krótkim wstępem. Zawarte w niej teksty ogniskują się wokół problematyki niełatwych i uciążliwych nieraz doświadczeń badawczych, sposobów przewyżyczenia napotykaných trudności, a wreszcie ich wpływu na sam proces badawczy i generowaną wiedzę. Wobec tego, refleksja autorów dotyczy zagadnień metodologicznych i epistemologicznych wynikających z przecięcia się płaszczyzn profesjonalnego zainteresowania oraz indywidualnych wrażliwości. Każdy z autorów stara się zaprezentować dylematy towarzyszące prowadzonym przez siebie pracom oraz sposoby dochodzenia i uzgadniania możliwych rozwiązań tytułowych „trudnych” sytuacji. Dla omawianej publikacji istotne jest dotknięcie problematyki do tej pory słabo rozpoznanej i opracowanej w rodzimej literaturze przedmiotu. Dotąd badacze na własną rękę zmuszeni byli szukać odpowiedzi na odczuwane bolączki i rozterki o charakterze tak etycznym, jak praktycznym. Lektura *Tematów trudnych*, jeśli potraktować ją jako korpus studiów przypadku, może stanowić istotne źródło wskazówek w tej materii. Autorzy poszczególnych tekstów w sposób stosunkowo śmiały i otwarty postanowili podejść do trapiących ich bolączek, wynikających najczęściej z rozmaitych uwikłań w relacje międzyludzkie. Mierzą się zatem z cudzymi traumami, manipulacjami, barierami stawianymi przez badanych czy wreszcie z własnymi ograniczeniami. Podnoszone kwestie mają zatem nie tylko znaczenie teoretyczne, lecz przede wszystkim znajdują pragmatyczne przełożenie na praktykę badawczą.

Według zamysłu redaktorki, teksty ułożono uwzględniając klucz wzrastającej „obiektywności”, zatem tom otwiera praca skupiająca uwagę na osobie badacza i przeżywanych przezeń rozterkach, następnie daje się wyróżnić grupa artykułów traktujących o „trudnościach” wynikających z podejmowanych tematów, całość zaś spinają teksty diagnozujące immanentne problemy generowane przez poszczególne dyscypliny. Lekturę zbioru ukierunkowuje tekst Katarzyny Kość-Ryżko, mający ambicje metodologicznego instruktarza. Stanowi nieocenioną rekapitulację etnograficznej metodyki badawczej przeprowadzoną przy użyciu rozwiązań wypracowanych na gruncie psychologii. Autorka dowodzi naiwności wielu przesłanek, jakimi kierują się antropolodzy w swych kontaktach zawodowych z innymi ludźmi. Tym samym konsekwentnie przepracowuje funkcjonujący dotąd profesjonalny model uprawiania etnologii, wskazując konieczność doprecyzowania charakteru i zakresu obustronnej wymiany, tego jak konceptualizuje się badania.

Druga grupa tekstów składa się z analiz wpływu podejmowanej tematyki na trudności ujawniające się w samym terenie. Dla Karoliny Bielenin-Lenczowskiej, Ingi Kuźmy oraz Izy Desperak będą się one wiązały z rozmaicie doświadczaną i przeżywaną płcią, której wymiar kulturowy dały odczuć opisywane sytuacje badawcze. Autorki zwracają uwagę na korelacje płci z dostępnością interesujących je obszarów rzeczywistości czy rejestrów wiedzy. Raz stanowi ona nieprzekraczalną barierę, by w odmiennej konstelacji stać się zasadniczą legitymizacją dostępu. Co ciekawe, wrażliwość pozwala w opisywanych przypadkach podważać relacje dominacji, a tym samym budować taki model kontaktu, który nie będzie zagarniający ani raniący dla żadnej ze stron. Czerpiąc z własnego doświadczenia, autorki pokazują, jak unikać mielizn ignorancji i nieporozumień w sytuacjach niejednoznacznych. W tej grupie sytuuje się również tekst Andrzeja Wejlanda poruszający kwestię relacji między badaczem a treścią uzyskiwanych wypowiedzi. Łódzki metodolog wskazuje na pułapki, jakie zastawiają na samych siebie badacze żywiący fałszywe przekonania o procesie zbierania danych czy ich interpretacji. Wejland przestrzega przed zbytnią ufnością w „tubylcze egzegezy”, nakłaniając jednocześnie do praktykowania „antropologicznej hermeneutyki podejrzeń”.

Autorzy pozostałych artykułów podejmują problematykę niełatwych relacji między reprezentowanymi przez siebie dyscyplinami wiedzy a ich polami badawczymi. Tadeusz Czekalski pokazuje uwikłanie pracy historyka w rozmaite, często sprzeczne, dyskursy społeczne i polityczne. Temu wtóruje zajmujący się socjologią polityki Marcin Kotras, pokazujący skalę oczekiwań rozmaitych środowisk co do wyników badań czy charakteru formułowanych wniosków i diagnoz. Renata Szczepaniak rozszerza kontekst analizy o aspekt historyczno-porównawczy, dokonuje bowiem przeglądowej prezentacji zmian podejścia do problematyki więziennictwa, zwracając uwagę na znaczenie konceptualizacji zagadnienia badawczego dla uzyskiwanych wyników. Tom zamyka najmniej spójny tekst autorstwa Agaty Orzechowskiej, Moniki Talarowskiej i Krzysztofa Zboralskiego. Jest to studium proceduralno-prawne ukazujące na przykładzie psychologii różnice między badawczym a klinicznym aspektem dyscypliny. Dla antropologów stanowisko to może być ciekawe jako punkt odniesienia dla toczącej się dyskusji poświęconej relacjom między antropologią akademicką a stosowaną czy zaangażowaną.

Książka pod redakcją Kuźmy stanowi ciekawy głos na temat problematyki badań terenowych nie tylko w etnologii, lecz w szerszym ujęciu – w obrębie nauk społecznych. Ponadto, jest to pozycja prezentująca w sposób dojrzały i przemyślany wątki drażliwe i kłopotliwe w stosowanej metodologii badawczej. Autorzy nie stronią od naświetlania często intymnych i indywidualnie trudnych aspektów wykonywanej pracy. Warto zatem podkreślić, iż omawiany zbiór rozbudowuje i poszerza rodzimą refleksję metodologiczną, stanowiąc przy tym wartościową konkurencję dla obficie tłumaczonej literatury zagranicznej.

Filip Wróblewski

LITERATURA

- Buliński T., Kairski M. (red.)
2011 *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Brocki M., Górny K.
2010 *W stronę konkretności – powrót czy kolejny zwrot w etnologii?*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 185-192.
- Kuźma I.
2008 *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Paluch A.
2012 *W drodze do prawdy – jakiej?*, Wrocław: Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Anna W i t e s k a - M ł y n a r c z y k, *Evoking Polish Memory. State, Self and the Communist Past in Transition*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, ss. 253, ISBN: 978-3-631-64163-7.

Książka jest przykładem interdyscyplinarnej analizy zjawiska polityki pamięci we współczesnej Polsce. Jest to praca oryginalna, wnikliwa, wprowadzająca czytelnika w świat historycznych szczegółów, losów jednostkowych i grupowych, wyborów życiowych i ich konsekwencji po transformacji postkomunistycznej. Autorka opisuje pełen sprzeczności proces zaangażowania dwóch grup: działaczy antykomunistycznego podziemia oraz funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa w tworzenie reprezentacji i wysuwanie roszczeń związanych z komunistyczną przeszłością. Działacze podziemia, represjonowani w okresie formowania się państwa komunistycznego

oraz w czasie PRL, pełnią obecnie rolę moralnych strażników, definiując przeszłość i terażniejszość, a także własną pozycję „bohaterów/ofiar”. Ci zaś, którzy pracowali w aparacie bezpieczeństwa/represji – „sprawcy”, zostali symbolicznie wykluczeni ze społeczeństwa w postkomunistycznej Polsce. Autorka analizuje to zjawisko w średniej wielkości mieście, któremu nadaje fikcyjną nazwę Marianowice, w okresie rządów partii Prawo i Sprawiedliwość.

Podstawą pracy są etnograficzne badania terenowe przeprowadzone w latach 2006–2008. Objęły one obserwację uczestniczącą (udział w spotkaniach, uroczystościach, rozprawie sądowej – sprawa lustracyjna), wielokrotne pogłębione wywiady oraz zebranie materiałów źródłowych. We fragmencie tekstu zatytułowanym „Myself in the landscape of the Polish memory” autorka zamieszcza autorefleksję na temat własnego stosunku do pamięci i komunizmu, relacji z rozmówcami, statusu młodej kobiety prowadzącej badania naukowe wśród (starszych) mężczyzn, pozycji badaczki należącej do „zachodniego świata akademickiego” (afiliacja w University College London). Antropolożka przyjęła pozycję empatyczną wobec obu grup, unikając osądzania, co umożliwiło jej odejście od podziału na bohaterów i ofiary.

Recenzowana książka składa się z dziewięciu rozdziałów. We wprowadzeniu Anna Witeska-Młynarczyk zarysowuje temat książki, metodę badań czerpiącą z „antropologii końca politycznego autorytetu” (*anthropology of the end in political authority*, za Johnem Bornemanem), przedstawia polską drogę do lustracji i dekomunizacji, teoretyczne inspiracje oraz własną pozycję badawczą. Rozdział pierwszy omawia współczesną, polską historiografię jako kulturową formę polityki pamięci. Polityka pamięci służy przede wszystkim przetwarzaniu przeszłości w celu potwierdzenia jednej wizji prawdy oraz tworzeniu narzędzi do wyrażania jednolitego obrazu „bohatera/ofiary”. W rozdziale drugim autorka przedstawia działalność stowarzyszenia byłych więźniów politycznych okresu komunistycznego, pokazując, jak zinstytucjonalizowany proces obiektywizacji tożsamości bohatera/ofiary wpływa na indywidualne procesy pamiętania i doświadczania. W rozdziale trzecim omówiono kazania podczas tak zwanych mszy świętych za ojczyznę, organizowanych dla lub przez bohaterów/ofiary z okazji rocznic wydarzeń narodowych i lokalnych. Kazania te stanowią środek uprzedmiotowienia przeszłości, tworzą też strefę komfortu (*comfort zone*) legitymizującą doświadczenia bohaterów/ofiar. Rozdział czwarty stanowi omówienie dyskusji w gronie członków stowarzyszenia po informacjach medialnych na temat zaangażowania jednego z biskupów we współpracę ze służbami. Sytuacja ta wywołała moralną mobilizację, w ramach której w mit legitymizacyjny zostały włączone nowe składniki i schematy. W rozdziale piątym badaczka analizuje historię przewodniczącego stowarzyszenia, Leszka, ukazując niejednoznaczności i zależności między strukturami kolektywnymi a doświadczeniami jednostkowymi.

Rozdział szósty jest łącznikiem pomiędzy pierwszą a drugą częścią książki; koncentruje się na zbiorowych praktykach upamiętniania obejmujących symboliczne zawłaszczenie/przejęcie przestrzeni. Mają tu miejsce praktyki uznania i wymazania przez instytucje państwowe. Swoje odmienne przestrzenie mają bohaterowie/ofiary, członkowie dawnych służb bezpieczeństwa oraz niezaangażowani. W rozdziale siódmym autorka analizuje proces legislacyjny oraz dyskurs partii Prawo i Sprawiedli-

wość odnoszący się do oficerów służb bezpieczeństwa oraz nowej polityki historycznej. Oskarżenia wobec oficerów służby bezpieczeństwa stanowią składnik trudnego procesu definiowania postkomunistycznej rzeczywistości. Autorka zestawia ten proces z konstruowaniem narracji przez samych byłych funkcjonariuszy służb, w celu pokazania rozbieżności między wersjami historii/przeszłości legitymizowanymi politycznie a sposobami jej pamiętania i uprzedmiotowienia przez oficerów służb. Rozdział ósmy to analiza procesu lustracyjnego konkretnej osoby – oficera służb bezpieczeństwa, oskarżonego o zbrodnie komunistyczne. Badaczka koncentruje się na sposobach kształtowania przez autorytarną instytucję sądu sposobów pamiętania i opowiadania o przeszłości, a także autoreprezentacji oskarżonej jednostki w sytuacji rozprawy sądowej. Ostatni rozdział dotyczy narracji o historii życia dwóch funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa. Przykłady te obrazują zupełną zmianę ich sytuacji życiowej i dostępu do korzyści i dóbr, co prowadzi do poczucia dezorientacji i podejmowania prób zachowania spójnego autowizerunku. Jednym z mechanizmów obronnych w sytuacji społecznego odrzucenia jest stosowanie języka dystansowania.

Książka prowadzi do szeregu bardzo ciekawych konkluzji na temat definiowania (wartościowych) członków narodu, „prawdy” o przeszłości, tworzenia „właściwej” wersji historii i polityki historycznej oraz moralnych konsekwencji tego procesu. Procesy obiektywizacji przeszłości polegają na jej zbiorowym urzeczywistnieniu, w którym różne grupy uczestniczą z odmiennych pobudek. Członkowie podziemia antykomunistycznego, w czasach PRL pozbawieni politycznej przynależności, po transformacji traktują komunizm jako okres błędów i wypaczeń. Tymczasem dawni funkcjonariusze służb bezpieczeństwa chcieliby nadal przynależać do grupy, jak to miało miejsce w ich zawodowej przeszłości, „służącej interesom narodu”. W ich odczuciu pracowali oni dla narodu i tak wyjaśniają swoje ówczesne działania, za absurd uważając określanie ich mianem zbrodni komunistycznych.

Projekt pamięci analizowany przez autorkę okazuje się kruchy i niepewny, zarówno dla członków podziemia – bohaterów/ofiar, jak i funkcjonariuszy służb. Dotarcie do świata pamięci funkcjonariuszy służb jest ograniczone. Mimo że tworzą oni wrażenie, iż chcą przekazać koherentny obraz swojej pozycji, jest on często zbudowany na kłamstwie wobec rozmówców i samych siebie. Rozmowy z bohaterami/ofiarami są trudne z innego powodu: ich odwołań do już skanonizowanej i skodyfikowanej wersji przeszłości, a także poczucia ciągłej niepewności co do uznania ich historii w rodzinach i społeczeństwie (z wyjątkiem oficjalnych uroczystości).

Szczególony charakter badań etnograficznych unaocznia się w aspekcie osobistych spotkań, oczekiwań, bliskości, które umożliwiły zrelacjonowanie przez autorkę wewnętrznego świata jej rozmówców. Konkludując, książka *Evoking Polish Memory...* pokazuje fenomenologiczne doświadczenie komunizmu, w którym żyli informatorzy oraz sposoby nadawania znaczeń komunistycznej przeszłości w określonym momencie historycznym. Jest to lektura wyjątkowa, nasycona warstwami znaczeń i głębokich przemyśleń nad jednym z możliwych sposobów opisu postkomunistycznej pamięci.

Izabella Main

Piotr C i c h o c k i, *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012, ss. 210, il., ISBN: 978-83-235-0935-6.

Gdy w połowie lat 90. James Clifford zapytał swoich kolegów, czy sądzą, że można prowadzić etnograficzne badania terenowe przez Internet, odpowiadali oni przeważnie, choć z pewnym wahaniem, że tak. Gdy jednak dopytywał, czy doradziliby swoim studentom taki temat i poprowadzili ich pracę doktorską opartą w przeważającej mierze na badaniach internetowych, byli bardziej sceptyczni i przecząco kręcili głowami (Clifford 2004: 148). Jak widać, między teorią a praktyką pada cień, o czym sami antropolodzy są skłonni czasem zapominać. W roku 2012 na Uniwersytecie Warszawskim, w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, powstała rozprawa doktorska, która dotyczyła Internetu, a badania do niej w znacznej mierze były prowadzone również z wykorzystaniem tego medium, choć nie wyłącznie. To szczególnie *signum temporis*. Praca Piotra Cichockiego, bo o niej tu mowa, została już opublikowana jako *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*; traktuje o portalu www.grono.net.

Kolejnym znakiem czasu jest to, że gdy antropolog zaczynał swoje badania, portal dopiero dynamicznie zyskiwał popularność (w okresie największej popularności liczył ponad 2 mln profili), gdy zaś kończył pisać pracę – grono.net zmierzało ku definitywnemu zamknięciu. Kilka lat i całe życie. Antropologia współczesności musi się spieszyć...

To, co napisałem, może prowadzić do błędnego mniemania, że Cichocki opisuje świat już „przeszły”. W istocie jest wręcz przeciwnie: proponuje on etnografię radykalnej terażniejszości. Tyle tylko, że owa terażniejszość jest często światem „krótkiego trwania” i szybkich transformacji. Jeśli zaś nie mówimy tylko o [gronie.net](http://grono.net), to oczywiście światem błyskawicznego rozwoju. W Polsce Internet faktycznie zaczął się rozwijać w latach 90. XX wieku, a Web 2.0 po 2000 roku.

Patrick Murphy i Marwan Kraidy (2003: 3) zauważają, że większość prac etnograficznych poświęconych współczesnym mediom jest wyrafinowana teoretycznie, lecz „cienka” empirycznie. Książka Cichockiego jest przypadkiem odmiennym: jest rzetelnie etnograficzna i, choć nie epatuje teorią, jest też całkiem niezłe w niej osadzona. *Sieć przyjaciół* jest raportem z doświadczenia badacza, ale też uczestnika poruszającego się po tym osobliwym, nowym terytorium. Cichocki deklaruje, że bliższa niż opis „społeczności gronowiczów” jest mu próba uchwycenia tego, jak rodząca się nowa technologia tworzy i współtworzy więzi. Za wyjściowo bliskie i pomocne w myśleniu uznaje rozważania Martina Heideggera dotyczące technologii (i zamieszkiwania):

Uważam, że wychodząc od tej koncepcji filozoficznej, można zrozumieć działania współczesnych internautów nie w kategoriach zabawy, czczej maskarady czy karnawalizacji, ale raczej z pełną powagą skoncentrowaną na zrozumieniu technologii jako aktywnego czynnika przekształcającego pojmowanie istnienia przez każdego użytkownika (s. 13).

Takie ujęcie tematu, w którym pojmowane szeroko (i metaforycznie) zamieszkiwanie łączy się z myśleniem i technologią, pozwala na odpowiedzialne rozważania o ekumenie współczesnego człowieka. Cichocki dystansuje się (to skutek etnograficznego doświadczenia, a nie założeń badawczych) wobec takich ujęć, które uznają, że Internet/sieć prowadzą do wyobcowania człowieka z „rzeczywistości” (co można uznać w znacznym stopniu za pochodną myślenia o mediach w ramach szkoły frankfurckiej). Zdaliśmy sobie też dziś jaśniej sprawę, że przynajmniej pod pewnymi względami mniemanie, iż media zmieniają człowieka i kulturę „na niekorzyść”, staje się często jałowe. Media i technologie nie zmieniają kultury od zewnątrz, lecz raczej – jak słusznie deklaruje Cichocki – są po Latourowsku rozumianym aktorem, czy też – patrząc z nieco innej perspektywy – integralną i ważną częścią kultury. Nowe narzędzia i technologie pozostają w służbie budowania własnej rzeczywistości kulturowej, jak również własnej tożsamości. Nie traci też, jak sądzę, znaczenia kwestia przestrzeni. Internet – percepcja świata/rzeczywistości *via* Internet – to szczególna postać heterotopii XXI wieku, innej przestrzeni, której oczywiście nie mógł przewidzieć Michel Foucault, do którego konceptu się tu odwołuję (Foucault 2005). Przestrzeń nie znika, lecz radykalnie zmienia swój charakter. Cichocki nie jest oczywiście odosobniony w twierdzeniu, że trudno wskazać jasno określoną granicę między *realem* i wirtualnością. Można też twierdzić, że tak jak przestrzeń (myślenie o niej) jest kształtowana przez relacje między ludźmi, tak też relacje ludzi są silnie kształtowane przez przestrzeń, również tę wirtualną.

Przestrzeń – jako etnograficznie rozumiany „teren” – wiedzie do kolejnego ważnego punktu pracy. Cichocki jest badaczem-uczestnikiem. Również w trakcie badania (albo równoległe do niego, jak też równoległe do osób badanych) nabywa sprawności (i sprawczości) w wykorzystywaniu nowej technologii. Odniesienia *stricte* osobiste są czasem przywoływane w trakcie wywodu, niemniej autorytet osobistego doświadczenia jest tu stale obecny. To po części autoantropologia, ale chyba właściwszą etykietą byłby tu termin zaproponowany przez Sherry Ortner (2009): *studying sideways* (badanie na równym poziomie, badanie równorzędnych, badanie z ukosa), jako nowa opcja wobec *studying down* i *studying up*. Cichocki wyznaje, że w zasadzie badał podobnych sobie, tych, którzy nieźle radzą sobie z nową technologią. Poszukiwał potencjalnych interlokutorów, tak w relacjach internetowych, jak i, później, często *face-to-face*. Biorący udział w badaniach spełniali dwa podstawowe warunki: musieli być aktywnymi użytkownikami grona.net (Internetu) i mieszkańcami dużych miast (przede wszystkim aglomeracji warszawskiej, Trójmiasta i Białegostoku). To wielostanowiskowe badanie ulokowanego badacza.

Jasne jest, że tego rodzaju praca w istocie wymusza konieczność przedefiniowania i przemyślenia całego pomysłu na etnografię. I w rzeczy samej Cichocki ambitnie stawia sobie również za cel wypracowanie metodologii w tym zakresie. Tradycyjnie praca etnograficzna polegała na prowadzeniu obserwacji uczestniczącej i wywiadów/rozmów. Działania Cichockiego można również nazwać obserwacją uczestniczącą, niemniej na pewno nie w tradycyjnym ujęciu. Antropolog jak najbardziej stale uczestniczył i obserwował, tyle tylko, że obserwował przede wszystkim ekran – *interface* – swojego komputera (autor preferuje termin *computer mediated communication*,

CMC). Doświadczenie *face-to-face* zamieniło się w *inter-face*. Cichocki zaczyna od obserwacji *via* komputer profili stworzonych przez poszczególnych gronowiczów, śledzi wątki na forach i blogach, wchodzi w interakcje, otwarcie wyznając, że prowadzi badania. Choć początkowo rozważał badania prowadzone tylko poprzez Internet, to wkrótce zdał sobie sprawę, że granica między obszarami rzeczywistości jest porowata i przepuszczalna, oraz że na różne sposoby można przechodzić z jednego do drugiego i z powrotem. Trudno tu też znaleźć pojedynczy wzór, który określałby wszystkich użytkowników. Połowę ze stu wywiadów Cichocki przeprowadził w *realu*, spotykając się z internautami – ten sposób komunikacji, którą wypracował, nazywa komunikacją hybrydową (s. 26 – za Chrisem Mannem i Fioną Stewart). W istocie typy wypracowanych kontaktów są bardzo różnorodne: wywiady internetowe czasem rozciągają się w czasie, a odpowiedź może być czasowo znacznie oddalona od pytania, czasem też – jak wspomniałem – owe internetowe kontakty prowadzą do spotkania *face-to-face*. Stosowana metoda jest wypracowywana i modyfikowana w trakcie prowadzenia badań, co – warto podkreślić w dobre konieczności ciągłych „klarownych” operacjonalizacji – jest częste w dobrej etnografii.

Podejście Cichockiego skojarzyło mi się z dawnymi pomysłami Harry’ego Wolcotta i terminem *shadowing*. Wolcott stworzył ten termin, gdy jeszcze w latach 70. XX wieku postanowił zbadać, co faktycznie robi dyrektor szkoły. Czynił to „śledząc” i obserwując jego codzienne zachowania. Termin (który konotuje m.in. policyjne śledzenie) nie jest oczywiście neutralny, niemniej warto pamiętać, że wiele tradycyjnych terminów (i stanowisk) w etnografii doczekało się krytycznej analizy i reewaluacji (*vide np.* Marcus 2003). Wolcott zdystansował się później do tego podejścia również ze względów etycznych (por. Czarniawska 2007: 29-32). Niemniej w modyfikacji, która pojawia się u Cichockiego, przyglądanie się na początku często anonimowym profilom, postom, tworzonym autowizerunkom ma w sobie coś z owego *shadowing*. I w tym przypadku termin ów wydaje mi się zasadny. Choć, podkreślam, Cichocki wchodząc następnie w interakcję i poszukując kontaktu, prowadzi politykę otwartości własnych celów. Kwestie etyczne w tej książce są ważne, a „wrażliwość na prywatność” – esencjonalna (s. 33). „Ślady” pozostawiane w Internecie przez użytkowników często pozwalają dowiedzieć się wiele na ich temat, a przemieszanie sfer prywatnej i publicznej stawia dodatkowe wyzwanie przed badaczem.

Poza opisaniem sposobu prowadzenia badań, rozmówców, tego, jak tworzą się zbiorowości w ramach grona.net, oraz próbą charakterystyki roli technologii w tych procesach, badacz mierzy się także z następującą kwestią: „w jaki sposób użytkownicy portalu budują obraz siebie za pomocą dostępnych w serwisie środków technicznych i według jakich kryteriów wartościują swoje i cudze profile?” (s. 9).

Udzielając odpowiedzi na to pytanie, Cichocki dochodzi do bardzo ciekawych konkluzji dotyczących specyfiki kreowania tożsamości. W przypadku tworzenia własnego profilu – jak i komunikacji internetowej – wypowiedzi często nie są „logo-centriczne”, lecz przybierają formę wizualną (obrazy, filmy, emotikony) czy dźwiękową (linki do plików muzycznych). W podobny sposób wyglądała komunikacja z internautami. To wykorzystanie niewerbalnego i niedyrektywnego definiowania samego siebie i rozpoznawania rozmówcy nosi, jak sądzę, znamiona wymiany myśli

w rozmowach pomiędzy ludźmi w *realu* (rozmowa o ulubionych filmach, muzyce, literaturze jako sposób „poznawania się” i tworzenia więzi). Choć tu można już mówić o hipertekstualności. Owa hybrydyczność mówienia „o sobie”, „autodefinicje” kontekstualne mogą też czasem prowadzić do całkowitej zmiany profilu. To również ciekawe przykłady „bliskości” przestrzeni sieci i „rzeczywistości”.

Cichocki, dyskutując kwestię wiarygodności tworzonych (auto)wizerunków, dochodzi do wniosku, że terminem, który opisuje je adekwatnie jest potencjalność, którą

każdy powinien stworzyć we własnym zakresie, tak by skonstruować ciekawą narrację (profilu i siebie). Jeśli własna osoba nie będzie dostatecznie oryginalna w stosunku do profilu, należałoby ją ulepszyć. Zbliża to profil na www.grono.net do koncepcji tożsamości A. Giddensa, który widzi ją w kategoriach narracyjnego projektu do zrealizowania (s. 57).

Tak oto Cichocki, zrazu polemizując z narracyjną koncepcją tożsamości Giddensa, zbliża się do niej ponownie w toku analizy. To jeden z przykładów, które pokazują, jak ten „nowy wspaniały świat” przy całym radykalnym zerwaniu, pozostaje często też bliski „tradycyjnemu”.

Cichocki jest świadom, że Internet, serwisy internetowe, są nie tylko narzędziem współczesnej komunikacji, ale także machiną generującą zyski. Ten drugi aspekt nie jest silnie rozwinięty w pracy – to wybór świadomy, lecz także umotywowany faktem, że po pierwotnej zgodzie na prowadzenie badań i rozmowy z pracownikami firmy, w istocie komunikacja na tym polu została przez spółkę zawieszona (szczegóły czytelnik znajdzie w książce). Zastanawiając się nad kwestią „upadku” grono.net, Cichocki sugeruje, że przyczynić się do niej mogła zmiana polityki firmy: „Zarząd firmy w coraz mniejszym stopniu traktował stronę jako ekscytujące wyzwanie, a w większym jako maszynkę do generowania zysków” (s. 95).

Sławomir Sikora

LITERATURA

- Clifford J.
2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, przeł. S. Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 139-179.
- Czarniawska B.
2007 *Shadowing, and Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies*, Copenhagen: Liber. Copenhagen Business School Press.
- Foucault M.
2005 *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 6, s. 117-125.

Marcus G.

2003 *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, przeł. J. Jaxa-Rożen, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 155-182.

Murphy P.D., Kraidy M.M. (eds.)

2003 *Global Media Studies. Ethnographic Perspectives*, London, New York: Routledge

Ortner S.B.

2009 *Studying Sideways. Ethnographic Access in Hollywood*, w: V. Mayer, M.J. Banks, J.T. Caldwell (eds.), *Production Studies. Cultural Studies of Media Industries*, New York, London: Routledge.

Agnieszka Kościńska, *Pleć, przyjemność i przemoc. Kształtowanie wiedzy eksperckiej o seksualności w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014, ss. 270, ISBN 978- 83-235-1562-3.

Analizy dyskursów stanowią obecnie jeden z najbardziej dynamicznych nurtów badań humanistycznych. Czasem dotyczą one wąskich wycinków rzeczywistości społecznej (np. jeden tytuł prasowy w czasie jednej dekady), kiedy indziej próbują ująć znacznie szersze zjawiska (takie jak dyskurs polityczny liberalizmu). Podobnie zorientowane badania podejmuje się także w Polsce, jakkolwiek na gruncie etnologii i antropologii kulturowej prym nadal wiedzie problematyka zogniskowana wokół takich standardowych zagadnień, jak tożsamość czy przemiany tradycji lub kultury.

W zaszyfrowanym wyżej nurcie analiz dyskursów lokuje się książka Agnieszki Kościńskiej, *Pleć, przyjemność i przemoc*. Kluczowe pola dociekań autorki dotyczą tego, w jaki sposób polski dyskurs seksuologiczny – od lat 60. XX wieku po współczesność – rozumiał dwie tytułowe kategorie: przyjemność (utożsamianą z orgazmem) oraz przemoc (omawianą na przykładzie gwałtu). Bazą źródłową stały się z jednej strony dane zastane (książki naukowe, publikacje prasowe, poradniki, akta sądowe), z drugiej natomiast dane wywołane (rozmowy, wywiady, notatki z obserwacji). To zróżnicowanie pozwoliło na podjęcie analizy wieloaspektowej, uwzględniającej zarówno „oficjalny” stan rzeczy, jak i jego subiektywne postrzeganie przez wybranych aktorów społecznych.

Praca rozpoczyna się od przedstawienia początków seksuologii w Europie i Polsce. Wprowadza się tutaj kategorię „seksuologii głównego nurtu”, kojarząc ją z dokonaniem amerykańskich badaczy połowy XX wieku (W.H. Masters, V.E. Johnson, A. Kinsey). Po nakreśleniu tego tła, Kościńska szczegółowo ukazuje powstanie polskiej szkoły seksuologicznej. Za reprezentatywny i kulturowo najbardziej znaczący uważa dorobek Kazimierza Imielińskiego, Zbigniewa Lwa-Starowicza i Seweryny Wisłockiej. Autorka przekonuje, że specyfika tej szkoły polegała na interdyscyplinar-

ności, zorientowaniu na pacjentów, ambicjach popularyzatorskich, a także działaniu w warunkach „realnego socjalizmu przemieszanego z katolicką moralnością” (s. 46).

Następnie Kościańska przechodzi do pierwszego z kluczowych pól analizy, jakim jest przyjemność. Jak okazuje się, za normę w tym względzie uznano praktyki „heteroseksualne, uczuciowe, małżeńskie, «penetracyjne»” (s. 87). Jako podrzędne z kolei traktowano masturbację i orgazm łechtaczkowy. Autorka konkluduje: „Stosunek płciowy między kobietą a mężczyzną (żoną a mężem), zaangażowanymi emocjonalnie, dojrzałymi i otwartymi na rodzicielstwo, w pozycji klasycznej, jest synonimem nie tylko normy, zdrowia i wysokiej kultury, ale także przyjemności” (s. 106-107).

Trzecia część recenzowanej książki została poświęcona postrzeganiu gwałtu w dyskursie eksperckim seksuologii (a także prawa). Analizuje się w jego ramach obowiązujące w Polsce definicje przestępstwa zgwałcenia, by na tej podstawie omówić i ocenić kilka wybranych spraw toczących się przed sądami. Jak zaznacza sama Kościańska, w tej partii książki liczy się nie tylko jej antropologiczna docieklivość, lecz także „odpowiedzialność” (s. 195).

Za Michelem Foucaultem i innymi badaczami seksualności autorka przyjęła, że dyskurs ekspercki bierze udział w procesach formowania tożsamości, praktyk seksualnych oraz powiązanych z nimi odczuć, a także ról płciowych. Głównym czynnikiem sprawczym jest naturalizacja pewnych praktyk, odczuć i ról. Dyskurs ekspercki polskiej seksuologii jest przez Kościańską postrzegany jako element kultury i jednocześnie czynnikiem ową kulturę współtworzący. To wyjściowe założenie powoduje, że lektura pracy może przebiegać na co najmniej dwóch poziomach. Na poziomie podstawowym mamy rekonstrukcję historycznego rozwoju seksuologii w Polsce. Cytowane oraz komentowane fragmenty artykułów i poradników, wspomnienia, wypowiedzi składają się na zwartą i logiczną opowieść o powstawaniu nowej dziedziny wiedzy. Na poziomie drugim, *Płeć, przyjemność i przemoc* stara się wyjaśnić przyczyny i konsekwencje kształtowania się naukowej (eksperskiej) wiedzy o seksie. Ścierające się w tym wypadku interesy różnych grup i środowisk oraz odmienne systemy wartości pozwoliły na sformułowanie wniosków, z których część jawi się jako zaskakująca. Za symbol transformacji polskiej seksuologii można na przykład uznać zmiany nazwy ruchu świadomego macierzyństwa: w 1957 roku ukonstytuował się on jako Towarzystwo Świadomego Macierzyństwa im. Boya-Żeleńskiego, by następnie przekształcić się w Towarzystwo Rozwoju Rodziny. „Odcięcie” charakterystycznego patrona i zorientowanie się na rodzinę (oraz znamienne dla antropologów pojęcie „rozwoju”), to wyraźne przejawy owej transformacji. Kościańska wielokrotnie sugeruje, że tym, co łączyło naukową seksuologię i społeczną naukę Kościoła katolickiego, był w Polsce tradycjonalizm. O ile jednak łączenie tej postawy z oficjalną wykładnią Kościoła nie dziwi, o tyle przypisanie cechy tradycjonalizmu pracom o orgazmie, masturbacji i technikach seksualnych dziwić może. Z analiz autorki wynika jednak, że w Polsce zaistniał taki sojusz. Pozornie zatem dyskurs seksuologów – ukazujących seks jako źródło przyjemności, samorealizacji i zdrowia, a nie tylko małżeństwa i prokreacji – można traktować jako przeciwwagę dla stanowiska Kościoła katolickiego. W istocie dyskurs ten posiadał także inne oblicze, związane z tradycjonalistycznym podejściem do ról płciowych. Udane życie płciowe wyma-

gało w tym świetle aktywności mężczyzny i uległości kobiety (by w ten hasłowy sposób oddać to stanowisko), redukując się jednocześnie do penetracji pochwy przez penisa. Kościańska twierdzi, że mamy tym samym do czynienia z „medykalizacją stereotypów i katolickiego rozumienia płci i małżeństwa” (s. 120).

Trudno odmówić tej analizie trafności. Autorka inteligentnie wychwyciła charakterystyczny rys ideowy dyskursu polskiej seksuologii, osadziła go w materiałach źródłowych, ukazała jego dynamikę. Odsłoniła interesujący wymiar polskiej kultury, inicjując badania, których rodzima antropologia wcześniej w takiej skali nie podejmowała. Oryginalność książki Kościańskiej jest bezsporna, w równie oczywisty sposób rodzi ona jednak pewne wątpliwości. Pierwsza z nich wiąże się z powyżej przedstawionym wnioskiem – o tradycjonalizmie dyskursu seksuologicznego – możliwym do sformułowania (i poważnego potraktowania) dopiero w kilka dekad po czytelniczych triumfach Wisłockiej, po licznych polskich transformacjach (z których ustrojowa nie jest akurat najbardziej istotna). Nie wiemy, w jaki sposób traktowali artykuły Lwa-Starowicza ich ówczesni odbiorcy, być może były dla nich wyrazem obyczajowej rewolty, zerwaniem z katolicką moralnością, otwarciem na nowe wartości i normy? Uwzględnienie kwestii społecznej recepcji w ocenie znaczenia polskiej szkoły seksuologii pomogłoby w odpowiedzi na to pytanie. W przeciwnym razie pozostaje analiza idei, lekceważąca praktykę i historyczność jednocześnie.

Książka Kościańskiej jest zbudowana na modelu progresywnym. Zakłada bowiem postęp w myśleniu o seksie, przyjemności, płci i istocie przemocy. Każdą z trzech części puentuje krótki podrozdział mający w tytule słowo „zmiana”. W każdym przypadku jest ona wiązana z przyjmowaniem nowych idei, promowanych przez badaczki i badaczy feministycznych bądź bliskich środowiskom nie-heteronormatywnym. Nie zamierzam tutaj przekonywać, że jest inaczej, feminizm niesie wiele zmian, także w myśleniu o przyjemności i przemocy w seksie. Poza feminizmem w rzeczywistości kulturowej dzieją się jednak także inne zjawiska, których pominięcie w kontekście tego typu problematyki jest błędem monokausalności. Wspomnieć wypada choćby sekularyzację, seksualizację, postęp w farmakologii, wydłużającą się długość życia, zmiany w modelu małżeństwa, partnerstwa, rodzicielstwa i rodziny (również w ramach Kościoła katolickiego). Szkoda ponadto, że autorka ograniczyła próby porównawcze niemal wyłącznie do seksuologii amerykańskiej, uznanej za „seksuologię głównego nurtu”. Kontekst europejski czy wręcz środkowoeuropejski mógłby okazać się niezwykle intrygujący (mamy tylko incydentalnie odwołania do sytuacji w Bułgarii i NRD).

Płeć, przyjemność i przemoc wypada uznać za dojrzałą antropologiczną interpretację eksperckiego dyskursu polskiej seksuologii ostatniego półwiecza. Autorka jest specjalistką, sprawnie posługuje się potrzebnymi narzędziami analitycznymi, jasno formułuje tezy. Dotyka istotnych społecznych problemów, co zresztą dostrzegły już media. Praca Kościańskiej reprezentuje tym samym najbardziej cenione cechy współczesnej antropologii. Posiada i ten walor, że prowokuje do dyskusji o samej książce, naszej kulturze i o nas samych.

Waldemar Kuligowski

Magdalena Radkowska-Walkowicz, *Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2013, ss. 294, ISBN: 978-83-235-1045-1.

W swoich pracach warszawska antropolog Magdalena Radkowska-Walkowicz eksploruje kulturowe wymiary technologii medycznych, w tym genetyki i nowych technologii reprodukcyjnych, a prowadzone projekty badawcze umiejscawia w Polsce. Choć tytuł jednoznacznie na to nie wskazuje, również jej najnowsza, napisana z dużym wyczuciem i świetną znajomością problemu, monografia przybliży czytelnikom specyfikę polskiego kontekstu etnograficznego. Faktycznie przedmiotem książki nie jest ogólna refleksja nad podejściem antropologicznym do tematu niepłodności i nowych technologii reprodukcyjnych (choć ten wątek jest tu bardzo solidnie przedstawiony). Tematem wiodącym jest obraz polskiego doświadczenia in vitro rozumianego jako konstrukt społeczny osadzony w konkretnych realiach politycznych i kulturowych. Na książkę składają się interpretacje rozmów z ponad dwudziestoma kobietami mieszkającymi w Polsce, które podjęły się leczenia bezpłodności w klinikach w kraju. Materiał etnograficzny zebrany przez autorkę w wywiadach oraz poprzez śledzenie forów i blogów internetowych pogłębiony został o analizę ewolucji i charakteru polskiej debaty publicznej poświęconej problemowi in vitro. Publikacja podkreśla niewspółmierność dwóch światów – reprezentacji medialnych i publicznego dyskursu budowanego wokół in vitro z codziennymi doświadczeniami osób leczących się z niepłodności. Utrzymana w nurcie krytycznym i zaangażowanym praca ma na celu „odmitologizowanie” in vitro. Porusza wiele wątków, stanowi kopalnię potencjalnych kierunków badań dla antropologów zainteresowanych życiem społecznej polskiej rodziny, medykacją macierzyństwa czy nowymi technologiami reprodukcyjnymi.

Temat niepłodności i nowych zmedykalizowanych sposobów jej leczenia stanowi ważne pole badawcze dla współczesnych antropologów medycznych. Problem dotyczy coraz szerszej grupy osób – Radkowska-Walkowicz podaje, że w Polsce jest to 20% par. W tym kontekście etnograficznym in vitro stało się problemem klasowym, bowiem niewiele par stać na kosztowne i czasochłonne procedury leczenia, a administracja państwowa nie oferuje kompleksowego programu finansowego wsparcia dla procesu sztucznego zapłodnienia. W rezultacie do zapłodnienia in vitro przystępują głównie osoby zamożne. Większość rozmówczyń antropolożki to kobiety z wyższym wykształceniem, mieszkające w miastach, pozostające w stabilnych związkach. W książce nie znajdziemy głosów mężczyzn. Nie są reprezentowane głosy osób niepłodnych, dla których technologia in vitro nie jest możliwa do zaakceptowania z powodów światopoglądowych. Nie słychać też głosów osób, których na in vitro po prostu nie stać, i których niemożność realizacji pragnienia posiadania potomstwa wpisuje się w krajobraz nierówności społecznych. Niejako w odpowiedzi na te braki autorka wyraźnie podkreśla swoje poparcie dla powszechnego dostępu do in vitro i prawa wyboru rodzaju terapii dla osób zmagających się z problemem niepłodności.

Książka składa się z dwóch nieposiadających tytułów części oraz zakończenia. Autorka najpierw wprowadza czytelnika w problem od strony teoretycznej, metodologicznej i faktograficznej, a potem przechodzi do szerszej prezentacji materiału pochodzącego z pogłębionych wywiadów. W pierwszej części wyodrębnione zostały dwa rozdziały. Rozdział pierwszy „Źródła, metodologie, lektury” zawiera omówienie kwestii metodologicznych oraz dyskusję na temat źródeł i inspiracji teoretycznych. Na uwagę zasługuje bardzo rzetelny przegląd literatury polskiej i zagranicznej poświęconej tematowi pracy. Ciekawe są także wątki dotyczące metodologii badań z wykorzystaniem źródeł internetowych. Pewnym brakiem wydaje mi się niepodjęcie w tej części książki problemu związanego z wymiarem etycznym badania, w którym rozmowy dotyczą tak wrażliwych kwestii, jak trudności z zajściem w ciążę, poronienia czy los zamrożonych zarodków. W rozdziale tym autorka podkreśla też ważność wpływu antropologii ciała na jej rozważania. Jednak faktycznie badanie oparte zostało na metodach narracyjnych i analizie dyskursu, i brakuje w tekście próby zmierzenia się z pytaniem, jak robić antropologię ciała stykającą się z nowymi technologiami reprodukcyjnymi, tak by uchwycić jak najwięcej fenomenologii tego doświadczenia.

Rozdział drugi pierwszej części: „Fakty i ich konteksty” zawiera omówienie rozwoju technologii *in vitro* na świecie i w Polsce, a przede wszystkim analizę polskiej debaty nad *in vitro*, rys historyczny rozwiązań prawnych oraz refleksję nad stosunkiem opinii publicznej do tej debaty (większość Polaków jest przychylna *in vitro*, bez względu na przekonania religijne). Autorka obrazuje narastającą opozycję wobec nowych technologii reprodukcyjnych nurtu konserwatywnego i środowisk związanych z Kościołem katolickim, jako głosu najbardziej słyszalnego w dyskusji. Głos ten poddaje wnikliwej dekonstrukcji. Wart wzmianki jest fakt, że w wielu miejscach warszawska antropolożka uwydatnia specyfikę polską poprzez przedstawienie materiału etnograficznego z innych kontekstów geograficznych bądź ukazanie rozwiązań obowiązujących w innych krajach europejskich czy w USA.

Część druga książki została podzielona na trzy rozdziały. W „Nic. Milczenie” autorka naświetla problem przemilczanych, negatywnych stron ingerencji nowych technologii reprodukcyjnych w ciało kobiety oraz w świat społeczny współczesnej polskiej rodziny. Milczenie i powiązane z nim uczucia wstydu, lęku i osamotnienia stają się nieodłącznym elementem doświadczenia *in vitro* w Polsce. Cisza pełni funkcje obronne, ale jednocześnie służy reprodukcji starego porządku moralnego, w którym bezdzietność małżeństwa traktowana jest jako skandal i fakt zasługujący na stygmatyzację. Autorka jasno stawia tezę, że intymne przeżywanie niepłodności i walki z nią nie jest reprezentowane w przestrzeni medialnej czy politycznej, przeciwnie, zostaje zepchnięte do sfery prywatnej, gdzie także jest skrzętnie chowane przed najbliższym otoczeniem społecznym. Głos przeciwników jest za to wszechobecny w życiu osób wychodzących z niepłodności poprzez *in vitro*. Generuje on milczenie, wyrzuty sumienia wobec zamrożonych zarodków, wstyd, lęk o zdrowie dziecka, o jakość relacji z dziećmi narodzonymi w wyniku sztucznego zapłodnienia, niepewność i emocjonalne rozchwianie. Jedyne miejsca, w których głosy kobiet są słyszalne, to fora internetowe, blogi czy rozmowy z antropolożką. Autorka argumen-

tuje jednak, że w przypadku Internetu nie można mówić o tym, że fora czy blogi pomagają wyjść ze sfery milczenia. Ciekawe jest, że istnienie tych kanałów raczej wspomaga „gettoizację” problemu, działając w kierunku reprodukcji norm i schematów kulturowych.

Książka odstawia przed czytelnikiem ambiwalencje związane ze stosowaniem nowych technologii reprodukcyjnych. Nowe rozwiązania medyczne są z jednej strony opresyjne (kontrolują doświadczenie, nadają mu kształt), a z drugiej strony emancypacyjne – pozwalające się rozwijać, spełniać. Przedstawiony w tym rozdziale materiał etnograficzny sugestywnie pokazuje, jak proces leczenia niepłodności w sposób ekspansywny „kolonizuje czas” i wypełnia przestrzeń życiową osób pragnących dziecka, oraz jak język medycyny naukowej zadomawia się w prywatnych rozmowach. Jednocześnie rozmówczynie Radkowskiej-Walkowicz pokazane są jako podmioty sprawcze, aktywnie przekształcające język nauki, kreatywnie łączące go z językiem religii w poszukiwaniu reprezentacji własnego doświadczenia. Kobiety posiadają poczucie kontroli nad sytuacją, oswajają i normalizują język medycyny, aktywnie negocjują rodzaje terapii, podejmują decyzje o sposobach leczenia czy o zmianach lekarzy. Autorka pozytywnie wartościuje ten typ działań. Wyodrębnia też grupę osób, które podjęły decyzję o „świadomej bezdzietności” – rozszerzając tu pojęcie sprawczości na zaprzestanie bądź niepodjęcie działania.

Ciekawym, ale mało rozwiniętym wątkiem poruszonym w tej części książki jest temat klinik oferujących *in vitro*, ich ekonomii działania, sposobów wpływania na doświadczenie sztucznego zapłodnienia. Autorka pokazuje zawyżanie statystyk przez dobieranie łatwiejszych pacjentek, manipulowanie danymi w celu pozyskania klientów, milczenie o negatywnych stronach terapii, kreację poczucia bezpieczeństwa poprzez język propagandy sukcesu. Laboratorium, klinika (także klinika *in vitro*) czy środowiska medyczne popularyzujące nowe technologie reprodukcyjne w Polsce niewątpliwie wymagają pogłębionych badań antropologicznych, które stanowiłyby dobre uzupełnienie omawianej publikacji.

W kolejnym rozdziale: „Coś. Zarodek” Radkowska-Walkowicz dotyka kwestii ontologicznych i etycznych, stawia pytania o to, czym jest zarodek dla różnych podmiotów. Analizuje procesy negocjacji definicji i konceptualizacji zarodka, pokazuje go jako wytwór technologii bez klarownego statusu ontologicznego, otwarty na definicje, ale też znajdujący się w centrum walki politycznej i ideologicznej. Etnografka z dużą wnikliwością pokazuje, jaki wpływ na świat emocji osób podchodzących do sztucznego zapłodnienia ma sposób definiowania zarodków. Jakie konsekwencje dla matek, które nie chcą i nie mogą stworzyć ze wszystkich zarodków dzieci, ma nazywanie ich istotami ludzkimi. Autorka pokazuje analogie pomiędzy debatą o aborcji i tą o *in vitro*, podkreśla podobieństwo retoryki i pozwala czytelnikowi spojrzeć na jej manifestacje w życiu jednostek. Sugeruje, że spór o *in vitro* to przede wszystkim spór o miejsce Kościoła w życiu państwa, a zarodek, który staje się w konserwatywnym dyskursie podmiotem praw obywatelskich i praw człowieka zyskuje miejsce nadrzędne wobec prawa kobiet i mężczyzn do korzystania z technologii medycznych w celu posiadania potomstwa.

Ostatni rozdział: „Ktoś. Dziecko” wypełnia analiza dyskursu przeciwników *in vitro*. Uwaga skupiona jest na figurze dziecka-potwora. Antropolożka pokazuje, jak

nauka bywa zaprzęgnięta do celów ideologicznych. Stawia pytanie o prawa dzieci poczętych przy użyciu nowych technologii rozrodczych do wiedzy na temat sposobu ich powstania i genealogii. Pokazuje, że decyzja o in vitro, zakorzeniona w kulturowej ideologii biologicznego rodzicielstwa, jest przede wszystkim strategią realizacji potrzeb rodziców, nie dzieci. Argumentuje, że brak jawności względem dawstwa, brak centralnego rejestru dawców i brak regulacji w tym obszarze mają nie tylko wymiar kulturowy, ale także ekonomiczny. Kliniki bronią zasady anonimowości, ponieważ jawność oznaczałaby dla nich spowolnienie pracy i spadek liczby uzyskanych ciąży. Tymczasem międzynarodowe standardy prawne zmiierzają w kierunku gwarantowania dzieciom prawa do wiedzy o tożsamości genetycznej. Rozdział ten będzie istotny dla antropologów pokrewieństwa, gdyż eksponuje nowe konstelacje pokrewieństwa i tłumaczy współczesne potrzeby przededefiniowania kategorii rodziny. Autorka omawia tu zjawisko fetyszyzacji DNA, pragnienie posiadania genetycznego potomstwa i ciekawy proces umniejszania znaczenia tożsamości genetycznej, uruchomienia nowych sposobów racjonalizacji pozwalających umniejszyć wagę tożsamości genetycznej, gdy posiadanie genetycznego potomstwa okazuje się niemożliwe.

Książka napisana została przystępnym językiem i oprócz walorów naukowych posiada duży potencjał do praktycznego wykorzystania wiedzy antropologicznej przy projektowaniu polityki społecznej i procedur medycznych. Potencjalne grono odbiorców pracy jest więc bardzo szerokie. Obok przedstawicieli świata akademickiego, z lektury książki skorzystać mogą przedstawiciele Kościoła katolickiego, pracownicy administracji państwowej, osoby kierujące placówkami medycznymi, lekarze, psychologowie, osoby starające się o dziecko czy członkowie ich rodzin. Radkowska-Walkowicz pragnęła stworzyć etnografię, która będzie mogła wpłynąć na kształt debaty. Mam nadzieję, że ta ważna i wrażliwa społecznie publikacja stanie się integralną częścią dyskursu publicznego o in vitro.

Anna Witeska-Młynarczyk

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2013, ss. 317, ISBN: 978-83-231-3009-3.

Zainteresowania badawcze adeptów naszej dyscypliny dotrzymują kroku rozwojowi rozmaitych zjawisk współczesnej kultury. Stąd obserwować możemy namysł nad tematami, które gwałtownie zyskują na znaczeniu w związku z dyskusjami wśród decydentów politycznych i legislatorów, by wymienić choćby obieg treści w przestrzeni Internetu, nowe technologie reprodukcyjne czy wyzwania, jakie sztywnym kategoriom wyobraźniowym na temat płci rzuca transseksualizm. Tymczasem otrzymujemy książkę, która dotyczy uczestnictwa w misteriach męki Pańskiej w Pol-

sce. Chyba trudno sobie wyobrazić bardziej tradycyjnie zakreślony obszar rozpoznania etnograficznych. Od razu nasuwa się też pytanie, co nowego można powiedzieć o tego rodzaju praktykach kulturowych. Otóż można powiedzieć dużo.

Okazuje się, że wbrew pozorom, na temat misterii wielkanocnych powstało niewiele opracowań, a te, które istnieją, dotyczą przede wszystkim Kalwarii Zebrzydowskiej i Górki Klasztornej. Jeszcze bardziej ciekawe wydaje się to, że większość polskich przedstawień tego rodzaju wykształciła się stosunkowo niedawno, w ostatnim ćwierćwieczu. Kamila Baraniecka-Olszewska bierze pod uwagę widowiska aż z siedmiu miejsc rozsianych po terytorium kraju. Pozwala jej to uchwycić różnorodny charakter tych wydarzeń i wielość sposobów, na jakie wchodzą one w dialog z wątkami kultury pozareligijnej, zarówno w warstwie treści, jak i formy. Mamy tu zatem do czynienia z imprezami organizowanymi z wielkim rozmachem w przestrzeniach świeckich, jak teren Parku Zdrojowego w Inowrocławiu czy poznańska Cytadela. Przykład Cytadeli, miejsca męczeństwa, pokazuje, że są to niekiedy przestrzenie już swoiście naznaczone pierwiastkiem sakralnym. Podobny charakter ma „Dolina Śmierci” w Bydgoszczy-Fordonie, gdzie za czasów okupacji hitlerowskiej rozstrzelano przedstawicieli bydgoskiej inteligencji. Wraz z autorką i licznie zgromadzonym tłumem podążamy szlakiem kaplic Kalwarii Paławskiej i zalesioną wejherowską drogą krzyżową. Przyglądamy się też skromnym, przynajmniej jeśli chodzi o liczbę uczestników, misteriom przedstawianym w kościele parafialnym w Zawoi Przysłopiu i w podziemiach klasztornych w Miejscu Piastowym. Obserwujemy przygotowania do misterii, pracę reżyserów, scenografów, aktorów, w znakomitej większości ludzi świeckich, rzadko profesjonalistów.

Autorka prowadziła badania w latach 2006-2010. Brała udział w widowiskach i rozmawiała z ich uczestnikami. W swej obserwacji skupiła się na formach działania zaprojektowanych przez twórców misterii oraz na zachowaniach widzów realizowanych zgodnie ze scenariuszem kulturowym, który dotyczy udziału w religijnym wydarzeniu. Jej uwadze nie umknęły jednak grupki osób przyglądających się misteriom z piwem w ręku, czy pan spacerujący z pieskiem za Golgotą podczas Ukrzyżowania. Specyficzną, wyszczególnioną przez autorkę grupą obecną na przedstawieniach wielkanocnych są także dziennikarze, fotoreporterzy i operatorzy kamer, którzy natrętnie pozyskują materiał wchodząc w środek scen, między aktorów. Burzą oni *communitas*, podobnie jak burzy je widz, który odbiera telefon, wyłamując się z powziętego wcześniej zobowiązania do uczestnictwa we wspólnocie przeżywania rytuału. Dzięki swej niezwykle uważności badaczka spostrzega, jak istotnym gestem, który stanowi o włączeniu w religijne przeżywanie uczestnictwa, jest znak krzyża czyniony intencjonalnie na początku misterii czy też zwykłych nabożeństw. Rezygnacja z owego gestu wyłącza z partycypacji w rytuale, niezależnie od tego, jak pobożna byłaby osoba, której rzecz dotyczy. Pozwala na przykład organiście-aktorowi swobodnie udzielać wywiadu podczas mszy, na których dba on o oprawę muzyczną.

Baraniecka-Olszewska wielowarstwowo opisuje też same wydarzenia sceniczne. Okazuje się, że nie wszystkie przedstawienia wielkanocne operują skonwencjonalizowanym scenariuszem, odtwarzanym co roku w tej samej formie. Na przykład, scenarzysta misterium z Miejsca Piastowego co roku wybiera inne epizody biblijne czy

biblijną sentencję, wokół których organizuje opowieść, przybliżając widzom problematykę męki Chrystusa. Co roku niezwykle innowacyjni są także scenarzyści przedstawień w Bydgoszczy-Fordonie: raz zaproponowali przyjrzeć się wydarzeniom przez pryzmat odkupienia Marii Magdaleny, kiedy indziej – przez pryzmat losów księdza wąpiącego w sens swej pracy i powołania. Zdarza się, że twórcy misteriów wpisują w historię męki Pańskiej aktualne wydarzenia o dużym znaczeniu społecznym czy politycznym: w rocznicę pogrzebu Jana Pawła II w poznański scenariusz wpleciono postać papieża i jego odejście ze sceny w towarzystwie zmartwychwstałego Jezusa oraz Marii, z kolei jedno z fordońskich przedstawień zorganizowano wokół historii zdrajców, Judasza oraz Piotra, wyraźnie nawiązując do publicznie wówczas dyskutowanej kwestii lustracji. Baraniecka-Olszewska umiejętnie pokazuje przy tym związki misteriów z kulturą popularną. Wykorzystanie postaci Marii Magdaleny jako przewodniczki w poszukiwaniu indywidualnej religijności kojarzy ona z szumem wokół bestselleru Dana Browna *Kod Leonarda da Vinci*. Dostrzega też, że sceniczne wyobrażenia kluczowych postaci misteriów współgrają z ich filmowymi reprezentacjami – jednym z istotnych wzorców okazuje się tu *Pasja* Mela Gibsona.

Choć w walorach dokumentacyjnych, dbałości o etnograficzny konkret, uważnym opisie obserwowanych zjawisk tkwi ogromna siła publikacji, to jeszcze nie one stanowią o wyjątkowej atrakcyjności książki. Wybitnie interesujące jest bowiem podejście teoretyczne zastosowane przez badaczkę. Otóż w interpretacji opisywanych zjawisk zdecydowała się ona skorzystać z teorii *performance*, którą we własnej propozycji tłumaczy jako teorię wykonań. Autorka czerpie zwłaszcza z własności przypisanych wykonaniom przez Edwarda Schieffelina, takich jak choćby osadzenie w czasie, miejsce, forma czy strategia. Na cechy te nakłada wyłonione przez siebie kategorie *participatum* oraz *participans* i wokół nich organizuje swą narrację. W obrębie pierwszej z tych kategorii umiejscawia to, co składa się na same misteria: scenariusz, reżyserię, muzykę, formę przedstawienia, miejsce i czas, sceny, próby, aktorów i publiczność. *Participans* dotyczy z kolei tego, jak przedstawienia wpływają na uczestników, na ich biografie, przeżycia, mniej lub bardziej ulotne emocje. Teoria *performance* pozwala autorce analizować religijność z zachowaniem różnorodności jej form, sposobów uczestnictwa, działania oraz znaczeń nadawanych przeżyciom. Właśnie działanie i doświadczenie oraz zawartą w nich sprawczość umiejscawia ona w centrum antropologicznej interpretacji.

Znakomita jest, dość obszerna, część teoretyczna książki, w której Baraniecka-Olszewska omawia podłoża i szerokie zastosowanie studiów *performance*, zauważa kłopoty związane z polskim przekładem samego pojęcia *performance*, zarysowuje podstawowe kierunki badań prowadzonych w tym nurcie i uważnie przedyskutowuje stosowane przez siebie koncepcje. Do teorii autorka konsekwentnie powraca, zwłaszcza w rozdziale poświęconym przeżyciom uczestników misteriów. Nawiązuje ona tutaj zarówno do „austinowskiego”, jak i „teatralnego” rozumienia performatywności, i w ich świetle analizuje materiał ze swoich badań. Niekiedy łączy ze sobą obydwie perspektywy. W takim ujęciu teatralne wykonanie puszcza w ruch proces ewokowania znaczeń, a performatywność staje się nośnikiem doświadczenia: odgrywanie bohaterów misterium męki Pańskiej wzbogaca osobiste przeżywanie wiary

i kształtuje tożsamość religijną aktorów. Uczestnictwo, czy to w roli aktorów czy widzów, pozwala nadać sens własnej grzeszności i z wątpleniom, osobistym nieszczęściom i życiowym problemom.

Dzięki zastosowaniu teorii wykonań autorka wchodzi w dyskusję z fenomenologicznym i hermeneutycznym nurtem interpretacyjnym, mocno zakorzenionym w etnograficznych studiach nad religią w Polsce. Dystansuje się ona wobec postrzegania uczestnictwa w misteriach w kategoriach „religijności ludowej” czy „religijności typu ludowego”, które miałyby się charakteryzować określonym zestawem cech – czy to sensualizmem, czy upodobaniem do obrazu. Owe modelowe koncepcje uważa ona za nieadekwatne w tej mierze, w jakiej sytuują one omawiane wydarzenia po stronie anachronicznych przejawów religijności i zapoznają ich wielowymiarowy charakter jako przedstawień, które łączą ze sobą wątki kultury religijnej oraz popularnej, wydobywają sprawczość jednostek w formowaniu tożsamości religijnej i niwelują dysonans między powagą pobożności a rozrywkowym wymiarem uczestnictwa w corocznej atrakcji. Trzeba tu zastrzec, że Baraniecka-Olszewska nie odrzuca całkowicie dotychczasowej etnograficznej tradycji badawczej, podchodzi do niej jednak z ogromną ostrożnością.

Przykładem są tu jej niezmiernie ciekawe rozważania na temat sensualizmu. Nawiązując do rozpoznania Joanny Tokarskiej-Bakir, zauważa, że w przypadku aktorów doświadczanie roli wcale nie jest zasadzone na podszytym nierozróżnialnością stopniu się odgrywanymi postaciami. Podobnie widzowie dalecy są od utożsamiania aktora z rolą. Okazuje się, że w Kalwarii Paławskiej funkcjonują „legendy o misterium” – na temat tego, że „kiedyś” tak właśnie odbierano przedstawienie, albo że nawet i dziś „starszym paniom” zdarza się w codziennej interakcji pokrzyżać za aktorem-żołnierzem, który przybijał Jezusa do krzyża, czy też krzywo na niego spojrzeć. W legendach tych Baraniecka-Olszewska dostrzega umiejscawianie nierozróżnialności po stronie doświadczeń idealnych, stereotypowo przypisywanych osobom bardzo religijnym, „starszym paniom”. Wydobywając trzeźwy, racjonalny osąd rozmówców, dystansuje się jednocześnie wobec sytuowania ich komentarzy opartych na konstrukcji „jakby” czy „jak gdyby” (np. przebywanie podczas misterium jak gdyby w Jerozolimie, jakby w Ogrójcu) w sferze świadomości nierozróżniającej. Tu autorce zarzucić można, że wbrew intencjom Tokarskiej-Bakir zrównuje świadomość nierozróżniająca ze świadomością „zaczarowaną”, i że zapomina o wprowadzonej przez Tokarską-Bakir kategorii podwójności, która wciąż przynależy nierozróżnialności i wskazuje na koegzystencję wiary oraz wiedzy w subiektywnej interpretacji osoby wierzącej. Niezależnie jednak od tego zastrzeżenia, przesunięcie akcentów interpretacyjnych w rozważaniach na temat sensualizmu, jakiego dokonuje Baraniecka-Olszewska, wydaje się bardzo wartościowe poznawczo. Zamiast uwypuklać nierozróżnialność, wskazuje ona na performatywność rozumianą w perspektywie procesualnej jako tworzenie – czy to własnej roli, jak w przypadku aktorów, czy też własnej tożsamości religijnej, jak w przypadku zarówno aktorów, jak i widzów. Drobiazgowo pokazuje te procesy, wykorzystując wprowadzone przez Victora Turnera pojęcie liminalności i wskazując na jej doświadczanie w kategoriach „trybu łączącego”, który dotyczy nie tyle kontaktu ze świętością, ile otwarcia na możliwość jej naśladowania.

Książka Baranieckiej-Olszewskiej jest znakomita nie tylko z uwagi na to, że z niezwykle wycuciem etnograficznym oddaje jak najbardziej współczesne formy realizowania pobożności, ale i dlatego, że poprzez przesunięcie akcentów interpretacyjnych w stosunku do dotychczasowych studiów nad religijnością wypracowuje ramy pojęciowe dla analizy jej współczesnych, hybrydalnych form. Dzięki uważnemu uzgodnieniu obserwowanych zjawisk z kierunkami teoretycznymi nawiązującymi do kategorii performatywności, która w szeroko pojętej humanistyce znajduje liczne zastosowania, publikacja ta może się okazać niezwykle produktywna w dalszym rozwoju badań nad praktykami kulturowymi opartymi na wspólnotowym działaniu.

Dorota Hall

Nikola F. P a v k o v i ć, *Studije i ogledi iz pravne etnologije*, ur. M. Niškanović, Beograd: Srpski genealoški centar 2014, ss. 400, ISBN: 978-86-83679-94-2.

Niniejszy tekst, w założeniu: owoc lektury prac jednego z najbardziej znanych współczesnych etnologów południowosłowiańskich, Nikoli F. Pavkovicia, nie spełnia genologicznych wymogów recenzji – jest jedynie selektywnym omówieniem. Opublikowany przez Serbskie Centrum Genealogiczne wybór 25 z ponad 150 artykułów belgradzkiego profesora onieśmiela precyzją wywodu, językową pedanterią, silnym ugruntowaniem metodologicznym, biegłością analiz (łączyjących źródła zastane z wywołanymi), wreszcie, widocznym na każdym kroku darem syntezy. Wcześniejsze, kilkunastoletnie już, doświadczenie z wielojęzycznymi pracami serbskiego badacza (obok języka ojczystego, były to także polski, francuski, włoski, angielski, rosyjski i in.), rozproszonymi w czasopismach naukowych i zbiorach studiów na całym świecie, nie pozwalało na całościową ocenę jego dorobku naukowego. Dopiero praca redakcyjna Mirosława Niškanovicia, Slobodana Naumovicia i samego autora, podejmujących trud problemowej klasyfikacji tej imponującej spuścizny, uświadamia zakres problemowy i wagę analiz Pavkovicia.

Wydawnicza ekscerpcja została podporządkowana trzem nadrzędnym celom. Pierwszym było umożliwienie „czytelnikom swego spojrzenia od «wewnątrz», osobistego wglądu w «warsztat myślowy», który stanowił o badaniach naukowych drugiej połowy XX i początku XXI wieku, tak w zakresie prawnej etnologii, jak i antropologii w ogóle” (s. 349). Po drugie, chodziło o pokazanie tych efektów pracy etnologa, które mają silny związek z jego doświadczeniami naukowymi zdobytymi (i wciąż zdobywanymi) za granicą. Jako trzeci cel redaktorzy wskazują związek poszczególnych publikacji z rozwojem „idei i zmian paradygmatu, które silnie wpłynęły na historię prawnej etnologii w Serbii i Europie” (s. 349). Podział tomu nie jest jednak podyktowany wymienionymi zamiarami, odzwierciedla natomiast krytyczną – a zatem interpretacyjną – aplikację do materiału głównych zagadnień badawczych

serbskiego naukowca. Należą do nich: ukierunkowanie na badania instytucji społecznych, analizowanie źródeł etnograficznych w perspektywie historycznej oraz zainteresowanie tematyką prawa zwyczajowego.

Tak zaprojektowana intencja realizowana jest poprzez trójdzielny układ zbioru, zawierający kolejno części: 1. „O pojęciach prawa zwyczajowego i etnologii/antropologii prawnej” (artykuły: „Prawo zwyczajowe”, „Wypisy ze współczesnych metod etnologii prawnej”, „Ramy teoretyczne badań nad prawem zwyczajowym w jugosłowiańskiej etnologii prawnej”, „Źródła etnologii prawnej u Słowian południowych: Valtazar Bogišić”, „Zwyczaje prawne w krajach południowosłowiańskich”, „Zwyczaje prawne w Kosowie i Metochii – badania etnologiczne 1965-1967”); 2. „Plemię, lud i inne tradycyjne grupy społeczne oraz ich prawo” (artykuły: „Plemię w historii narodów południowosłowiańskich”, „Organizacja społeczna”, „W kierunku antropologii historii: prawne i społeczne, tradycyjne instytucje oraz normy na obszarze dzisiejszej Serbii i Czarnogóry”, „Geneza i rozwój prawa pierwokupu u Słowian południowych”, „Prawno-obyczajowe umowy normalizujące kwestie hodowli zwierząt”, „Problem naturalnego zawieszenia broni w krwawej zemście”, „Wieś jako wspólnota religijno-obrzędowa – Słowianie bałkańscy”, „Krwawa zemsta i zawieszenie broni jako obrzędy przejścia, ciągłość i zmiana”, „Kara w prawie zwyczajowym u Słowian południowych (XVIII-XIX wiek)”, „Ślubowanie i dane słowo – jedno bałkańskie porównanie”, „Bizantyjska «protimesis» i prawo pierwokupu u Słowian południowych”); 3. „Rodzina i prawo własności” (artykuły: „Współżycie w zadrudzie i wsi jako podstawa wyłączenia endogamii”. „Etnologiczna koncepcja dziedziczenia”, „Tradycyjne prawo i współczesna rodzina wiejska (jako przykład prawnego dualizmu)”, „Małżeństwo matrylokalne w społeczeństwie patriarchalnym”, „Tradycyjna, kolektywna własność wiejska w Jugosławii”, „Prawno-zwyczajowe akty związane ze śmiercią”, „Zadruga i kwestia własności u Serbów w średniowieczu”). Tom zamyka szczegółowa bibliografia Pavkovicia oraz wywiad, który przeprowadził z badaczem Naumović („Spojrzenie na przebytą drogę. Rozmowa o życiu poświęconym badaniom etnologii prawnej i społecznej”).

Źródłowe *temporum* wszystkich prac włączonych do omawianego zbioru obejmuje okres od średniowiecza do czasów współczesnych badaczowi. Dominuje w nich podejście charakteryzujące się historycznym rozważaniem problemów antropologicznych. Prezentowanie polskiemu czytelnikowi wyboru wydanego w języku serbskim jest zasadne ze względu na niepodważalną wartość merytoryczną publikacji, wnoszącej istotny wkład w naukę o recepcję etnologii prawnej i przedmiotu jej badań. Redaktorzy tomu, dokonując wyboru z drukowanych już wcześniej, lecz rozproszonych czasowo i przestrzennie oraz zróżnicowanych językowo artykułów, uczynili – w moim przekonaniu – programową monografię, swoisty manifest serbskiej (i w dużej mierze południowosłowiańskiej) etnologii. Ten bodaj nieuświadomiony (a w każdym razie nie zadeklarowany) czwarty cel jest kluczowy dla recepcji tomu w polskiej przestrzeni naukowej. Nasz odbiorca zna tego badacza, biegle władającego polszczyzną i silnie związanego z Polską w życiu osobistym i zawodowym (przede wszystkim z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), między innymi z artykułu o etnologii prawnej (1986a) czy prac o tradycyjnym prawie

i współczesnej rodzinie wiejskiej w Serbii (1986b) oraz systemach krewniaczych u Słowian południowych (1990).

Choćby te teksty dają namiastkę ważnego faktu: dorobek Pavkovicia jest wyrazem ukierunkowania serbskiego dyskursu antropologicznego na źródła rodzime. Badacz, pomimo licznych stypendiów naukowych, wykładów gościnnych i innych form działalności naukowej w całej Europie, oparł się tendencji „poszukiwania egzotyki”. Jak mówi w wywiadzie:

We Francji (obok prac teoretycznych), jako mocarstwie kolonialnym, przedmiotem badań e/a [etnologii/antropologii – J.R.] były przede wszystkim jej kolonie, a dokładniej ich tzw. egzotyczni mieszkańcy i kultury, podczas gdy serbska etnologia (jak i inne tzw. małe etnologie południowoschodniej Europy) badała i bada w przeważającej mierze swój naród (s. 374).

Pomimo że artykuły, które weszły w skład „Studiów i opracowań z etnologii prawnej”, powstawały na przestrzeni ponad półwiecza, aktualność podejmowanych zagadnień oraz wspomniana już pedanteria wywodu i fundament metodologiczny sprawiają, że zaproponowane w nich odczytania materiału źródłowego są nauką, pomocą i inspiracją dla nowych pokoleń humanistów i wciąż, bezsprzecznie, świadczą o drodze, którą podąża serbski dyskurs etnologiczny. Pozostaje nam jedynie czekać na tłumaczenie tego wyboru z dzieła życia Pavkovicia, które przyczyniłoby się do znacznie szerszego odbioru nie tylko dorobku etnologa, ale – za jego pośrednictwem – również innych osiągnięć południowosłowiańskiej antropologii.

Joanna Rękas

LITERATURA

Pavković F. N.

1986a *Etnologia prawna*, „Lud” 69, s. 191-196.

1986b *Tradycyjne prawo i współczesna rodzina wiejska w Serbii*, w: Z. Jasiewicz, P. Vlahović (red.), *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*, Poznań: UAM, s. 19-26.

1990 *Systemy krewniacze u Słowian południowych – pogląd na dzieło Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 28, s. 131-139.

Irina Utenkova - Šalapak, *Nasledie Oskara Kol'berga v istorii slavânskoj ètnomuzykologii. K 200-letiû so dnâ roždenniâ*, Sankt-Peterburg: Severnaâ zvezda 2014, ss. 145, ISBN 978-5-905042-32-4.

Oskar Kolberg był znany XIX-wiecznej nauce rosyjskiej. Jego zasługi badawcze dostrzegane były przez rosyjskich, ukraińskich i białoruskich etnografów, folklorystów, muzykologów, językoznawców i literaturoznawców, między innymi Nikołaja A. Janczuka, Aleksandra A. Kotljarewskiego, Aleksandra N. Pypina i Nikołaja F. Sumcowa. Pozytywnie oceniany za swoje prace, został powołany na członka dwóch prestiżowych stowarzyszeń naukowych: Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego w Petersburgu (w 1865 r.) oraz Cesarskiego Towarzystwa Miłośników Przyrodoznawstwa, Antropologii i Etnografii w Moskwie (w 1889 r.), przy czym to ostatnie członkostwo miało charakter honorowy. Badacz z kolei znał i korzystał z dorobku uczonych rosyjskich, ukraińskich i białoruskich, między innymi z prac Aleksandra N. Afanasjewa, Pawła P. Czubińskiego, Jozefa Łozińskiego, Michaiła A. Maksymowicza i Iwana Wahylewicza (Jana Wagilewicza). Jednocześnie występował przeciwko etnografom „rządowym”, realizującym asymilacyjną politykę caratu. Nie przyjął na przykład propozycji z Petersburga napisania rozdziału do tomu poświęconego Królestwu Polskiemu w popularnej serii wydawniczej „Rosja malownicza, ojczyzna nasza w jej różnorodnym historycznym, plemiennym, ekonomicznym i obyczajowym znaczeniu”, choć początkowo zastanawiał się nad nią, stawiając warunek dostarczenia tekstu w języku polskim. Znajomość dzieła Kolberga utrzymywała się w nauce rosyjskiej XX wieku (m.in. Dmitrij K. Zielenin, Mark K. Azadowskij, Ludmiła N. Winogradowa, Igor F. Bełza, Wiktor E. Gusiew, Olga A. Ganckaja). Dmitrij K. Zielenin o *Pokuciu* Kolberga i jego udziale w wydawaniu serii „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej” Akademii Umiejętności, informował w swojej książce o ludoznawstwie wschodniosłowiańskim (Zielenin 1927: XIX). W nieopublikowanej monografii „Naród polski” powtórzył opinię Kotljarewskiego, omawiającego pierwsze tomy *Ludu*: „To najlepsze ze zbiorów etnograficznych ze wszystkich literatur słowiańskich z racji na bogactwo materiału i także na jego wiarygodność”. Dodał jednakże za Kotljarewskim; „Naukowe opracowanie słabe, lecz nie ono było na względzie”, mając zapewne na uwadze obowiązujące w nauce XIX wieku spekulacje etnogenetyczne i rozbudowaną komparatystykę (por. Jasiewicz 2010: 137). Prace Kolberga wymieniono i uznano za cenne w opracowaniu „Polacy” zamieszczonym w tomie *Narody zarubeżnoj Evropy*, znanej serii „Narody mira” (Tokarev, Čeboksarov, red., 1964: 161). Znajomość ta osłabła w wieku XXI w związku ze zwróceniem się etnologii rosyjskiej ku problematyce współczesnej i odejściem od studiów etnohistorycznych. Dlatego dobrze się stało, że właśnie teraz na tym terenie postać i dzieło Kolberga przypominała Irina Utenkova-Szałapak, publikując pierwszą w języku rosyjskim książkę poświęconą temu badaczowi.

Utenkova-Szałapak, doktorantka Państwowego Konserwatorium im. N.A. Rimskiego-Korsakowa w Sankt-Petersburgu, pracująca pod kierunkiem docent Iriny S. Popowej, autorka ostatnio wydanego w Rosji artykułu na temat Kolberga (Utenkova-Szałapak 2013), książkę opublikowała przy pomocy Centrum Polsko-Rosyjskiego

Dialogu i Porozumienia w Warszawie. Kolberga uznała za jedną z najwybitniejszych postaci etnografii i etnomuzykologii słowiańskiej. Wskazała na nowatorstwo jego prac polegające na przedstawianiu kultury ludowej w ramach regionów i dokładnym lokalizowaniu zapisywanych faktów, notowaniu wariantów tekstów pieśni i melodii oraz zwróceniu uwagi na kontekst obrzędowy folkloru muzycznego. Za główny cel swojej pracy przyjęła zaprezentowanie osiągnięć badacza i umożliwienie orientacji w jego dorobku.

Książka podzielona została na dwie części. Pierwsza z nich, „Studia”, dostarcza wiadomości o życiu i działalności Kolberga jako kompozytora, pisarza i krytyka muzycznego oraz badacza terenowego i wydawcy materiałów etnograficznych i folklorystycznych. Tekst zasadniczy został uzupełniony licznymi przypisami przydatnymi dla czytelników rosyjskich. Druga natomiast część książki, „Materiały informacyjne”, zawiera przewodnik z tłumaczeniami opisów tomów od 1 do 36 *Ludu i Obrazów etnograficznych*, wydanych przez badacza i bezpośrednio po jego śmierci, wziętych ze strony internetowej Instytutu im. Oskara Kolberga, z dodanymi uwagami, a także spis utworów muzycznych Kolberga oraz dwa wybrane teksty: list badacza *Do Redakcji Biblioteki Warszawskiej* z roku 1865 oraz *Instrukcję do badania właściwości ludowych...*, z roku 1874, przypisaną Kolbergowi. Praca zawiera obszerną bibliografię podzieloną na publikacje w języku rosyjskim i ukraińskim oraz w języku polskim, w tym artykuły Kolberga wydane za jego życia, a także pełny wykaz jego Dzieł wszystkich. Książkę zamykają streszczenia w języku polskim i angielskim. Jest bogato ilustrowana i starannie wydana.

Specjalizacja autorki i przyjęty w tytule zakres książki uzasadniają skoncentrowanie się na sprawach muzyki. Zostały one jednak przedstawione w wystarczająco obszernym kontekście ogólnym: kolei życia i kierunków działalności Kolberga wykraczających poza twórczość kompozytorską. Uwzględnione zostało także pisarstwo muzyczne oraz gromadzenie w terenie, dokumentacja i publikacja materiałów dotyczących muzyki ludowej i innych dziedzin kultury ludowej. Godnymi uwagi kierunkami rozważań autorki, zasygnalizowanymi zresztą już w tytule pracy, są te, które zmierzają do określenia miejsca prac Kolberga w studiach słowianoznawczych oraz te, które są skoncentrowane na rozwoju etnologii i związanej z nią etnomuzykologii i folklorystyki. Autorka nie dotarła do dokumentów ujawniających okoliczności i argumentację towarzyszącą nadaniu Kolbergowi członkostwa w dwóch zasłużonych, rosyjskich towarzystwach naukowych, tak bardzo dla nas interesujących. Nie postawiła sobie zresztą takiego zadania. Nie ulega jednakże dla mnie wątpliwości, że przyczyną powołania do nich badacza były jego osiągnięcia na polu słowianoznawstwa. Historia nauk etnologicznych na ziemiach polskich i w Rosji to drugi wyraźnie zarysowany w książce nurt poszukiwań. Autorka opanowała bogaty materiał z tego zakresu i dobrze się nim posługuje, wskazując miejsce Kolberga w tej historii. Dostrzegła na przykład pierwszeństwo Kolberga jako autora etnograficznej monografii regionalnej, wyprzedzającego o kilkadziesiąt lat Władimira N. Dobrowolskiego (Władimir Dabrowol'ski) z jego pracą *Smolenskiej ètnografičeskiej sbornik*, która ukazała się w latach 1891-1903 (s. 84). Sformułowała przy tej okazji trafną uwagę: „Problem związków etnografii rosyjskiej i polskiej nie został w należynej mierze

zbadany i stanowi oddzielny kierunek poszukiwań naukowych” (s. 46). Wystarczy przypomnieć, u początków tych związków, badania terenowe Zoriana Doługi Chodakowskiego w Rosji (Doluga-Hodakovskij 1844), a także, nieco wcześniejsze, ogłoszenie w „Dzienniku Wileńskim” *Instrukcji do układania po gimnazjach i szkołach powiatowych zapisów w przedmiotach różnych nauk (Instrukcje... 1816)*, tłumaczonych z wydawnictwa rosyjskiego z roku 1812. To w tych *Instrukcjach*, nieznanym historykom etnologii rosyjskiej, pojawił się po raz pierwszy w druku w piśmiennictwie rosyjskim termin „etnografia”; było to jednocześnie pierwsze zastosowanie tego terminu w druku polskim (Jasiewicz 2011: 49, 100)¹.

Autorka książki nie ustrzegła się uproszczeń i pomyłek. Za autora *Instrukcji do badania właściwości ludowych Akademii Umiejętności* z roku 1874 uznała Kolberga (s. 17, 118). Był nim Jan N. Sadowski, archeolog, sekretarz Sekcji Etnologicznej Komisji Antropologicznej Akademii, który instrukcję przygotował zapewne nie bez pomocy Kolberga, przewodniczącego Sekcji. *Encyklopedia powszechna* Samuela Orgelbranda nie była pierwszą encyklopedią w języku polskim (s. 25). Hugo Kołłątaj nie planował napisania dzieła o obyczajach narodu polskiego, on takie dzieło zaprogramował (s. 33). Uproszczone zostało przedstawienie wydarzeń Wiosny Ludów w Wielkopolsce, sprowadzonych jedynie do rozruchów chłopskich (s. 37). Zgadzam się ze stwierdzeniem, że podejście Ryszarda Berwińskiego do twórczości ludowej było „nowe”, natomiast nie podzielam zdania, że było ono „w znacznym stopniu reakcyjne” (s. 37). Tych i innych potknięć i niejasności jest jednak niewiele.

Znaczenie książki Utienkowej-Szałapak nie ogranicza się do tego, że jest to dobrze napisane studium z historii etnomuzykologii. Jej wartość polega również na tym, że dostarcza czytelnikowi prac w języku rosyjskim ważnych informacji pozwalających korzystać z materiałów Kolberga w obecnie podejmowanych studiach naukowych i twórczości w innych dziedzinach kultury.

Zbigniew Jasiewicz

LITERATURA

Doluga-Hodakovskij Z.

- 1844 *Donesenie o pervyh uspehah putešestviâ v Rossii Zoriâna Doluga-Hodakovskogo iz Moskvy 13 lipca 1822*, w: M.P. Pogodin (red.), *Russkij isto-ričeskij sbornik izdavaemyj Imperatorskim obšestvom istorii i drevnostej rossijskich* 7, s. 1-367.

Instrukcje...

- 1816 *Instrukcje do układania po gimnazjach i szkołach powiatowych zapisów w przedmiotach różnych nauk, wydane od Rządu Głównego Szkół i ogłoszone drukiem r. 1812*, „Dziennik Wileński” 4: 20, s. 124-144.

¹ Oryginalny tytuł publikacji, nie podany w tłumaczeniu polskim, to: *Nastavleniâ dlâ sostavleniâ v gimnaziah i uezdnyh učilišah zapisok po raznym naukam izdany ot Glavnogo Pravleniâ Učiliš*, S. Peterburg 1812.

Jasiewicz Z.

2010 *Nieopublikowana monografia Zielenina „Naród polski”, „Przegląd Wschodni”* 11: 1, s. 125-143.

2011 *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

Tokarev S.A., Čeboksarov N.N. (red.)

1964 *Narody zarubeżnoj Evropy*, t. 1, seria Narody mira. Ètnografičeskie očerki, Moskwa: Izdatelstvo „Nauka”.

Utenkova-Šalapak I.

2013 *Oskar Kol'berg i ego fol'klornoe sobranie*, „Voprosy ètnomuzykoznaniâ” 2, s. 94-111.

Zelenin D.

1927 *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin, Leipzig: De Gruyter.

Agata Skrukwa, *Oskar Kolberg. 1814-1890*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca 2014, ss. 184, ISBN: 978-83-932586-3-5.

Oskar Kolberg, który wślawił się pomnikową wręcz pracą, dokumentującą rodzimą kulturę ludową, doczekał się kilku biografii. Są one jednak mało znane, trudno dostępne – jak ta pióra Izzydora Kopernickiego (1889) czy Stanisława Lama (1914), albo nazbyt uczenie pisane, by dały się czytać łatwo i przystępnie. Niekiedy też ukrywają się w książkach pod niewiele mówiącymi tytułami, tak jak w przypadku drugiego tomu *Dziejów folklorystyki polskiej* (Millerowa, Skrukwa 1982) albo nie odpowiadają już bieżącemu stanowi wiedzy, przez co stanowią źródło anachroniczne. Dodatkowo – zaryzykuję – wśród samych antropologów (bo starszych etnografów o to nie podejrzewam) i innych specjalistów od kultury, z Kolbergiem jest tak, jak z koniem – jaki jest, każdy widzi. Najczęściej uchodzi za synonim zgrzebnej ramoty pomieszczonej w kilkudziesięciu tomach, bo tytuł: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce* dzisiaj atrakcyjności temu dziełu nie dodaje. Często też służył Kolberg za chłopca do bicia, czyniono zeń chochoła będącego synonimem – mówiąc delikatnie – niechęci wobec politycznych i ideologicznych zabiegów wokół „kultury ludowej” i folkloru. O potrzebie odczarowania jego wizerunku świadczy chociażby dodatek do „Tygodnika Powszechnego”, *Wariacje kolbergowskie* (Niedźwiedz, Żyła, red., 2014), na łamach którego rozmaici badacze prezentują alternatywne wobec kanonicznych tryby lektury spuścizny, jaką po sobie zostawił.

O ile dzieło jest rozpoznawalne, o tyle sama postać autora pozostaje niewyraźna. Bo cóż można powiedzieć o Kolbergu, oprócz trawestacji Gombrowiczowskiego sloganu – wielkim ludoznawcą był? Na poły zmitologizowany Kolberg jako syn, brat,

wujek, przyjaciel, współwyznawca, wypada ledwie bladym cieniem tego, kim był jako badacz; przez to stał się ofiarą własnej legendy. Nie może być inny aniżeli taki, jakim sobie go wyobrażono, pozostaje więc w istocie nieznanym.

Ten stan ma szansę zmienić opublikowana biografia autorstwa Agaty Skrukwy. Ta absolwentka filologii polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego od samego początku działania Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga kierowanej przez profesora Józefa Busztę, to jest od roku 1962, pozostaje związana z zespołem odpowiadającym za naukowe opracowanie spuścizny tego etnografa. Jest to niewątpliwie specjalistka, jedna spośród nielicznych w Polsce znawców i badaczy archiwów, jakie po sobie pozostawił. Skrukwa uczestniczyła we wszystkich pracach związanych z reedycją, a następnie z redakcją i wydaniem rękopisów Kolberga. Uznać należy, że już to czyni ją osobą najlepiej zorientowaną w biografii tego folklorysty, czemu daje wyraz na kartach swojej książki.

Na pracę *Oskar Kolberg. 1814-1890* składa się siedem rozdziałów o porównywalnej objętości. Stanowią one systematyczną, przyczynową i chronologiczną wykładnię biografii autora *Ludu*. Przy czym Skrukwa nie stroni od licznych ciekawostek i wątków pobocznych udanie wzbogacających biografię o kontekst historyczny, społeczny, polityczny i ekonomiczny Polski doby zaborów. Ukazuje życiorys w gęstym splocie biografii innych twórców, działaczy, wydawców oraz uczonych tamtej epoki. W ten sposób – mniej obeznanym – podaje wskazówki do dalszych poszukiwań, a jednocześnie informuje o intensywności życia, jakie prowadził ten ludoznawca. Skrukwa, co słuszne, raz po raz przypomina, że bez znacznego kręgu towarzyskiego, znajomości, protekcji i pomocy Kolberg nie byłby w stanie tak szeroko przeprowadzić swej akcji zbierackiej. I choć *Lud* zasłużenie nosi jego imię, to w pewnej mierze jest dziełem szeroko zakrojonej współpracy, ma wiele ojców i matek. O tym się często nie wie lub zapomina, tymczasem na materiał pomieszczony w tak zwanych tekach Kolbergowskich składają się również rękopisy innych autorów, których opracowania badacz z Przysuchy obficie wykorzystywał.

Sam życiorys Kolberga zostaje podporządkowany kwestiom naukowym, to one organizują ostateczny układ treści, jaki zaproponowała autorka. O jego młodości niewiele wiadomo, z tego okresu nie zachowało się zbyt dużo dokumentów, brakuje korespondencji, tak licznej dla lat późniejszych. Zatem w sposób przeglądowy i faktograficzny prezentuje Skrukwa dzieciństwo, młodość, lata studiów w kraju i pobyt w Berlinie. Drugim bohaterem jest tu życie rodzinne, a zwłaszcza więź z bratem Wilhelmem. Dzięki temu pomnikowy dotąd Kolberg jawi się jako człowiek z krwi i kości, pełen rozterek i pragnień. W dalszej kolejności autorka omawia fascynacje muzyczne i znajomość z rodziną Chopinów, które legły u podstaw formułowanego później programu. Rodzaj doświadczonego kompozytorskiego niespełnienia zdaje się tłumaczyć psychologiczną głębię motywacji, jakie powodowały Kolbergiem.

Następnie poznańska badaczka przygląda się drodze, która wiodła od zbierania pieśni do opracowania wyczerpujących monografii regionalnych. Co ważne, w sposób przystępny zostaje pokazana stopniowa przemiana, jaka zaszła w podejściu do obserwowanych zjawisk kultury. To z kolei znalazło przełożenie na formułowany program zbieracko-badawczy. Kwestii tej, jak również realizacji zadania, jakie Kol-

berg postawił przed sobą oraz sympatykami, zostają poświęcone osobne rozdziały. Skrukwa nie stroni od uwag dotyczących zarówno doraźnie ustanawianych metod, jak ówczesnego warsztatu badawczego. Refleksję na te tematy łączy z gruntowną znajomością dokumentacji terenowej – notatek, listów, opisów, konspektów. W sposób przystępny i interesujący pokazuje arkana rzemiosła naukowego, stawiając przed czytelnikiem pytania o status źródeł etnograficznych.

Książkę zamyka poruszająca rekapitulacja ostatnich lat życia Kolberga; jest to bowiem historia jego bezustannych tułaczek, ubóstwa, samotności i oddania pracy graniczącego wręcz z szaleństwem. Nestor polskiej etnografii jawi się jako postać tragiczna nie tylko dlatego, że nie udało mu się za życia ukończyć projektowanego dzieła, lecz także za przyczyną skali samozatrącenia, zaniechania siebie, własnych potrzeb, na rzecz finansowania planu wydawniczego. Lektura biografii nasuwa pytania o granicę między pracą naukową a życiem prywatnym, to także refleksja nad skalą poświęcenia, determinacją i gotowością poniesienia najwyższej ceny. Nikt lub mało kto zadaje sobie pytanie: czy Kolberg był (umarł) szczęśliwy? A może dogorywał, jak Cyprian Kamil Norwid?

Choć Skrukwa się z tym nie zdradza, z tekstu znać, że opisywana postać nie jest jej obojętna. Przez te wszystkie lata Kolberg musiał stać się dla autorki kimś bliskim, kimś bardzo dobrze znanym – towarzyszem życia. Ten rodzaj nieodwzajemnionej zażyłości rezonuje w tekście autentyczną ciekawością i pasją odczytywania kolei cudzego życia, przez co książka zyskuje dodatkowy, nieuchwytny wymiar.

Co warte podkreślenia, *Oskar Kolberg. 1814-1890* stanowi propozycję wielopłaszczyznową, nie tylko na poziomie treści, lecz również kompozycyjnie i typograficznie. Z wywodem zająbiają się bezpośrednio liczne reprodukcje fotografii, rycin, drzeworytów, szkiców, litografii, rysunków i obrazów. Towarzyszą im obficie reprinty czysto- i brudnopisów Kolberga oraz jego współpracowników. Dodatkowo, materiał ten wzbogacają teksty pieśni w układzie wersowym oraz zapis nutowy, drukowany czy pochodzący spod ręki autora *Obrazów etnograficznych*. Ta wielorakość w sposób fenomenalny zbliża czytelnika do sposobu, w jaki przygotowywał swe książki sam Kolberg. To raczej niezamierzona próba odwzorowania ich złożoności.

W pracy Skrukwy, sposobie jej przygotowania do druku, czytelnik może dopatrzeć się idei książki rozumianej jako dzieło totalne. Zastosowane zwielokrotnienie środków przywodzi na myśl figurę księgi, tak jak się ona jawiła w pismach José Luisa Borgesa czy filmach Petera Greenewaya. Gdyby pomyśleć o proponowanym przez tych autorów szaleństwie płaszczyzn i spróbować je zastosować, otrzymalibyśmy być może książkę nie tylko udaną pod względem popularyzatorskim (pracę opatrzoną niezbędnym aparatem naukowym, ale fortunnie zajmuje on końcową sekcję). Byłaby to niewątpliwie propozycja atrakcyjna edytorsko, wychodząca naprzeciw gustom kolekcjonerów rzeczy artystycznych. A jest to przecież niemałe grono. Szkoda, że nie zdecydowano się w tym przypadku na śmielszy *design* oraz niekonwencjonalną typografię. Prawdopodobnie pozwoliłoby to na dotarcie do nowych, dotąd niezainteresowanych Kolbergiem środowisk. Niedomiar ten częściowo zaspokajają dwa inne wydawnictwa – album okolicznościowy *Oskar Kolberg 1814-1890* (Markiewicz 2014) oraz książka „*Aż tu nagle...*”. *Bajki ze zbiorów Oskara Kolberga*

w opracowaniu Elżbiety Millerowej (2014) z mogącymi zainteresować zbieraczy ilustracjami Tomasza Płaskowskiego.

Przygotowana przez Agatę Skrukwę biografia *Oskar Kolberg. 1814-1890* stanowi niewątpliwie wartą uwagi propozycję wydawniczą, która przybliży szerszemu gronu odbiorców postać tego etnografa, folklorysty i muzykologa. Po książkę tę mogą z powodzeniem sięgnąć także specjaliści; będzie to dla nich forma dogodnego przypomnienia sobie wielu umykających szczegółów związanych z rodzącym się w XIX wieku ruchem ludoznawczym.

Filip Wróblewski

LITERATURA

- Kopernicki I.
1889 *Oskar Kolberg*, Kraków: Wydawnictwo „Nowej Reformy”.
- Lam S.
1914 *Oskar Kolberg. Żywot i praca*, Lwów: Macierz Polska.
- Markiewicz K.
2014 *Oskar Kolberg 1814-1890*, Radom, Warszawa: Muzeum Wsi Radomskiej, Instytut Muzyki i Tańca.
- Millerowa E.
2014 „*Aż tu nagle...*”. *Bajki ze zbiorów Oskara Kolberga*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca.
- Millerowa E., Skrukwa A.
1982 *Oskar Kolberg (1814-1890)*, w: H. Kapeliński, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 25-103.
- Niedźwiedz A., Żyła M. (red.)
2014 *Wariacje kolbergowskie*, „Tygodnik Powszechny” 8 z 23 lutego.

Magdalena L i c a - K a c z a n, Grzegorz P i a s k o w s k i (red.), *Humorem malowany świat Stanisława Koguciuka. Stanisław Koguciuk's humor-painted world*, Płock: Muzeum Mazowieckie 2013, ss. 199, il., ISBN: 978-83-89034-91-5.

Humorem malowany świat..., to publikacja Działu Etnografii Muzeum Mazowieckiego w Płocku, której powstaniu przyświecała idea dokumentacji twórczości artystów „ludowych, autentycznych, oryginalnych”¹. Te trzy określenia są dla autorów

¹ To druga tego typu publikacja pracowników Działu Etnografii Muzeum Mazowieckiego w Płocku. Bohaterem pierwszej był Bogdan Ziętek z Brzeźnicy, malarz, rzeźbiarz, fotograf, który zasłynął jako autor kobiecych figur naturalnych rozmiarów.

równorzędne i stanowią o zasadniczym kryterium ich wyboru. Określenie „autentyczny” w odniesieniu do Stanisława Koguciuka budzi jednak pewne wątpliwości. Po pierwsze, zadaję sobie pytanie, w jaki sposób można stwierdzić, czy dany twórca jest autentyczny. Wydaje mi się, że taka etykieta może przynależeć każdemu artyście. W odniesieniu zaś do dzieł sztuki (bez względu na to, czy ich twórca jest artystą profesjonalnym czy też nie) kategoria autentyczności odnosi się do ich proveniencji. Aby dowieść autentyczności dzieła bada się bowiem jego przeszłość, okoliczności, w których ono powstało. Natomiast autentyzm w odniesieniu do artysty nieodłącznie kojarzy mi się ze szczerym przekazem.

Autorzy albumu, czyniąc bohaterem publikacji Koguciuka, swój wybór uzasadnili również jego głębokim związkiem z tradycyjną kulturą wsi. Fakt ten ma wpływ na walory jego malarstwa. Twórczość Koguciuka, wyrosła na gruncie kultury tradycyjnej, ukonstytuowała go jako artystę niezwykle wrażliwego, a jednocześnie bezpośredniego, wyrazistego w swoistej formule przekazu, opartej na obrazie, ale i na słowie. Jest to najpełniejsze opracowanie monograficzne poświęcone temu nieprofesjonalnemu twórcy. Katalog *Humorem malowany świat Stanisława Koguciuka* poprzedziła wystawa pod tym samym tytułem (czerwiec – wrzesień 2012) w Muzeum Mazowieckim w Płocku. Publikacja powstała na podstawie badań terenowych, kwerend i rozmów z samym twórcą. Jak dotąd, jeszcze nikt nie poświęcił tak obszernego opracowania twórczości Koguciuka. Można tu jedynie wspomnieć o katalogu *Gospodarz śpi a jemu w polu rośnie. Stanisław Koguciuk, Jan Uścimiak* wydanym przez prywatną galerię „Atlas Sztuki” w Łodzi, do wystawy pod tym samym tytułem, czynnej od 29 czerwca do 2 lutego 2012 roku.

W omawianej publikacji znajdują się cztery teksty poświęcone Stanisławowi Koguciukowi. Pierwszy z nich to *Wprowadzenie* Grzegorza Piaskowskiego, z którego dowiadujemy się między innymi, dlaczego właśnie twórczość tego artysty stała się inspiracją do powstania książki. Magdalena Lica-Kaczan zamieściła dwa teksty: *Stanisław Koguciuk... [zwany „Nikiforem z Pławanic”]* oraz *Mój Koguciuk*. Czwararty artykuł to wspomnienia Andrzeja Bieńkowskiego, zatytułowane *Trzy spotkania*. Charakteryzując osobowość Koguciuka, autorzy publikacji w dużej mierze „oddali głos” samemu artyście. Stąd też w albumie fotografie prac przeplatają się z jego słowami: opiniami na różnorodne tematy, powiedzeniami, refleksjami, żartami. Dzięki temu czytelnik ma możliwość lepszego poznania tego twórcy. Cytaty dotyczą zarówno malowania, jak i życia codziennego. W rezultacie od niego samego dowiadujemy się, dlaczego maluje: „Ja jeszcze żyję, ale one [obrazy – A.J.] zostaną, jak już nie będę żył. Jest pamiątka, że był taki a taki, który malował” (s. 189); o stosowanych przez niego technikach: „Dla mnie Polskie farby z Astry są najlepsze bo najlepiej koloryzują” (s.185); o jego marzeniach: „Marzyłem kiedyś, żeby chociaż jedną Drogę Krzyżową namalować, a już może i do stu obrazów wyszło” (s. 178). Poznajemy również jego opinie dotyczące samej sztuki: „Nie chciałem robić plagiatu, nie mógłbym, ale moja Wieczera jest inna niż Leonarda da Vinci” (s. 18). Autorzy dokonali próby prezentacji Koguciuka jako artysty, którego życie codzienne podporządkowane jest systematycznej pracy, uwypuklając jednocześnie jego swoisty praktycyzm w podejściu do sztuki. Według Koguciuka, wyznacznikiem wartości dzieła jest bowiem

popyt na nie. Stąd też jest on skłonny malować te same tematy w sposób seryjny, zależnie od zamówień odbiorców, przy czym każda kompozycja jest starannie przemyślana, zaplanowana. Technologia wykonania obrazów jest efektem dokładnego przetestowania materiałów plastycznych i ma umożliwić pełny przekaz artystyczny.

Zarówno we wprowadzeniu napisanym przez Piaskowskiego, jak i w dwóch tekstach autorstwa Licy-Kaczan wielokrotnie podkreślono autentyzm twórczej osobowości Koguciuka. Jest to – obok ludowych korzeni artysty – największy, według autorów publikacji, atut tego twórcy. Ten klucz – autentyzm, oryginalność, wiejskie środowisko, stanowił o wyborze tego artysty i poświęceniu mu bogato ilustrowanej publikacji. Autorzy akcentują wolność artystyczną twórczości Koguciuka. Dowolnie wybiera on tematykę i technologię, jest taki, jakim chce być. Seryjne tworzenie również mieści się w jego pojęciu wolności; to jego wybór, że chce odpowiadać na zapotrzebowanie odbiorcy. Wartością jest dla niego praca sama w sobie. Do swojej popularności Koguciuk podchodzi z pokorą, ciesząc się, że jego obrazy się podobają. Można w tym miejscu polemizować, czy uzasadnione jest zamykanie Koguciuka w szufladzie o etykietce „artysta ludowy”. Nie umniejsza to jednak roli, jaką ta publikacja odgrywa dla popularyzacji dorobku twórcy z kręgu sztuki nieprofesjonalnej.

Artykuły Licy-Kaczan składają się na rzetelną biografię artysty napisaną z uwypukleniem kontekstu kulturowego i psychologicznego, wzbogaconą komentarzami artysty, jego definicjami sztuki oraz opowieściami o rytmie pracy, warsztacie i inspiracjach. Prostota i jednocześnie precyzyjność wypowiedzi Koguciuka współgra z fotografiami artysty wykonanymi przez Piaskowskiego i Grzegorza Zabłockiego. Autorka podkreśla w swych tekstach momenty przełomowe w życiu Koguciuka, które zdeterminowały rozwój jego działalności artystycznej: pierwsza sprzedaż prac namalowanych na rękawach koszuli, kontakt z nieprofesjonalnym malarzem z Chełma, Julianem Bajkiewiczem, założenie działalności rzemieślniczej. Zwraca wielokrotnie uwagę na to, jak duże znaczenie dla artysty ma odbiorca, i jaki wpływ ma on na kierunek twórczości samego Koguciuka. Malarz potrafi wykonywać nawet kilkadziesiąt wersji danego obrazu, a przy jego powielaniu wprowadzać drobne modyfikacje, tak aby sprostać zamówieniom, które składają rzesze miłośników jego prac.

Tekst *Mój Koguciuk* powstał przede wszystkim na podstawie rozmów z samym artystą. Brakuje mi w nim jedynie kilku słów krytyki dzieła malarskiego i szerszego kontekstu jego analizy, poprzez choćby odniesienie do innych twórców naiwnych, prymitywnych. Mimo iż Koguciuk tworzy poza akademickim nurtem sztuki lub, jak chcą inni, poza sztuką wysoką, nie powinno się rezygnować z możliwości interpretacji i krytyki. Konstruowane na gruncie współczesnych teorii estetycznych kryteria oceny dzieł sztuki są przecież jednakowo przystawalne do dzieł twórców profesjonalnych, jak i samorodnych artystów, samouków.

W albumie zamieszczono również interesujący artykuł zatytułowany *Trzy spotkania*, którego autorem jest malarz, badacz wiejskiej muzyki i kultury, pisarz Andrzej Bieńkowski. Jego badania etnograficzne realizowane w ramach projektu „Muzyka odnaleziona” doprowadziły do powstania imponującego archiwum nagrań audio, wideo, fotografii z Polski i Ukrainy. Znaczący jest fakt, że Bieńkowski – malarz profesjonalny, zbudował w swych wspomnieniach wizerunek malarza-amatora nie

poprzez teoretyczną analizę malarstwa, lecz osobistą refleksję. Między wierszami Bieńkowski wskazuje na istotę sztuki Koguciuka – szczerzy przekaz twórcy. Jego opowieść, zawierająca duży ładunek emocjonalny, przedstawia ciekawą relację artysty profesjonalnego ze sztuką naiwną. Te osobiste akcenty zarówno w tekście Licy-Kaczan, jak i Bieńkowskiego w wyjątkowy sposób przybliżają nam postać niezwykłego twórcy.

Na podstawie kompleksowej analizy twórczości Koguciuka i licznych kwerend, Lica-Kaczan i Piaskowski wyodrębnili w jego malarstwie pięć cykli tematycznych. Są to pejzaże, sceny z życia wsi, obrazy o tematyce obrzędowej, religijnej i satyryczne, tak zwane humory. Wszystkie te grupy zostały zilustrowane w monograficznym albumie. Prace o tematyce obrzędowej, religijnej, obyczajowej zostały jednak zdominowane przez liczniej reprezentowane żartobliwe obrazki z satyrycznym komentarzem. A przecież to przede wszystkim pejzaże, sielskie sceny z życia wsi stanowiły początek i znaczyły rozwój jego twórczości. Malarz, kształtując swój styl, inspirował się tradycją ludową. Seria „humorów” wyróżnia go na tle innych artystów, będąc kwintesencją jego stylu, ale nie stanowi nadrzędnej grupy obrazów. Z jednej strony, atutem albumu jest zebranie tak dużej liczby obrazów o tematyce humorystycznej. Te swoiste mądrości ludowe Koguciuka są rzeczywiście intrygujące i po raz pierwszy doczekały się tak obszernej publikacji. Cykl obrazów humorystycznych z komentarzem, który ukazuje ludzkie przywary w krzywym zwierciadle, ludzkie relacje w sposób zdystansowany i pełen komizmu, poświadcza niepowtarzalność twórcy. Szczerość i spontaniczność artysty odzwierciedla się właśnie w „humorach”. Z drugiej jednak strony, żarty i wesołe komentarze usunęły w cień jego drugie oblicze: pejzażysty, wybitnego kolorysty, którego religijność i umiłowanie przyrody przejawia się równie silnie w jego twórczości.

Autorom publikacji *Humorem malowany świat...* przyświecała idea holistycznej charakterystyki osobowości i twórczości artysty. W albumie mamy więc liczne reprodukcje, fotografie, różnorodne teksty trzech autorów, przy jednoczesnym zachowaniu harmonii między słowem i obrazem. Uzupełnieniem są zestawienia nagród, jakie otrzymał Koguciuk oraz wystaw mu poświęconych. Teksty i podpisy pod obrazami przetłumaczono na język angielski. Wszystkie te elementy składają się na interesujący i kompleksowy album monograficzny, który jest ciekawym wkładem w poznanie sztuki leżącej na styku współczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej.

Aleksandra Jarysz

VII. KRONIKA

90. WALNE ZGROMADZENIE DELEGATÓW POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO, LUBLIN, 19 WRZEŚNIA 2014

19 września 2014 roku w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Humanistyczny, przy pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, odbyło się 90. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Przyjęto następujący porządek obrad:

1. Powitanie;
2. Wybór Komisji Mandatowej;
3. Wybór Komisji Skrutacyjnej;
4. Wybór Komisji Wnioskowej;
5. Wybór przewodniczącego 90. WZD oraz sekretarza obrad;
6. Wspomnienie o zmarłych Członkach PTL;
7. Podziękowanie dla Oddziału PTL w Zielonej Górze – organizatora 89. WZD PTL;
8. Wystąpienia gości;
9. Przyjęcie protokołu z 89. WZD w Zielonej Górze;
10. Sprawozdanie sekretarza generalnego z działalności Zarządu Głównego. Dyskusja i głosowanie nad przyjęciem sprawozdania;
11. Sprawozdanie Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej. Dyskusja i głosowanie nad przyjęciem sprawozdania;
12. Sprawozdanie skarbnika. Dyskusja i głosowanie nad przyjęciem sprawozdania;
13. Sprawozdanie Głównej Komisji Rewizyjnej. Dyskusja i głosowanie nad przyjęciem sprawozdania;
14. Zatwierdzenie okresów sprawozdawczych obowiązujących w PTL;
15. Przedstawienie tematu i sekretarza konferencji towarzyszącej WZD w 2015 roku;
16. Wystąpienie Komisji Wnioskowej – dyskusja i głosowanie;
17. Sprawy wniesione;
18. Zakończenie obrad.

Ad. 1. Przybyłych na Walne Zgromadzenie Delegatów powitała wiceprezes PTL, dr Małgorzata Michalska, przedstawiając zarazem zasady wyboru komisji.

Ad. 2. Przystąpiono do wyboru kandydatów do Komisji Mandatowej. Zgłoszone zostały następujące osoby – w porządku alfabetycznym: Damian Kasprzyk, Lucyna Król, Artur Trapszyc. Zebrani w głosowaniu jawnym opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami (z osób uprawnionych do głosowania 32 głosowały za przedstawionymi kandydaturami, a jedna wstrzymała się od głosu). Komisja Mandatowa rozdała mandaty delegatom. Przewodnicząca Komisji, Lucyna Król, ogłosiła, że na sali znajduje się 33 delegatów spośród 42 uprawnionych do głosowania. Stanowiło to wymagane quorum. W związku z tym Komisja stwierdziła, iż Walne Zgromadzenie Delegatów jest uprawnione do podejmowania uchwał.

Ad. 3. Przystąpiono do wyboru kandydatów do Komisji Skrutacyjnej. Zgłoszone zostały następujące osoby – w porządku alfabetycznym: Alicja Mironiuk-Nikolska, Dorota Świtała-Trybek, Magdalena Ziółkowska-Kuflińska. Zebrani w głosowaniu jawnym opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami: „za” – 32 głosy, jeden głos wstrzymujący się. Nikt z obecnych osób uprawnionych do głosowania nie sprzeciwił się kandydatom.

Ad. 4. Przystąpiono do wyboru kandydatów do Komisji Wnioskowej. Zgłoszone zostały następujące osoby – w porządku alfabetycznym: Anna Engelking, Piotr Grochowski, Małgorzata Michalska. Zebrani w głosowaniu jawnym jednogłośnie opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami.

Ad. 5. Następnie wiceprezes, dr Małgorzata Michalska, zaproponowała na przewodniczącego obrad 90. WZD prezesa PTL, prof. dr. hab. Michała Buchowskiego, a na sekretarza obrad dr. Michała Mokrzanę (zastępcę sekretarza generalnego). Zebrani w głosowaniach jawnych opowiedzieli się za przedstawionymi kandydaturami (z osób uprawnionych do głosowań, 32 głosowały za przedstawionymi kandydaturami, a jedna wstrzymała się od głosu).

Ad. 6. Zgodnie z tradycją WZD PTL, zebrani uczcili minutą ciszy pamięć zmarłych w ciągu minionych 12 miesięcy członków Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego: Antoniny Jadwigi Gerlach-Kłodnickiej O/Wrocław, Zbigniewa Torońskiego O/Poznań, Jana Ignaciaka O/Lublin, Krystyny Majchrzak O/Lublin.

Ad. 7. Prezes, prof. Michał Buchowski, odczytał podziękowania skierowane do oddziału PTL w Zielonej Górze na ręce pani prezes, Ireny Sopy, organizatora ubiegłorocznego WZD i konferencji naukowej „Wielokulturowość – tolerancja – edukacja. Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii w Polsce”.

Ad. 8. W imieniu České národopisné společnosti głos zabrał doc. Ph. Dr. Miroslav Válka, który przekazał pozdrowienia od siostrzanego towarzystwa w Czechach. Poinformował również o podejmowanych przez ČNS inicjatywach, a także o przebiegu ostatniego Walnego Zgromadzenia czeskiego Towarzystwa.

Ad. 9. Przyjęty został protokół z 89. WZD PTL w Zielonej Górze. Prezes, prof. Michał Buchowski, przypomniał, że wersja drukowana protokołu zamieszczona jest w „Ludzie” 97: 2013, s. 353-357. W głosowaniu wzięło udział 32 delegatów, wszyscy jednogłośnie zagłosowali za przyjęciem protokołu. Jedna osoba w trakcie głosowania musiała opuścić salę obrad.

Ad. 10. Ze względu na fakt, że sprawozdanie sekretarza generalnego z działalności Zarządu Głównego zostało przesłane do delegatów oddziałów drogą elektro-

niczną przed WZD PTL, prowadzący obrady zarządził od razu dyskusję nad nim bez konieczności jego odczytania. Wobec braku chętnych do zabrania głosu, przystąpiono do głosowania nad przyjęciem sprawozdania. W głosowaniu wzięło udział 32 delegatów, wszyscy jednogłośnie zagłosowali za przyjęciem sprawozdania. Jedna osoba w trakcie głosowania musiała opuścić salę obrad.

Ad. 11. Wobec braku osób chętnych do dyskusji przyjęto sprawozdanie Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej (sprawozdanie to zostało przesłane delegatom drogą elektroniczną przed WZD PTL). W głosowaniu wzięło udział 32 delegatów; 31 delegatów głosowało za przyjęciem sprawozdania, jedna osoba wstrzymała się od głosu. Jedna osoba w trakcie głosowania musiała opuścić salę obrad.

Ad. 12. Stosownych wyjaśnień dotyczących treści sprawozdania skarbnika PTL, dr Anny Weroniki Brzezińskiej, udzieliły pracownik biura PTL, Paulina Suchecka oraz główna księgowa Towarzystwa, Agata Sikora. Nie było pytań do skarbnika, wobec czego prowadzący obrady zarządził głosowanie nad przyjęciem sprawozdania. W głosowaniu wzięło udział 33 delegatów; 32 głosowało za przyjęciem sprawozdania, jedna osoba wstrzymała się od głosu.

Ad. 13. Ze względu na fakt, że sprawozdanie Głównej Komisji Rewizyjnej zostało przesłane do delegatów oddziałów drogą elektroniczną przed WZD PTL, przewodnicząca GKR, mgr Małgorzata Oleszkiewicz, przypomniała o wnioskach końcowych zamieszczonych w tym sprawozdaniu. Szczególnie podkreśliła konieczność przesyłania przez oddziały do ZG PTL imiennych list członków płacących składki członkowskie. Zwróciła również uwagę na to, że GKR ponowiła w sprawozdaniu wniosek do biura PTL o przesyłanie odpowiednich monitów do oddziałów niewypełniających swoich obowiązków statutowych odnośnie do wpłat do ZG PTL 50% minimalnej składki członkowskiej. Stosownych wyjaśnień dotyczących sprawozdania GKR udzieliła pracownik biura PTL, Paulina Suchecka oraz prezes, prof. Michał Buchowski. W głosowaniu wzięło udział 33 delegatów, wszyscy jednogłośnie zagłosowali za przyjęciem sprawozdania.

Ad. 14. Wiceprezes, dr Małgorzata Michalska, przedstawiła propozycję dotyczącą zapewnienia kompatybilności okresów sprawozdawczych oddziałów (sprawozdania finansowe i merytoryczne) ze sprawozdaniem ZG i GKR. Podała myśl, by propozycja ZG PTL, żeby okres sprawozdawczy obejmował czas od 1 lipca do 30 czerwca następnego roku została przedyskutowana w oddziałach Towarzystwa. Anna Cyankiewicz (Oddział PTL w Krakowie) oraz prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska (Oddział Śląski PTL w Bytomiu) uznały, że nie ma takiej potrzeby i zaproponowały, aby poddać pod głosowanie propozycję, że okres sprawozdawczy dla wszelkiego rodzaju sprawozdań w PTL będzie obejmował czas od 1 lipca do 30 czerwca następnego roku. Głosowało 33 delegatów; 32 głosowało za przyjęciem propozycji, jedna osoba wstrzymała się od głosu.

Ad. 15. Prezes, prof. Michał Buchowski, powitał dyrektora Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego we Lwowie, Romana Czmelyka, gospodarza przyszłorocznego WZD PTL. Dziękując za powitanie, Roman Czmelyk przypomniał zgromadzonym delegatom, że podczas wizyty we Lwowie dr Małgorzaty Michalskiej i dr Katarzyny Majbrody, która miała miejsce w 2012 roku, zrodził się pomysł zorga-

nizowania wspólnie z Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego 91. WZD PTL w tym mieście, w 120. rocznicę powstania zarówno Towarzystwa, jak i kolekcji etnograficznej Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki, która stała się podstawą wspomnianego Muzeum. Współorganizatorami 91. WZD PTL, oprócz Towarzystwa i Muzeum, będą również ze strony ukraińskiej: Katedra Etnologii i Katedra Folklorystyki Ukraińskiej Uniwersytetu im. Iwana Franko we Lwowie oraz Towarzystwo Naukowe im. Tarasa Szewczenki, zaś honorowy patronat nad tym wydarzeniem obejmie Konsul Generalny RP we Lwowie oraz rektor tamtejszego uniwersytetu. Paulina Suchecka oświadczyła, że za organizację zjazdu PTL we Lwowie, który będzie zjazdem wyborczym, odpowiedzialny będzie ZG oraz biuro PTL.

Uzupełniając wypowiedź dyrektora Romana Czmelyka, wiceprezes, dr Małgorzata Michalska, poinformowała także, że przyszłoroczny zjazd Towarzystwa odbędzie się w dniach 24-27 września 2015 roku. Towarzyszyć mu będzie konferencja naukowa, której roboczy tytuł brzmi „Polska i ukraińska etnologia dzisiaj. Kontynuacje – nowości – perspektywy”. Prof. dr hab. Jan Adamowski oraz prof. UO dr hab. Teresa Smolińska zaproponowali modyfikację językową tytułu konferencji, która została zaakceptowana przez delegatów Towarzystwa. Ostatecznie ustalono, że konferencja odbędzie się pod nazwą: „Polska i ukraińska etnologia dzisiaj. Kontynuacje i perspektywy”.

Małgorzata Michalska wymieniła również współorganizatorów z polskiej strony. Będą nimi Zakład Narodowy im. Ossolińskich i Muzeum Etnograficzne Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu. Zaanonsowała starania o patronat honorowy nad konferencją u Rektora Uniwersytetu Wrocławskiego.

Dr Artur Trapszyc poddał myśl, by w 120. rocznicę powstania Towarzystwa wydać publikację jubileuszową. Odpowiadając na jego propozycję, dr Anna Weronika Brzezińska poinformowała, że wspólnie z dr. Hubertem Czachowskim planowali wydanie książki poświęconej Antoniemu Kalinie, założycielowi i pierwszemu prezesowi Towarzystwa Ludoznawczego. W tym celu nawiązali kontakt z rodziną Antoniego Kaliny i Uniwersytetem w Halle (Saale). Prezes, prof. Michał Buchowski, zwrócił uwagę, że ze względu na czasochłonność procesu wydawniczego nie jesteśmy w stanie wydać żadnego opracowania na 120-lecie działalności Towarzystwa. Dr Damian Kasprzyk, uznając zasadność argumentu, zaproponował wydanie bibliofilskie publikacji o Kalinie. Zabierając głos w dyskusji, dr Małgorzata Michalska zauważyła, że oprócz książki o Antonim Kalinie warto także pomyśleć o pracy dotyczącej dorobku naukowego Adama Fischera. Pomyśl ten podchwyciła prof. Teresa Smolińska, która przypomniała o artykule prof. Dorothei Simonides poświęconym Adamowi Fischerowi. Poddając pomysł ponownego opublikowania artykułu z okazji zjazdu PTL, prof. Smolińska zasugerowała, że inicjatywą tą mogłaby się zająć powołana przy ZG PTL Sekcja Folklorystyczna. Ostatecznie nie podjęto żadnych wiążących decyzji w sprawie publikacji jubileuszowej.

Dr Małgorzata Michalska powróciła do rozpatrywanej już podczas wcześniejszych WZD sprawy renowacji nagrobku Adama Fischera na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Możemy na ten cel ubiegać się o środki w konkursie Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Naukowego. Jednak niezbędny jest piętnastoprocentowy wkład finansowy Towarzystwa na realizację tego przedsięwzięcia. Przedstawiła do namysłu propozycję, by oddziały PTL przedyskutowały sprawę zebrania wspomnia-

nych 15% we własnym zakresie. Zwróciła również uwagę na fakt, że na tym samym cmentarzu, co Adam Fischer, pochowany jest również Antoni Kalina, który nie posiada w tym miejscu żadnej tablicy pamiątkowej. Może warto byłoby o niej pomyśleć.

Ad. 16. Wiceprezes, dr Małgorzata Michalska, poinformowała, że do Komisji Wnioskowej wpłynęło sześć wniosków nadesłanych przez ZG PTL. Pierwszy wniosek dotyczył wyodrębnienia zakresu prowadzonej przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze działalności nieodpłatnej i odpłatnej pożytku publicznego.

Pozostałe wnioski dotyczyły zmian w statucie PTL. Drugi wniosek dotyczył konieczności zmiany treści paragrafu drugiego statutu Towarzystwa, tak, by umożliwić Towarzystwu prowadzenie działalności i realizowanie celów statutowych na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej i poza granicami kraju. Trzeci wniosek dotyczył zmiany treści paragrafu 11 statutu Towarzystwa na następującą: „1. Towarzystwo realizuje swoje cele przez: a. Prowadzenie badań naukowych, zbieranie i gromadzenie wszelkich materiałów oraz informacji dotyczących historycznych i współczesnych form kultury polskiej, w szczególności kultury ludowej, i kultur innych narodów oraz grup etnicznych, a także wspólnot kulturowych; b. Organizowanie zebrań, konferencji naukowych, odczytów, szkoleń, wycieczek znajdujących się w zakresie zainteresowania Towarzystwa; c. Wypowiadanie się w przedmiocie stanu, potrzeb i pielęgnacji tradycyjnej oraz współczesnej kultury narodowej, ludowej, regionalnej, popularnej, a także aktualnych kierunków działania w tym zakresie; d. Prowadzenie działalności wydawniczej w zakresie antropologii oraz nauk i dyscyplin pokrewnych; e. Tworzenie, prowadzenie oraz udostępnianie księgozbiorów, archiwów oraz baz danych w zakresie antropologii i nauk oraz dyscyplin pokrewnych; f. Podejmowanie działań na rzecz ochrony zachowania i rewitalizacji dziedzictwa kulturowego, w tym tradycji regionalnych oraz krajobrazu kulturowego; g. Upowszechnianie wiedzy o obowiązku ochrony i konserwacji zabytków etnograficznych oraz prowadzenie działań w tym zakresie; h. Popularyzowanie posiadanych materiałów oraz wiadomości o tradycyjnych i współczesnych kulturach etnicznych, ludowych i popularnych w społeczeństwie, także wśród dzieci i młodzieży; i. Współpracę z innymi stowarzyszeniami, instytucjami naukowymi i organizacjami w kraju i za granicą, o tym samym lub podobnym profilu działania; j. Inne formy działalności będące realizacją celu głównego określonego w § 10. 2. Towarzystwo realizuje swoje cele poprzez prowadzenie działalności nieodpłatnej i odpłatnej pożytku publicznego, której szczegółowy zakres określa odrębna uchwała Walnego Zgromadzenia Delegatów”.

Czwarty wniosek dotyczył konieczności zmiany treści ustępu 1 paragrafu 22 statutu Towarzystwa na następującą: „Członkowie Towarzystwa są zorganizowani w oddziałach terenowych, które mogą być tworzone tylko na terenie Rzeczypospolitej Polskiej”. Piąty wniosek dotyczył zmiany treści paragrafu 58 statutu Towarzystwa na następującą: „Na fundusze składają się: 1. Wpływy ze składek członkowskich. 2. Wpisowe za udział w zjazdach naukowych, konferencjach itp. 3. Subwencje udzielane przez instytucje państwowe i społeczne oraz osoby prywatne. 4. Spadki, zapisy i darowizny. 5. Wpływy z tytułu autorskich praw majątkowych i pokrewnych. 6. Dochody z majątku Towarzystwa. 7. Dochody ze statutowej działalności odpłatnej pożytku publicznego. 8. Odsetki, dochody z kapitału”. Szósty wniosek dotyczył konieczności zmiany

treści statutu Towarzystwa tak, aby uwzględnił wszystkie poprawki wprowadzone mocą poprzednich wniosków.

Na wniosek ZG Walne Zgromadzenie Delegatów PTL postanowiło przegłosować następujące uchwały.

Delegaci jednogłośnie przyjęli uchwałę nr 1 (załącznik nr 1) dotyczącą konieczności rozdzielenia działalności odpłatnej i nieodpłatnej Towarzystwa (w głosowaniu udział wzięło 33 delegatów). Za przyjęciem uchwały nr 2 (załącznik nr 2) dotyczącej zmian treści paragrafu 2 statutu Towarzystwa głosowało 33 delegatów z 33 uprawnionych do głosowania osób. Delegaci jednogłośnie przyjęli uchwałę nr 3 (załącznik nr 3) dotyczącą zmiany treści paragrafu 11 (w głosowaniu udział wzięło 33 delegatów). Za przyjęciem uchwały nr 4 (załącznik nr 4) dotyczącej zmiany treści paragrafu 22 statutu Towarzystwa głosowało 31 delegatów, dwóch wstrzymało się od głosu. Za przyjęciem uchwały nr 5 (załącznik nr 5) dotyczącej zmiany treści paragrafu 58 statutu Towarzystwa głosowało 32 delegatów, jedna osoba wstrzymała się od głosu. Za przyjęciem uchwały nr 6 (załącznik nr 6) dotyczącej zmiany treści statutu Towarzystwa głosowało 32 delegatów, jedna osoba wstrzymała się od głosu.

Ad. 17. W imieniu dr Ewy Kocój, prezes oddziału PTL w Krakowie, dr hab. Katarzyna Barańska poinformowała o propozycji powołania przy ZG PTL sekcji badań pograniczy. Działalnością sekcji zainteresowani są dr Janusz Kamocki, prof. dr hab. Janusz Barański, prof. IS PAN dr hab. Anna Engelking, Lucyna Król, Anna Cyankiewicz. Prezes oddziału PTL w Warszawie, prof. Anna Engelking, zaprosiła zgromadzonych gości do udziału w spotkaniu z cyklu „Mówiona historia etnologii warszawskiej”, poświęconemu osobie prof. Witolda Dynowskiego. Termin spotkania – 4 października 2014 roku o godz. 11.00 w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Prezes oddziału PTL w Krakowie, dr hab. Katarzyna Barańska, zaprosiła na spotkanie i wystąpienie prof. Barbary Fatygi „Krytyczne spojrzenie na współczesną polską etnologię”, które odbędzie się 13 października 2014 roku o godz. 16.30 w budynku Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Dr hab. Katarzyna Barańska poinformowała również, że na stronie internetowej Towarzystwa dostępny jest pierwszy numer „Zbioru do Wiadomości Antropologii Muzealnej”. Prezes oddziału PTL we Wrocławiu, dr Michał Mokrzan, wyszedł z propozycją, aby w 2016 roku Walnemu Zgromadzeniu Delegatów we Wrocławiu towarzyszyła konferencja naukowa składająca się z paneli, za których organizację odpowiedzialne będą istniejące przy ZG PTL sekcje problemowe, między innymi sekcja metodologiczna, sekcja folklorystyczna, sekcja muzeologiczna, sekcja stroju ludowego. Odnosząc się pozytywnie do tej propozycji, prezes Towarzystwa, prof. Michał Buchowski, przypomniał, że sam wielokrotnie apelował o to, by działalność Towarzystwa wyrażała się dzięki podejmowanym przez sekcje inicjatywom naukowym. Prezes, prof. Michał Buchowski, odczytał listy od prof. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej oraz wojewody lubelskiego, Wojciecha Wilka, z pozdrowieniami dla uczestników 90 WZD PTL i konferencji naukowej.

Prezes, prof. Michał Buchowski, podziękował organizatorom WZD PTL i zamknął obrady.

Michał Mokrzan

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU GŁÓWNEGO POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO ZA OKRES OD WRZEŚNIA 2013 DO SIERPNI 2014

Sprawozdanie obejmuje następujące części:

1. Dane ogólne;
2. Działalność Zarządu Głównego;
3. Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej;
4. Sprawy finansowe;
5. Działalność wydawnicza;
6. Biblioteka Naukowa im. J. Czekanowskiego;
7. Archiwum Naukowe;
8. Oddziały PTL.

Dane ogólne

23 września 2011 roku w Opolu odbyło się 87. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, w trakcie którego przeprowadzono zgodnie ze statutem wybory do władz PTL. Zarząd Główny ukonstytuował się wówczas w następującym składzie: prezes – prof. dr hab. Michał Buchowski, wiceprezesa – dr Małgorzata Michalska, prof. UO dr hab. Teresa Smolińska, prof. UŁ dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, sekretarz generalny – dr Jerzy Adamczewski, zastępca sekretarza generalnego – dr Michał Mokrzan, skarbnik – dr Anna Weronika Brzezińska, zastępca skarbnika – dr Magdalena Rostworowska, członkowie ZG: prof. dr hab. Jan Adamowski, prof. dr hab. Dorota Simonides, dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska, dr Hubert Czachowski. Główna Komisja Rewizyjna ukonstytuowała się następująco: przewodnicząca – mgr Małgorzata Oleszkiewicz, sekretarz – dr Damian Kasprzyk, członek – dr Artur Trapszyc. Sąd Koleżeński ukonstytuował się w składzie: przewodniczący – dr Artur Gawel, sekretarz – dr Kinga Czerwińska, członek – mgr Maciej Kwaśkiewicz.

Od wyborów władze PTL działają w niezmiennym składzie. Ubiegłoroczne 89. Walne Zgromadzenie Delegatów PTL odbyło się 12 września 2013 roku w Zielonej Górze. Protokół z posiedzenia został opublikowany w „Ludzie” 97: 2013, s. 353-357. W trakcie WZD nadano członkostwo honorowe prof. dr hab. Irenie Bukowskiej-Floreńskiej i prof. dr hab. Oldze Goldberg-Mulkiewicz. Walnemu Zgromadzeniu towarzyszyła dwudniowa konferencja „Wielokulturowość – tolerancja – edukacja. Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii w Polsce” pod kierownictwem naukowym prof. UAM dr hab. Jacka Schmidta (IEiAK UAM) i dr Doroty Angutek (Instytut Socjologii UZ).

W biurze działającym przy Zarządzie Głównym niezmiennie zatrudnione są:

1. mgr Paulina Suchecka na $\frac{3}{4}$ etatu – dyrektorka biura i biblioteki PTL, która odpowiada również za archiwum, sprawy wydawnicze i członkowskie;

2. Bożena Wrońska na pełnym etacie – obsługuje magazyn wydawnictw;
3. mgr Aleksandra Michałowska – od 1 października 2009 roku jest na pięcioletnim urlopie bezpłatnym, obecnie zatrudniona jest na pełnym etacie w Bibliotece Uniwersyteckiej, ale dalej świadczy pracę na rzecz Biblioteki PTL;
4. mgr Agata Sikora na ½ etatu – główna księgową.

PTL posiada swoją stronę internetową www.ptl.info.pl, za którą odpowiada dr Hubert Czachowski. Portal redagują: H. Czachowski, Olga Kwiatkowska i Jakub Kopczyński. PTL wydaje również „Biuletyn” rozsyłany pocztą elektroniczną, a redagowany przez dr. M. Mokrzana i dr A.W. Brzezińską. Adres poczty internetowej: ptl@ptl.info.pl.

Działalność Zarządu Głównego

W okresie sprawozdawczym ZG PTL spotkał się na posiedzeniach: 12 września 2013 roku, w którym uczestniczyli również prezesi oddziałów PTL, 11 lutego oraz 20 czerwca 2014 roku. Podstawowa ich tematyka dotyczyła problemów lokalowych, finansowych i wydawniczych. Ze względu na sprzedaż przez Uniwersytet Wrocławski budynku położonego we Wrocławiu przy ul. Szczytnickiej 11, ZG będzie musiał opuścić dotychczas użytkowane pomieszczenia. Towarzystwo związane jest z Uniwersytetem Wrocławskim umową użyczenia, która zabezpiecza bibliotekę oraz etat pani A. Michałowskiej. Umowa ta obowiązuje do 28 września 2014 roku. W bieżącym roku odbyło się kilka spotkań władz Towarzystwa z rektorem Uniwersytetu Wrocławskiego i kanclerzem w sprawie nowej siedziby oraz dalszej współpracy popartej stosownymi umowami. Po zapoznaniu się z proponowanymi do zagospodarowania pomieszczeniami i dokonaniu oceny ich przydatności na siedzibę biblioteki, wszelkie pytania dotyczące dalszego funkcjonowania Towarzystwa i zasad współpracy z Uniwersytetem zostały przekazane władzom uniwersyteckim. Obecnie ZG czeka na dalsze działania Uniwersytetu Wrocławskiego.

Niemniej ważne były dyskusje wokół spraw finansowych, szczególnie w kontekście odrzucenia przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego niektórych wniosków o dofinansowanie naszych podstawowych działań. W roku sprawozdawczym kontynuowane były prace związane z grantem pod kierownictwem dr A.W. Brzezińskiej – „Atlas Polskich Strojów Ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”. W roku 2014 planowane jest rozpoczęcie prac związanych z realizacją grantu pod kierownictwem dr Stefani Skowron-Markowskiej – „Utworzenie repozytorium cyfrowego: Dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945)”. Przygotowano i złożono w Narodowym Centrum Nauki wnioski o kolejny grant, w ramach programu Sonata 7: „Słownik wierzeń i zwyczajów słowiańskich pod redakcją Adama Fischera – dzieło niedokończone”. Kierownikiem projektu jest dr Monika Kujawska. Grant ma być realizowany w latach 2015-2017. Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej przygotowuje wniosek grantowy „Etnografia karpacka w spuściźnie pierwszych powojennych

badaczek polskich: Anny Kowalskiej-Lewickiej i Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej” do Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Projekt ma być realizowany w latach 2015-2017. Projekt: „Etniczno-polityczne uwarunkowania tożsamości Ingilojów (historia i pamięć o Hereteńczykach)”, którego kierownikiem jest prof. dr Vazha Kiknadze z Tbilisi, decyzją ZG został przełożony do kolejnego naboru projektów na konkurs OPUS, organizowany przez Narodowe Centrum Nauki.

Pozostałe tematy rozpatrywane na posiedzeniach ZG, wymagające dyskusji i decyzji, to: funkcjonowanie Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej, sprawy wydawnicze (recenzje, wynagrodzenia za prace wydawnicze i honoraria autorskie, procedury wydawnicze) i finansowanie publikacji, sprawy członkowskie oraz zagadnienia dotyczące tegorocznego 90. Walnego Zgromadzenia Delegatów PTL w Lublinie od 18 do 21 września. Towarzyszy mu konferencja „Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej” pod naukowym kierownictwem prof. dr. hab. Jana Adamowskiego. ZG podtrzymał swoją zeszłoroczną decyzję o wprowadzeniu opłaty konferencyjnej, pokrywającej koszty organizacyjne konferencji i WZD, ustalając jej wysokość na 50 zł dla członków Towarzystwa i 100 zł dla osób spoza PTL.

ZG zdecydował też, że WZD PTL w 2015 roku powinno odbyć się we Lwowie. Jednakże w przypadku wystąpienia problemów, co w świetle obecnej sytuacji na Ukrainie jest możliwe, alternatywnym miejscem może być Sanok. Ze względu na fakt, iż w 2016 roku Wrocław będzie Europejską Stolicą Kultury, WZD w tymże roku powinno być zorganizowane w stolicy Dolnego Śląska. Dr M. Mokrzan, prezes Oddziału Wrocław, potwierdził gotowość przyjęcia członków PTL w roku 2016.

ZG na wniosek Oddziału Toruń powołał Sekcję Antropologii Historii przy tym oddziale. Na wniosek członków Towarzystwa zainteresowanych badaniami w zakresie metodologii nauk humanistycznych i społecznych, powołano przy ZG Sekcję Metodologiczną. Jej przewodniczącą jest dr Katarzyna Majbroda. Przy ZG powołano również Sekcję Muzeologiczną, której przewodniczy dr hab. A. Nadolska-Styczyńska. W fazie organizacji jest Sekcja Folklorystyczna i Sekcja Genderowa. M. Oleszkiewicz z dr M. Michalską przygotowały wzorcowy Regulamin Sekcji Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Dokument został przez ZG jednogłośnie zatwierdzony do stosowania.

Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej

Kierownikiem ODiIE jest dr Inga Kuźma. Od czerwca 2012 roku Ośrodek funkcjonuje w nowej siedzibie. Dzięki dobrej współpracy z władzami Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, ODiIE dysponuje obecnie miejscem do pracy na terenie Archiwum Naukowego Instytutu. W okresie sprawozdawczym prace prowadzono na dwóch płaszczyznach. Przygotowywano wybory dla międzynarodowej bibliografii *International Bibliography of the Social Sciences* oraz prowadzono prace związane z rejestracją bieżącej bibliografii etnografii polskiej w Internecie. „Bibliografia etnografii polskiej w Internecie” udostępniana na stronie <http://bep.uni.lodz.pl> zawierała na koniec sierpnia 2014 roku 32.253 noty bibliograficzne.

Sprawy finansowe

Zgodnie z Ustawą z dn. 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych złożono elektronicznie do Urzędu Skarbowego Wrocław Śródmieście deklarację CIT 8 za rok podatkowy od 1 stycznia do 31 grudnia 2013 roku. Sprawozdanie finansowe za rok 2013 zawiera bilans, rachunek zysków i strat ZG PTL z Oddziałami PTL oraz informację dodatkową wraz z wprowadzeniem.

PTL posiada płynność finansową na działalność w roku 2014. W minionym roku osiągnięty został dodatni wynik działalności finansowej w kwocie 5.776,93 zł. Natomiast oddziały w roku 2013 uzyskały ujemny wynik finansowy w wysokości 283,63 zł. W pierwszym półroczu 2014 roku dotacje oraz dochód ze sprzedaży wydawnictw stanowiły podstawowe wpływy.

W roku 2014 MNiSW przyznało dofinansowanie następujących pozycji wydawniczych:

„Archiwum Etnograficzne”: *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – kreacje – popularyzacje*;

„Archiwum Etnograficzne”: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4;

„Kultury Popularne Świata”: Anna Seweryn, *Być jak pepsi. Od społeczeństwa woli do społeczeństwa wyboru*;

„Biblioteka Literatury Ludowej”: Hanna Sychalska-Waszek, *Łoboziem Tobie... Kurpiowskie wierzenia i zwyczaje ocalone od zapomnienia*;

„Lud” 98;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 53, Marta Songin-Mokrzan, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*;

„Literatura Ludowa” 58;

PTL uzyskało wsparcie finansowe z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego także na:

1. Aktualizację katalogu on-line „Bibliografia etnografii polskiej w Internecie” – uzupełnienie brakujących w bazie danych not bibliograficznych prac z zakresu antropologii kulturowej, etnologii i folklorystyki za lata 2000-2010 i retrospektywnie za rok 1999;
2. Archiwum sybirackie – opracowanie bibliografii komentowanej;
3. Cyfryzację zbiorów bibliotecznych;
4. Umędzynarodowienie dorobku polskiej antropologii kulturowej i dziedzin pokrewnych za wybrane lata 2011-2012;
5. Upowszechnienie i promocja osiągnięć nauki polskiej;
6. Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych;
7. Po złożeniu skutecznego odwołania, na funkcjonowanie Archiwum i Biblioteki Naukowej.

Ogółem dofinansowanie z MNiSW wyniosło 273.693,00 zł.

Działalność wydawnicza

W okresie sprawozdawczym odbyło się jedno posiedzenie Rady Wydawniczej, 11 lutego 2014 roku. Uczestniczyli w nim członkowie ZG PTL oraz redaktorzy czasopism i serii PTL. Aktualnie przyjęty, lutowy termin posiedzenia Rady Wydawniczej, spowodowany zmianą terminów składania wniosków do MNiSW, daje wystarczająco dużo czasu na przygotowanie recenzji propozycji wydawniczych.

W roku 2013 ukazały się następujące publikacje, które zostały dofinansowane przez MNiSW w wysokości 53.900 zł:

„Lud” 97: 2013;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 52: Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*;

„Literatura Ludowa” 57: 2013;

„Biblioteka Zesłańca” 29: Adolf Januszkiewicz, *Listy ze stepów kirgiskich i dziennik podróży*, oprac. H. Geber.

Spśród zaakceptowanych przez ZG propozycji wydawniczych na rok 2013, cztery nie otrzymały wsparcia finansowego z MNiSW. Pierwsza książka: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, praca zbiorowa pod redakcją Janiny Hajduk-Nijakowskiej (seria „Archiwum Etnograficzne”), ostatecznie została wydana w 2014 roku przez Uniwersytet Opolski i Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Drugi tytuł: *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet*, praca zbiorowa pod redakcją Grażyny Kubicy i Katarzyny Majbrody (seria „Archiwum Etnograficzne”), decyzją ZG została skierowana do druku w Oficynie Wydawniczej ATUT na warunkach współfinansowania wydania. Zgodnie z podpisaną umową, nakład tytułu będzie podzielony proporcjonalnie do poniesionych przez strony kosztów. Tytuł trzeci – praca zbiorowa pod redakcją Gorana Injaca, Waldemara Kuligowskiego i Magdaleny Sztandary, *Balkany performatywne. Sztuka, dramat i rytuał w przestrzeni publicznej*, mająca ukazać się w serii „Biblioteka Popularnonaukowa”, ostatecznie została opublikowana w Wydawnictwie Uniwersytetu Opolskiego, poza seriami PTL. Czwarty tytuł, autorstwa Karoliny Marcinkowskiej: *Odtworzyć przeszłość. Kult czumba na Madagaskarze*, planowany w serii „Prace Etnologiczne”, nie ukazał się.

W 2013 roku został również opublikowany, w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, zeszyt specjalny „Atlasu polskich strojów ludowych”: *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*. Z tych samych środków został wydany w 2014 roku 40. zeszyt „Atlasu polskich strojów ludowych” – *Strój zamojski*, autorstwa Elżbiety Piskorz-Branekovej.

W roku 2014 już wydano lub będą wydane:

„Lud” 98;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 53: M. Songin-Mokrzan, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologicznej*;

„Literatura Ludowa” 58;

„Archiwum Etnograficzne”: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4, pod redakcją A. Spiss i J. Święcha;

„Archiwum Etnograficzne”: *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – kreacje – popularyzacje*, pod redakcją A.W. Brzezińskiej i J. Schmidta;

„Kultury Popularne Świata”: A. Seweryn, *Być jak pepsi. Od społeczeństwa woli do społeczeństwa wyboru*;

„Biblioteka Literatury Ludowej”: H. Spychalska-Waszek, *Łoboziem Tobzie... Kurpiowskie wierzenia i zwyczaje ocalone od zapomnienia*.

Na rok 2015 ZG PTL, oprócz „Ludu”, „Literatury Ludowej” i „Łódzkich Studiów Etnograficznych”, przyjął do planu wydawniczego następujące prace:

„Biblioteka Zesłańca”: *Wspomnienia Leona Barszczewskiego...*, w opracowaniu prof. dr Marii Magdaleny Blombergowej;

„Archiwum Etnograficzne”: *Wielokulturowość – tolerancja – edukacja*, pod redakcją D. Angutek;

„Prace Etnologiczne”: Agata Hummel, *Mikrokredyty – droga do rozwoju?*;

„Atlas Polskich Strojów Ludowych” – cztery zeszyty: Joanna Minksztyrn, *Strój kościański*; Kinga Turska, *Strój pałucki*; Alicja Woźniak, *Strój łączycycki*; Magdalena Bartosiewicz, suplement *Strój łowicki*;

„Prace i Materiały Etnograficzne”: Sylwester Kiełbasiewicz, *Niechciane Pomorze. Dylematy tożsamości regionalnej współczesnych mieszkańców okolic Torunia*.

Ostatecznie zrezygnowano z wydania pracy: *Wspomnienia Leona Barszczewskiego...*, natomiast został przesunięty o pół roku termin złożenia wniosku o dofinansowanie wydania tytułu *Niechciane Pomorze. Dylematy tożsamości regionalnej współczesnych mieszkańców okolic Torunia*.

Na posiedzeniu Rady Wydawniczej, prof. UAM dr hab. W. Kuligowski wystąpił z propozycją, aby wydawnictwa PTL ukazywały się wyłącznie w wersji elektronicznej, z możliwością udostępnienia mini e-booków na różne czytniki. Nie podjęto wiążącej decyzji w przedmiotowej sprawie.

Zmiany w radach redakcyjnych:

„Prace i Materiały Etnograficzne” – skład obecny: redaktor serii – dr M. Michalska, sekretarz redakcji – dr Ewa Banasiewicz-Ossowska oraz członkowie redakcji – dr hab. prof. IS PAN Anna Engelking, dr H. Czachowski, dr Agnieszka Chwieduk;

„Biblioteka Zesłańca” – w składzie Rady Redakcyjnej zmarłego prof. Wojciecha Wrzesińskiego zastąpił prof. Albin Głowacki;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” poszerzyły skład redakcji o dr A.W. Brzezińską.

Biblioteka Naukowa im. Jana Czekanowskiego

Obsługa biblioteki: P. Suchecka – kierownik, A. Michałowska – obsługa merytoryczna, B. Wrońska – obsługa techniczno-magazynowa. Biblioteka jest czynna od poniedziałku do czwartku od 9.00; w poniedziałki, wtorki i środy do 20.00, a w czwartki do 13.00. Ponadto w dwie pierwsze soboty w miesiącu (z ukierunkowaniem na obsługę studentów studiów zaocznych). Biblioteka jest włączona w strukturę Biblioteki Uni-

wersyteckiej i umieszczona w systemie informacyjnym wśród Bibliotek Zakładowych Uniwersytetu Wrocławskiego, co skutkuje fachową opieką nad zbiorami.

W roku 2013 zbiory biblioteczne zwiększyły się o 460 woluminów; zakupiono 193 woluminy druków zwartych i dziewięć woluminów ciągłych. Otrzymano 56 darów oraz 31 woluminów własnych wydawnictw. Z wymiany zagranicznej pochodziło 114 woluminów, z wymiany krajowej – 57. W ramach wymiany, za granicę wysłano 131 woluminów, a do instytucji krajowych trafiło 79. Aktualnie wymianą wydawnictw objętych jest 90 instytucji zagranicznych i 51 krajowych. Na 31 grudnia 2013 roku zbiory liczyły łącznie 44.692 woluminów, a ogólna wartość księgozbioru wynosiła 383.558,95 zł. W roku 2013 wypożyczono 170 woluminów wydawnictw zwartych i cztery woluminy wydawnictw ciągłych, w czytelni udostępniono 1031 woluminy wydawnictw zwartych i 837 woluminów wydawnictw ciągłych. Do katalogu komputerowego wprowadzono dzieła zwarte polskie i zagraniczne pozyskane w latach 1986-1989 oraz bieżące wpływy. W ubiegłym roku oprawiono 107 woluminów.

W pierwszym półroczu 2014 roku wpłynęło 87 woluminów, w tym: z wymiany zagranicznej – 50, z wymiany krajowej 29, z zakupów cztery, wydawnictwa własne – cztery woluminy. Stan ilościowy biblioteki wynosił na koniec czerwca 2014 roku 44.779 woluminów, a jego wartość wynosiła 388.159,25 zł. W ciągu pierwszej połowy 2014 roku w czytelni udostępniono 217 woluminów druków zwartych i 74 woluminy czasopism, na zewnątrz wypożyczono 59 woluminów druków zwartych i jedno czasopismo.

W związku z planowaną przeprowadzką dostęp do zbiorów od stycznia 2014 roku jest ograniczony. Księgozbiór jest sukcesywnie pakowany.

Archiwum Naukowe

Archiwum prowadzi P. Suchecka. Na bieżąco gromadzone są dokumenty dotyczące historii PTL, rękopisy niepublikowanych tekstów z zakresu etnologii i folklorystyki. Archiwizowana jest bieżąca dokumentacja naukowa i wydawnicza ZG PTL oraz oddziałów terenowych. Od 1989 roku gromadzone są również materiały dotyczące zesłań w głąb byłego ZSRR z lat 1939-1956.

Zbiory są udostępniane w czytelni PTL. W 2013 roku ze zbiorów korzystało 26 osób, wypożyczono 490 teczek. W pierwszym półroczu 2014 roku ze zbiorów skorzystało pięć osób, wypożyczono 35 teczek.

Oddziały PTL

W okresie sprawozdawczym do PTL zostało przyjętych 34 nowych członków: w Oddziale Gdańsk – dwanaście osób, Wrocław – osiem osób, Kraków – trzy osoby, Poznań, Łódź, Toruń, Lublin – po dwie osoby, Warszawa, Mszana Dolna, O/Północno-Mazowiecki – po jednej osobie.

Nowym prezesem Oddziału PTL w Lublinie została dr Mariola Tymochowicz, w Krakowie – dr hab. Katarzyna Barańska, w Opolu – prof. dr hab. Krystyna Kossakowska-Jarosz.

ZG na wniosek prezesa Oddziału PTL w Opocznie, dr. Jana Łuczковского, w związku z zanikiem działalności oddziału podjęto uchwałę o jego rozwiązaniu. Dokumentacja działalności zostanie przekazana do biura ZG, a zbiory biblioteczne do jednej z bibliotek w Opocznie.

*Sekretarz generalny ZG PTL
Jerzy Adamczewski*

POSIEDZENIE PLENARNE KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN, GDAŃSK, 24 MAJA 2013

Posiedzenie odbyło się w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Otworzył je przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych PAN – prof. Aleksander Posern-Zieliński, który podziękował władzom Wydziału Historycznego za zaproszenie i gościnę w progach uniwersyteckich. Następnie przedstawił usprawiedliwienia nieobecnych członków Komitetu Nauk Etnologicznych: profesorów Janusza Barańskiego, Jerzego Bartmińskiego, Wojciecha J. Burszty, Iwony Kabzińskiej, Ryszarda Kantora, Zygmunta Kłodnickiego, Waldemara Kuligowskiego, Zbigniewa Libery, Jolanty Ługowskiej, Czesława Robotyckiego, Rocha Sulimy, Joanny Tokarskiej-Bakir, Jana Święcha i dr. Arkadiusza Bentkowskiego oraz powitał uczestniczących w pierwszej części zebrania pracowników Zakładu Etnologii.

Zgodnie z przyjętym porządkiem obrad, prof. Józef Borzyszkowski wygłosił wykład na temat historii zainteresowań Kaszubszczyzną i prowadzonych wspólnie na Kaszubach badań. Następnie głos zabrał dziekan Wydziału Historycznego, prof. Wiesław Długokęcki, który mówił o etnologii jako nowym kierunku na Wydziale, jej rozwoju i osiągnięciach, o dążeniach do utworzenia studiów trzeciego stopnia z tego zakresu, o sukcesach studentów oraz o zbliżającej się akredytacji. Podkreślił, że zorganizowanie tutaj posiedzenia KNE odbiera jako dowód zaufania dla Wydziału.

Z kolei dyrektor Instytutu Archeologii i Etnologii, prof. Witold Świątosławski, powitał członków Komitetu, uznał obecność etnologii w Instytucie za ważną, gdyż Wydział przez to się rozwija, a studenci tej dyscypliny są doceniani za działalność, stąd dalszy rozwój etnologii widzi optymistycznie; dodał też, że ten kierunek studiów uznaje za świetną propozycję dla młodzieży.

Przewodniczący KNE wyraził zadowolenie z powodu utworzenia etnologii na Uniwersytecie Gdańskim i podkreślił, że kierownika Zakładu Etnologii, prof. Woj-

ciecha Bębna, traktuje jako „pomost” pomiędzy Komitetem a tym Zakładem. Prof. Bęben dokonał prezentacji osiągnięć i planów gdańskiego ośrodka studiów etnologicznych; mówił o historii powstania Zakładu Etnologii i o zasługach jego współtwórcy, prof. Andrzeja Kowalskiego. Zwrócił uwagę na pomoc, jakiej na etapie tworzenia kierunku udzielili profesorowie Posern-Zieliński i Lech Mróz. Następnie scharakteryzował zainteresowania badawcze Zakładu, skupiające się na rejonach morza i przymorza oraz przedstawił zespół pracowników. Wspomnił o dalszych planach personalnych, a każdy z pracowników omówił pokrótce swoje działania i plany badawcze.

Po prezentacjach odbyła się dyskusja, podczas której nadmieniano o trudnościach lokalowych (biblioteka, pomieszczenie dla studentów) i kłopotach z badaniami terenowymi. Prof. Mróz zwrócił uwagę, że przy staraniach o utworzenie studiów trzeciego stopnia konieczne jest poszerzenie zainteresowań i pól badawczych Zakładu. Poruszono także kwestię współpracy z innymi kierunkami na Wydziale i Uniwersytecie: prof. Jerzy Wasilewski podjął wątek relacji między kulturoznawstwem a etnologią, dr Anna Engelking pytała o współpracę z kaszubistyką, natomiast prof. Teresa Smolińska zastanawiała się, czy postawienie na współpracę z innymi kierunkami nie przydałoby ważności etnologii. Podsumowując te wątki, prof. Bęben stwierdził, że jego życzeniem jest, aby etnologia zdecydowanie umocniła pozycję na Uniwersytecie Gdańskim i wypracowała swoją tożsamość. Kończąc dyskusję, przewodniczący dodał, że etnologia gdańska, dzięki swej lokalizacji, może być swego rodzaju „oknem na świat”, a w staraniach o granty zespół powinien uwzględniać perspektywę otwarcia się na obszar dawnej Hanzy.

Kolejne punkty obrad dotyczyły już spraw Komitetu i dyscypliny, przedstawiono informacje i komunikaty bieżące. Przewodniczący poinformował o dalszych zmianach na stronie internetowej Komitetu, najnowszych publikacjach i dystrybucji wydawnictw, otrzymaniu dotacji na tom kongresowy w kwocie 10 tys. zł, bezskutecznej próbie odwołania się w sprawie odmowy przyznania środków na organizację wystawy „Wizualne spotkania z obcością” oraz o przekazaniu przez zarząd Towarzystwa Antropologii Miasta czasopisma „Journal of Urban Anthropology” Instytutowi Archeologii i Etnologii PAN, który funkcję redaktora naczelnego powierzył prof. Róży Goduli-Węclawowicz. Inni członkowie Komitetu przedstawili kolejne komunikaty: prof. Zbigniew Jasiewicz mówił o wysiłkach Instytutu im. Oskara Kolberga na rzecz uczynienia 2014 roku Rokiem Kolbergowskim oraz wspólnych staraniach Instytutu, KNE i Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM o patronat Prezydenta RP nad tym przedsięwzięciem, a także o organizacji konferencji z tym związanej; prof. Ewa Karpińska poinformowała o wspólnej konferencji Sekcji Folklorystycznej i Komisji Antropologii Miasta KNE: „Osiedla i kolonie robotnicze – kulturowe ślady i szyfry – przeszłość i przyszłość”, wyznaczonej na dni od 28 do 30 maja 2014 roku w Łodzi; ponadto przekazano informacje o innych konferencjach: „Kulturowe następstwa przymusowych deportacji na Syberię”, przygotowywanej w Toruniu, i trójdiscyplinarnej konferencji „Wczesne państwo”, organizowanej przez prof. Petra Skalnika, która odbędzie się w 2014 roku w okolicy Sejn, oraz o jubileuszu 60-lecia Instytutu Archeologii i Etnologii PAN i posiedzeniu Komitetu z tej okazji.

Prof. Posern-Zieliński poinformował, że po raz pierwszy w dziejach Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów mamy w jej składzie trzech etnologów – oprócz niego także profesorów Michała Buchowskiego i Jana Perszona.

Następnie głos zabrał prof. Jacek Schmidt, który mówił o Komitecie Badań nad Migracjami PAN jako komitecie zadaniowym, w skład którego wchodzi dwóch etnologów; jest on aktywny na niwie praktyczno-społecznej, trwają próby zorganizowania współpracy między tym Komitetem a KNE, projektuje się wiele działań wspólnie. Prof. Katarzyna Kaniowska poinformowała o organizacji I Kongresu Antropologicznego, o zamknięciu pewnego etapu prac organizacyjnych z nim związanych (zaproszenia, dokonanie wyboru propozycji do zespołów panelowych), o trwaniu rejestracji i opłatach (zarejestrowano 182 osoby referujące).

O awansach naukowych w etnologii powiedział prof. Posern-Zieliński, wspominając między innymi profesurę tytułarną Jana Święcha, niezakończoną jeszcze procedury profesorskie Waldemara Kuligowskiego i Ryszarda Vorbricha w Poznaniu, Janusza Barańskiego w Krakowie, Andrzeja Kowalskiego w Gdańsku; według nowej procedury habilitacyjnej rozpatrywane są wnioski Wojciecha Dohnała i Adama Pomiecińskiego w Poznaniu, a także Gustawa Juzala-Deprati w Krakowie. Podsumowując, przewodniczący stwierdził, że jeżeli chodzi o statystykę, to więcej jest wniosków habilitacyjnych według nowej procedury, natomiast nie ma w Centralnej Komisji wniosków profesorskich w nowej procedurze. Następnie prof. Posern-Zieliński poruszył problem składania wniosków o nagrody dla publikacji etnologicznych, dotąd nieprzyznawane. Zasugerował, aby wystąpić z wnioskiem o umieszczenie na liście nagród nagrody z zakresu etnologii i antropologii kulturowej imienia Bronisława Malinowskiego. Propozycja ta została przyjęta jednogłośnie.

Poddano także dyskusji i głosowaniu sprawę przygotowania protestu i wyrażenia niezgody na decyzję Narodowego Centrum Nauki, aby wnioski grantowe opracowywać wyłącznie w języku angielskim. Prof. Kaniowska zreferowała przebieg dyskusji na posiedzeniu panelu HS3, która dotyczyła właśnie informacji, że od najbliższego konkursu wnioski mają być składane w języku angielskim (do tej pory obowiązywało tylko streszczenie w tym języku). Ustalono, że należy się temu sprzeciwić. W dyskusji prof. Schmidt zastanawiał się, dlaczego wnioski miałyby być tylko w języku angielskim, a nie w innych językach kongresowych. Prof. Kaniowska zobowiązała się, że przygotuje projekt pisma wyrażającego stanowisko Komitetu i prześle je członkom Prezydium. Posiedzenie plenarne zaakceptowało taki tok postępowania.

Przewodniczący poruszył z kolei temat etnologicznej aktywności uniwersyteckiej i jej monitorowania, na przykład studiów trzeciego stopnia (doktoranckich), o czym wspominała na poprzednich zebraniach prof. Kaniowska. Powołano grupę roboczą w składzie: Katarzyna Kaniowska, Anna Malewska-Szałygin i Jacek Schmidt, która wypracuje metody zebrania danych na temat studiów doktoranckich. Zebrany materiał mógłby posłużyć do przeprowadzenia ewentualnych zmian w tych studiach. Prof. Kaniowska dodała, że zespół powinien ustalić, jakie dane są potrzebne dla postawienia diagnozy odnośnie do obecnego stanu studiów doktoranckich.

Następnie przewodniczący mówił o powołaniu zespołu do spraw kategoryzacji czasopism. W związku z bałaganem na listach czasopism, które nie oddają ich waż-

ności, oraz z tym, że „inni” nie powinni decydować o liczbie punktów przyznawanych czasopismom etnologicznym, bo nie mają w nich rozeznania, powołanie zespołu składającego się z etnologów może pomóc w ustaleniu wagi czasopism. Takie oceny czasopism powinny spłynąć ze wszystkich komitetów do prof. Krzysztofa Mikulskiego w Toruniu, który złoży wypracowaną listę do Ministerstwa. Członkowie Komitetu wybrali w skład zespołu do spraw kategoryzacji czasopism profesorów: Wojciecha Olszewskiego, Annę Engelking i Zbigniewa Liberę. Skład zespołu zaakceptowano jednomyślnie i ustalono, że prof. Olszewski będzie na bieżąco konsultował działania zespołu z prof. Mikulskim.

W dalszej części posiedzenia prof. Posern-Zieliński zreferował starania prof. Buchowskiego o przeniesienie etnologii z Wydziału Historycznego na Wydział Nauk Społecznych. Z konsultacji wynika, że wniosek ten mógłby być rozpatrywany pod warunkiem, że zmiana ta dokona się we wszystkich ośrodkach etnologicznych. Jednakże byłoby to trudne do przeprowadzenia w skali ogólnopolskiej i nie wydaje się możliwe w sytuacji utraty uprawnień do nadawania stopni naukowych w ramach nowego wydziału. W dyskusji głos zabrali: prof. Mróz, który zwrócił uwagę na konsekwencje takiego przejścia i jego koszty; prof. Posern-Zieliński, który podkreślił, że etnologia sytuuje się w naukach społecznych, ale sformalizowanie tego jest trudne; prof. Schmidt, który nawiązał do sprawy nadania antropologii kulturowej statusu dyscypliny na liście klasyfikacji nauk, co dałoby nam podwójną klasyfikację (w naukach społecznych i historycznych); prof. Kaniowska, która wskazała, że do argumentów za przejściem do nauk społecznych należy dodać fakt, iż podejmujemy badania inter- i transdyscyplinarne. Dociekała też, czy w dyskusji można by wynegocjować zmianę warunków tak, aby etnologia zachowała swoją odrębność; prof. Mróz dodał, że pozostaje jednak problem nadawania stopni – wydaje mu się, że mogłyby pojawić się próby wchłonięcia etnologii.

Następna kwestia, którą poruszył przewodniczący, dotyczyła konieczności przedstawienia do końca roku Wydziałowi I PAN samooceny działalności Komitetu. Na zakończenie prof. Schmidt nawiązał do sprawy sformułowania roboczej wersji wniosku o zmianę nazwy dyscypliny. Prof. Jasiewicz zastanawiał się, czy w takim wniosku należy mówić o antropologii kulturowej jako o oddzielnej dyscyplinie czy o części składowej etnologii. Prof. Posern-Zieliński zwrócił uwagę na trzy możliwości w tym zakresie: 1. antropologia kulturowa i etnologia jako paralelne dyscypliny, 2. antropologia kulturowa lub społeczna jako subdyscyplina etnologii i 3. wyłącznie antropologia, ale wtedy pojawi się problem z subdyscyplinami. W związku z tym zasugerował, aby sprawę tę przedyskutować we własnych placówkach, a potem dezyderaty poddać dyskusji w całym środowisku etnologicznym. Podkreślił też, że należy starannie rozważyć konsekwencje zmiany nazwy dyscypliny.

Irena Kabat

SŁOWA DLA MISTRZA. JUBILEUSZ PROFESORA ALEKSANDRA POSERN-ZIELIŃSKIEGO

4 listopada 2013 roku był dniem wyjątkowym. Tego dnia profesor Aleksander Posern-Zieliński obchodził swój podwójny jubileusz: 40-lecia pracy naukowej i równocześnie 70. rocznicę urodzin. Patrząc na szczerze wypełnioną reprezentacyjną aulę UAM namacalnie doświadczyliśmy faktu, że Profesor jest postacią szczególnie ważną nie tylko dla nas. W sali obecne były osoby z wielu środowisk naukowych i kulturalnych, ze wszystkich zakątków Polski. Uroczyste mowy wygłosili najważniejsi przedstawiciele instytucji, w ramach których Profesor działa i pracuje: Rektor UAM, profesor Bronisław Marciniak, Dziekan Wydziału Historycznego, profesor Kazimierz Iłski, Dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, profesor Michał Buchowski i Dyrektor Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, profesor Andrzej Buko. O karierze naukowej jubilata opowiadał profesor Zbigniew Jasiewicz. Dowody szacunku, a zarazem serdeczności płynęły od środowiska szeroko rozumianych nauk etnologicznych (prof. Lech Mróz występował w imieniu Komitetu Nauk Etnologicznych) i amerykańistów (prof. Mariusz Ziółkowski wygłosił mowę jako reprezentant Polskiego Towarzystwa Studiów Latinoamerykańskich). Pełne uznania słowa padały ze strony przedstawicieli wszystkich placówek etnologicznych w kraju i wielu instytucji muzealnych i kulturalnych. Nad całością czuwał organizator jubileuszu, profesor Ryszard Vorbrich.

Ten dzień i rzesza osób z całej Polski, która przyjechała, by wyrazić Jubilatowi swoje uznanie, pokazały, jak wielką rolę Profesor pełnił i pełni nadal w kształtowaniu zarówno polskiej etnologii i amerykanistyki, jak i rodzimego muzealnictwa. Warto więc przybliżyć jego biografię i opowiedzieć o tych wymiarach drogi zawodowej, które, naszym zdaniem, są szczególnie ważne, i które przyczyniły się do tego, że 4 listopada 2013 roku aula Lubrańskiego pękała w szwach.

Profesor Posern-Zieliński urodził się 11 stycznia 1943 roku w Dąbrowie Górnej na Dolnym Śląsku, w rodzinie ziemiańskiej o korzeniach wielkopolsko-krakowskich. Jego ojciec – Julian, z wykształcenia rolnik, weteran zmagania pod Verdun, administrator, a w końcu właściciel majątku – pochodził z poznańskiej rodziny patriotycznej. Jego matka – Eleonora z Białeckich de Blanchard, pochodziła z rodziny krakowsko-cieszyńskiej. Profesor przybył do Poznania wraz z rodziną w roku 1947, po okresie powojennej tułaczki, i zamieszkał w dzielnicy Wilda. Szkołę podstawową rozpoczął jako sześciolatek, będąc najmłodszym w klasie. Jego klasa, patrząc z dzisiejszej perspektywy, okazała się dość wyjątkowa. Wielu jego kolegów ze szkolnej ławy ukończyło wyższe studia, trzech z nich zostało profesorami (w tym dwóch etnologów), a jeden piastował godność prorektora UAM. W trakcie nauki w szkole podstawowej odkrył urok lektur (pozaszkolnych) i stał się „połykaczem” książek, szczególnie popularnonaukowych o profilu historycznym, archeologicznym i religioznawczym. Sprzyjały temu jego liczne w tamtym czasie choroby, które zmuszały go do pobytu w domu. Po ukończeniu szkoły podstawowej, od 1956 roku uczęsz-

czał do Liceum nr 6 im. Ignacego Paderewskiego, do klasy „niemieckiej”. Najlepsze wyniki osiągał z geografii, historii, a także fizyki! W istocie interesowały go całkiem inne zagadnienia, takie jak mitologia Słowian, Bałtów, Germanów i Rzymian, pochodzenie i rozwój wierzeń, pierwociny ludzkiej kultury, starożytne cywilizacje, a także dzieje Inków, Azteków i innych ludów tubylczych Nowego Świata. Te zainteresowania sprawiły, że zdecydował się po zdaniu matury, w roku 1960, zdawać egzamin na etnografię. W owym czasie nie było łatwo dostać się na te studia, bowiem przyjmowano jedynie około siedmiu osób, a kandydatów było około ośmiu na jedno miejsce. Jednym z egzaminatorów była jego późniejsza mentorka – profesor Maria Frankowska. Tak zaczęła się droga naukowa Profesora.

Z naszej perspektywy, trzy wymiary tej drogi były i są szczególnie ważne. Pierwszy z nich to sposób uprawiania nauki przez Profesora. Najkrócej można go określić jako chęć wykonania każdego zadania najlepiej, jak się potrafi, i to niezależnie od stopnia jego trudności. Ta cecha była obecna od początku jego zainteresowań naukowych. Dziś, gdy profesor Posern-Zieliński jest czołowym polskim amerykańistą, zapewne nie wszyscy pamiętają, że jego wielką fascynacją badawczą była na początku Oceania – obszar wyjątkowo niewdzięczny do badań w ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej naszego kraju (lata 60. XX w.). I wtedy Profesor daje się poznać po raz pierwszy jako Naukowiec przez duże N. Szuka i sprowadza światową literaturę oceanistyczną, do której dostęp był wtedy niezwykle trudny. Nie poddaje się. Nie przyjmuje do wiadomości tak zwanych obiektywnych trudności. Hołduje zasadzie naukowej rzetelności, zgodnie z którą, jeśli badacz wypowiada się na jakiś temat, to ma obowiązek, bez względu na wszystko, zdobyć całą wiedzę naukową z tej problematyki i mieć pewność, że wie, o czym mówi. Do dzisiaj robi na nas wrażenie pierwsza książka Profesora (Posern-Zieliński 1972), powstała na bazie pracy magisterskiej, którą napisał w oparciu o wszystkie kluczowe pozycje oceanistyczne z tamtego okresu! I efekt zaiste był imponujący. Szczególnie imponują nam trzy przedsięwzięcia naukowe, oddzielone od siebie zarówno czasowo, jak i ich społecznym oraz zawodowym znaczeniem. Pierwszym z nich jest naukowa redakcja *Maorysów z Nowej Zelandii* (Metge 1971). Do tej niewielkiej książki, traktującej głównie o współczesności tubylczych ludów archipelagu, ówczesny magister Posern-Zieliński pisze wstęp, w którym dokonuje syntezy całej ówczesnej wiedzy etnologicznej i historycznej na temat Maorysów. Wstęp, który – naszym zdaniem – jest co najmniej tak ciekawy, jak sama książka, i po lekturze którego czytanie głównej pozycji (pod kątem przeszłości Maorysów) nie jest już konieczne. Podobną rzetelność i zapał widać w innych redakcjach naukowych, na przykład książki *Wikingowie Pacyfiku* (Buck 1983). Drugim ważnym przedsięwzięciem naukowym jest rozprawa doktorska Profesora. I to właśnie dysertacja „Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI-XX w.)”, a nie jej późniejsza, okrojona wersja książkowa (Posern-Zieliński 1974), jest dziełem ze wszech miar udanym; dziś jeszcze, po tylu latach, tchnie jasnością myśli, ogromną dyscypliną oddzielania opisu od interpretacji, benedyktyńskim wysiłkiem odnalezienia i udokumentowania szczegółu. Trzecia książka, która jest dla nas wzorem, to napisane wspólnie z żoną Mirosławą *Indiańskie wierzenia i rytuały* (Posern-Zielińska, Posern-Zieliński

1977). Praca zapiera dech w piersiach swym rozmachem. Jest z założenia pozycją popularno-naukową, lecz z obszernym, ambitnym wstępem analityczno-krytycznym i starannie dobraną bibliografią. W sposób klarowny opisuje, wyjaśnia i pozwala zrozumieć indiańskie wierzenia i towarzyszące im rytuały. Tak, by przybliżyć je czytelnikowi niewyrobionemu, lecz wymagającemu, w sposób pogłębiony i usystematyzowany, by otrzymał obraz całości (podkreślamy – chodzi o ogląd zjawiska w skali dwóch wielkich kontynentów!). Do dziś *Indiańskie wierzenia i rytuały* są jedną z podstawowych lektur studenckich we wszystkich ośrodkach etnologicznych w kraju. To trzy przykłady z wielu przejawów wysokiego poziomu naukowego wszystkich przedsięwzięć Profesora.

Drugim wymiarem jest harmonijne połączenie w działalności naukowej Profesora nastawienia empirycznego z teoretycznym. Jako jeden z inicjatorów i pierwszych członków polskich wypraw andyjskich profesor Posern-Zieliński współkształtował polski model interdyscyplinarnych badań amerykańskich. Jego sposób prowadzenia etnologicznych badań terenowych był wzorcem dla innych wybitnych postaci polskiej amerykanistyki lat 70.-90. XX wieku – archeologów, etnoarcheologów, etnohistoryków, etnografów, antropologów kulturowych czy muzykologów. W czasie tych wypraw Profesor odkrył w sobie „żyłkę” badacza terenowego. Okazało się, że kontakt z drugim człowiekiem jest czymś ważnym i znaczącym, a zarazem przynosi nadzwyczaj dobre rezultaty poznawcze. I to nastawienie oraz umiłowanie „terenu”, towarzyszy Profesorowi do dziś; badania terenowe prowadził najpierw w zespołach, a później indywidualnie. Dzięki temu zyskał konieczną równowagę pomiędzy teorią a faktami. Konceptje formułowane czy to w jego pracach, czy w wykładach nigdy nie były pozbawione odniesień do etnograficznej rzeczywistości. Precyzja teoretyczna jego tekstów ciągle wzrastała, szczególnie w okresie wyjazdów na zagraniczne stypendia naukowe (w tym stypendium Fulbrighta oraz Fundacji Kościuszkowskiej) i wyczerpanej pracy nad habilitacją (1982). Według nas, to najistotniejszy moment w karierze Profesora. W tym czasie uformowała się podstawa teoretyczna jego badań i niebywała zdolność do syntezy, która przyniosła owoce w następnych trzech dekadach. Sądzymy, że bez studiów nad Polonią amerykańską (Posern-Zieliński 1982), bez twórczej recepcji ówczesnych koncepcji antropologii światowej na polu etniczności, nie powstałyby późniejsze prace Profesora – zarówno te dotyczące współczesnej sytuacji Indian w społeczeństwach wielokulturowych Ameryki Południowej, jak i szeroko rozumianych studiów etnicznych, politycznych, a także interdyscyplinarnych. A już na pewno nie byłoby prac syntetycznych i podręcznikowych, takich jak *Etniczność* (Posern-Zieliński 2005), *Świat grup etnicznych* (Posern-Zieliński, red., 2000) oraz znakomitych podsumowań dyskusji dotyczących koncepcji akulturacji (Posern-Zieliński 1993) czy akulturacji i asymilacji (Posern-Zieliński 1999). Każdy dojrzały badacz wie, że najtrudniejszym rodzajem pisarstwa naukowego jest synteza i podręcznik. Jesteśmy przekonani, że w tym okresie właśnie Profesor dokonał następnego kroku w swoim życiu zawodowym – do naukowości i pasji terenowej dodał zdolność syntezy i biegłość w myśleniu teoretycznym.

Trzecim wreszcie wymiarem jest działalność dydaktyczna i organizacyjna Profesora. Obaj pamiętamy dobrze zajęcia, które prowadził i odczucia, jakie nam wtedy

towarzyszyły, ale dopiero dziś, gdy sami jesteśmy wykładowcami z wieloletnim doświadczeniem, jesteśmy w stanie zrozumieć, na czym polega moc jego wykładów. Otóż charakteryzują się one dwiema cechami. Pierwsza z nich to niezwykła zdolność Profesora do syntezy. Nie pamiętamy tematu, którego nie umiałby w celny sposób zsyntetyzować. Każde zjawisko, ciąg wydarzeń, koncepcję czy typologię potrafi w przekonujący sposób przedstawić tak, że referowany przedmiot staje się dla słuchacza przejrzysty, zrozumiały i możliwy do intelektualnego ogarnięcia. Ta umiejętność zakreślania granic i trafnego odnajdywania najważniejszych cech jakiegokolwiek zjawiska czy problemu, po czym uporządkowania ich w pozornie prostą typologię, do dzisiaj jest przedmiotem naszej zazdrości. Drugą zaś cechą zajęć z Profesorem jest łatwość obrazowania przez niego skomplikowanych zagadnień prostymi przykładami, najczęściej z badań terenowych, oraz umiejętność błyskawicznych przeskoków z abstrakcyjnego poziomu syntezy do namacalnego poziomu przykładu. Dzięki temu jego wykłady pamiętamy przede wszystkim dzięki obrazom, które potrafił wytworzyć w naszych głowach. Nie musimy chyba dodawać, że takie zajęcia czy też konsultacje były dla wielu osób, nie tylko dla nas, niezwykle inspirujące. Trudno nam policzyć przypadki, gdy ktoś opowiadał nam, że antropologią zainteresował się po inspirującym wykładzie profesora Posern-Zielińskiego. Dziś, gdy patrzymy na nasze doświadczenie zajęć z nim już z pewnego oddalenia, wydaje nam się, że Profesor ma niecodzienny dar – w czasie swoich zajęć, konsultacji i seminariów daje swoim słuchaczom odczucie, że właśnie doświadczają żywego, nieschematycznego kontaktu z nauką. Stykają się z jego głęboką wiedzą, ze znajomością tematu i wreszcie ze zdolnością do krytycznego osądu zarówno przedmiotu rozmowy, jak i własnych sądów. Tak właśnie kształtuje się autorytet.

Te trzy wymiary działalności Profesora uzewnętrzniły się potem w jego niestrudzonego wysiłku organizacyjnym, gdy prowadził Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM oraz był i jest nadal członkiem rozlicznych gremiów i ciał naukowych. Wtedy też dał się poznać jako inspirator, ktoś, kto zarazem wspiera i pomaga, ale także ktoś, kto potrafi przekonywać do swych racji, unikając jednocześnie ograniczania chęci i pasji innych osób. W związku z tym, że jest to tekst o Mistrzu, na zakończenie pozwolimy sobie na odwołanie się do symboliki buddyjskiej. Jubilat jawi się nam jako rozłożyste drzewo figowe, w cieniu którego powstała wyjątkowa atmosfera inspirującej mądrości. Mogli jej doświadczyć ci, którzy życzliwych i inspirujących mistrzów poszukiwali. I za to właśnie Profesorowi dziękujemy.

Zainteresowanych postacią profesora Posern-Zielińskiego i jego dorobkiem odsyłamy do dwóch publikacji, które ukazały się z okazji jubileuszu: *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii*, tom przygotowany przez środowisko poznańskich etnologów (Vorbrich, Szymoszyn, red., 2013), oraz 33 tom (2013) czasopisma „Estudios Latinoamericanos”, przygotowany przez Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykańskich.

Tarzcycjusz Buliński, Mariusz Kairski

LITERATURA

- Buck P.H.
1983 *Wikingowie Pacyfiku*, przeł. M. i A. Posern-Zielińscy, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Metge J.
1971 *Maorysi z Nowej Zelandii*, przeł. M. Przymanowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Posern-Zielińska M., Posern-Zieliński A.
1977 *Indiańskie wierzenia i rytuały*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Posern-Zieliński A.
1972 *Polinezja świat nieznany*, Warszawa: Książka i Wiedza.
1974 *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI-XX w.)*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
1982 *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
1993 *Etnologiczna interpretacja procesów akulturacji*, „Folia Preahistorica Posnaniensia” 5, s. 37-53.
1999 *Akulturacja i asymilacja – dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii*, w: W. Molik, R. Trąba (red.), *Procesy akulturacji/asymilacji na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX w.*, Poznań: Instytut Historii UAM, s. 43-64.
2005 *Etniczność. Kategorie, procesy etniczne*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Posern-Zieliński A. (red.)
2000 *Świat grup etnicznych, Wielka encyklopedia geografii świata*, t. 18, Poznań: Kurpisz.
- Vorbrich R., Szymoszyn A. (red.)
2013 *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej*, Poznań: IAiE PAN, IEiAK UAM, Wielichowo: Wydawnictwo TIPI.

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA „DZIEŁO OSKARA
KOLBERGA JAKO DZIEDZICTWO NARODOWE I EUROPEJSKIE”,
POZNAŃ, 22-23 MAJA 2014

Honorowy patronat nad konferencją objął Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Bronisław Komorowski. Została ona zorganizowana przez Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu we współpracy z Komitetem Nauk Etnologicznych PAN, Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM i Polskim Towarzystwem Ludoznawczym, przy finansowym wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, a także dotacji Urzędu Marszałkowskiego Województwa Wielkopolskiego.

W przeddzień obrad, w Pałacu Działyńskich odbyła się konferencja prasowa z udziałem przedstawicieli Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz koordynatora przedsięwzięć związanych z obchodami Roku Kolberga 2014, dyrektora Andrzeja Kosowskiego (Instytut Muzyki i Tańca). Przybyli też przedstawiciele różnych instytucji kultury oraz lokalnych mediów. Konferencja miała na celu między innymi promocję najnowszych wydawnictw Instytutu im. Oskara Kolberga. Zaprezentowano popularną biografię Oskara Kolberga autorstwa Agaty Skrukwy, wraz z audiobookiem czytany przez Krzysztofa Kowalewskiego, oraz zbiór bajek wybranych z Kolbergowskiego archiwum i opracowanych przez Elżbietę Millerową, z ilustracjami Tomasza Płaskowskiego. Publikacje przedstawił Maciej Prochaska. Omówiono też inne działania Instytutu związane z obchodami Roku Kolberga, jak organizacja konferencji naukowej (A.W. Brzezińska) i publikacje multimedialne opracowane ostatnio w Instytucie (Ł. Smoluch).

22 maja w Auli Lubrańskiego Collegium Minus odbyło się uroczyste otwarcie konferencji z udziałem władz Uniwersytetu i zaprzyjaźnionych uczelni, delegacji Urzędu Marszałkowskiego, przedstawicieli różnych instytucji kultury, naukowców i studentów, a także pasjonatów. Po powitaniu uczestników (E. Antyborzec), głos zabrali przedstawiciele instytucji organizujących konferencję: profesorowie Aleksander Posern-Zieliński i Michał Buchowski oraz dyrektor Jan Pałka. Odczytano też list nadesłany przez prezesa Zarządu IOK profesora Wojciecha J. Bursztę. W części oficjalnej wręczono również Złoty Medal „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” profesorowi Bogusławowi Linette. Dokonali tego przedstawicielka MKiDN Dorota Ząbkowska oraz prorektor UAM, prof. Zbigniew Pilarczyk.

Po części oficjalnej rozpoczęły się obrady sesji plenarnej, której przewodniczył prof. Posern-Zieliński. Wykłady inauguracyjne wygłosili kolejno: profesorowie Zbigniew Jasiewicz, Jerzy Bartmiński i Piotr Dahlig. Prelegenci przedstawili postać Kolberga jako etnografa, folklorystę i muzykologa. Omówili też dorobek i warsztat badacza w poszczególnych dziedzinach z punktu widzenia ówczesnej, a także współczesnej nauki.

Kontynuacją sesji plenarnej były wystąpienia gości zagranicznych. Zaproszono prelegentów z terenów, które Kolberg objął badaniami w XIX wieku, bądź które były przedmiotem jego zainteresowań jako zbieracza pieśni. Wystąpienia dotyczyły

szerokiego spektrum zagadnień. Analizowany był wpływ Kolberga na rozwój folklorystyki i etnomuzykologii poszczególnych krajów (I.S. Popowa i K. Altman), także z uwzględnieniem metod badań pogranicza, jak w przypadku Ukrainy (L. Vakhnina). Referenci skupiali się również na obrazie poszczególnych grup etnicznych, na przykład Serbów i Łużyczan w materiałach Kolberga (N. Pavković, B. Jonda), poddając ocenie ich wiarygodność jako dokumentacji opartej nie na własnych badaniach terenowych Kolberga, ale na dorobku innych zbieraczy folkloru.

Po dyskusji, podczas której zwrócono między innymi uwagę na współczesne prace dokumentacyjne (J. Bartmiński), prowadzący popołudniową część sesji plenarnej prof. Buchowski podsumował obrady i zakończył pierwszy dzień konferencji. Uczestnicy udali się do Ośrodka Nauki PAN, gdzie podczas wieczoru towarzyskiego kontynuowano niektóre dyskusje w formie mniej oficjalnej.

Drugiego dnia obrady odbywały się w Ośrodku Nauki PAN, w czterech równoległych sekcjach tematycznych. W pierwszej, „Oskar Kolberg – dokumentalista i badacz kultury XIX wieku”, której przewodniczył prof. Lech Mróz, zebrano wystąpienia o charakterze syntetyzującym dorobek etnografa i folklorysty. Scharakteryzowano układ Kolbergowskiego *Ludu* i *Obrazów etnograficznych* i podjęto próbę odtworzenia kryteriów systematyki zastosowanej przez samego Kolberga oraz jego późniejszych wydawców w konstruowaniu poszczególnych tomów. Jednym z podstawowych narzędzi tej analizy stało się rozumienie i użycie pojęcia „gatunku” (J. Adamowski). Poddano także ocenie podziały regionalne zastosowane przez Kolberga, które już w XIX wieku były poddawane krytyce. Przedstawiono uwarunkowania, przede wszystkim te pozanaukowe, które musiał brać pod uwagę Kolberg jako wydawca w przyjętej ostatecznie regionalizacji (E. Antyborzec). Tematem wystąpień była też działalność Kolberga na tle ówczesnej folklorystyki i etnografii europejskiej (V. Krawczyk-Wasilewska) oraz porównanie jego programu badawczego, traktowanego jako przyczynek metodologiczny polskiej etnografii, z metodami stosowanymi wówczas w innych krajach (F. Wróblewski). Referenci zwracali również uwagę na sposób przedstawienia problematyki przemian wsi w okresie uwłaszczenia, szczególnie na terenie Wielkopolski (J. Grad) oraz na wpływ funkcjonowania stereotypu na wczesne badania ludoznawcze, na przykładzie mieszkańców Polesia (A. Engelking). Osobną, zwartą grupę tematyczną stanowiły wystąpienia filologów i językoznawców, którzy analizowali przydatność dla dialektologów materiałów zgromadzonych przez Kolberga, dla którego gwary były jeszcze elementem szeroko rozumianej etnografii (E. Popławski, A. Tyrpa i W. Wysoczański). Przedstawiono też Kolbergowskie metody opracowania materiałów bajkowych (I. Kotlarska). Ostatnia grupa referatów (E. Tomaszewska, K. Pawłowska) dotyczyła osób współpracujących z Kolbergiem, w tym kobiet, które gromadziły materiały dla autora *Ludu* (K. Markiewicz). Jednym z istotnych elementów dyskusji uczestników sekcji pierwszej był postulat stworzenia indeksów i map do materiałów zebranych przez Kolberga.

W ramach sekcji drugiej, „Z problematyki *Ludu*...”, prowadzonej przez prof. Katarzynę Kaniowską, wygłoszono jedenaście referatów. Wystąpienia dotyczyły szerokiej gamy tematów inspirowanych dziełami badacza. Kolejne głosy wskazywały nie tylko na różnorodność przestrzenną wątków wydobywanych z dzieł Kolberga, ale

również na zróżnicowanie współczesnych interpretacji zgromadzonych przez niego materiałów. Referat wprowadzający: „Kultura ludowa czy tradycyjna? – problemy z terminologią” wygłosiła prof. Ewa Maślowska. Prelegentka zwróciła uwagę na problemy związane z definiowaniem kultury ludowej/tradycyjnej oraz terminu „lud”, zaprezentowała różne ich ujęcia i koncepcje. Agnieszka Brandtke zajęła się opracowaniem wiadomości na temat kultury kaszubskiej w Kolbergowskiej monografii Pomorza. Przedstawiła przykłady obrzędów, zwyczajów oraz folkloru zanotowane przez badacza oraz ich wykorzystanie, między innymi przez współczesne zespoły folklorystyczne. W następnych wystąpieniach (J. Prakofjewa, K. Waszczyńska) poruszono tematykę opisów kultury białoruskiej zawartych w tomie 52 *Dzieł Wszystkich Kolberga* oraz ich wartości dla współczesnych mieszkańców Białorusi. Dwa referaty (A. Drożdż i K. Kojder-Demka) zostały poświęcone współczesnemu odczytaniu i interpretacji wiadomości dotyczących kobiet i kobiecości oraz dzieci niepełnosprawnych, które można było wyabstrahować z dokumentacji Kolbergowskiej. Krzysztof Snarski zreferował, w jaki sposób Kolberg opisywał mniejszość religijną staroobrzędowców, a Rafał Pilarek przedstawił wyniki analizy materiałów Kolbergowskich poświęconych światu roślin w obrzędowości świętojańskiej. Kolejne dwa wystąpienia dotyczyły zagadnień folklorystycznych: „Systematyka pieśni ludowych w *Ludzie* Oskara Kolberga” (P. Grochowski) oraz „Motywy zwierzęce w pieśniach stanowych w «Nowym Kolbergu» na tle tradycji Kolbergowskiej” (O. Kielak). Referat zamykający sesję, wygłoszony przez dr. Macieja Raka, „Góry i Pogórze Oskara Kolberga w ujęciu dialektologicznym”, wskazywał na wagę materiałów Kolbergowskich jako źródła do badań gwar góralskich.

W sekcji trzeciej, „Oskar Kolberg – dokumentalista folkloru muzycznego, teoretyk i kompozytor”, której przewodniczył prof. Ryszard Wieczorek, przeanalizowano dziedzictwo Kolbergowskie w świetle trzech postaw badawczych: historycznej, etnomuzykologicznej i etnograficzno-utilitytarnej. W grupie wystąpień historycznych dominowały treści związane z postawą Kolberga jako badacza i teoretyka, co zostało skomentowane i omówione na przykładzie jego poglądów na genezę muzyki jako naturalnej dla człowieka aktywności społeczno-artystycznej (P. Podlipniak). Omówiono również powiązania Kolberga z najwybitniejszymi muzykami epoki i życiem artystycznym Warszawy pierwszej połowy XIX wieku (E. Sławińska-Dahlig) oraz ukazano wpływ jego postawy badawczej na inne słowiańskie ośrodki rozwijającej się w XIX wieku etnografii (M. Šořta-Scholze, I. Utienkowa-Szařapak). Zanalizowano ponadto twórczość kompozytorską Kolberga, ujmując ją w kontekście jego edukacji muzycznej i wskazując na liczne źródła inspiracji w jego dziełach muzycznych, w tym folklor muzyczny. W perspektywie etnomuzykologicznej ukazano Kolberga jako pierwszego polskiego badacza folkloru muzycznego i znaczenie jego metod badawczych dla dzisiejszej etnomuzykologii (L. Bielawski). Referenci zajęli się także przemianami symboliki zawartej w dziełach folkloru muzycznego, obserwowanymi między innymi dzięki materiałom Kolbergowskim (K. Dadak-Kozicka), oraz wykorzystaniem materiałów Kolberga do szczegółowych badań przemian folkloru mniejszości etnicznych (B. Muszkalska, T. Nawka). Poruszono kwestię znaczenia dokumentacji Kolbergowskiej dla badań nad folklorem miejskim (B. Lewandowska).

W kolejnej grupie wystąpień omawiano wyniki badań prowadzonych przez etnologów i muzykologów. Wskazano na twórcze wykorzystanie materiałów Kolberga przez współcześnie działające zespoły folklorystyczne oraz świadome ich pomijanie przez twórców ludowych i animatorów działających w środowiskach wiejskich (A.W. Brzezińska), zwrócono też uwagę na obecność dorobku Kolbergowskiego w świadomości twórczej muzyków folkowych (Ł. Smoluch). W podsumowaniu podkreślono znaczenie postawy badawczej i działalności edytorskiej Kolberga dla dzisiejszej etnomuzykologii oraz przydatność jego zbiorów etnomuzycznych dla prowadzonych współcześnie badań. Jednocześnie zaznaczono jego kompozytorskie dokonania twórcze, które przypominane dzięki działaniom związanym z Rokiem Kolberga 2014 mogą trafić do współczesnych melomanów (B. Linette).

Czwartą sekcję, zatytułowaną: „Współczesna recepcja dzieła Oskara Kolberga”, poprowadził prof. Waldemar Kuligowski. W jej ramach wygłoszono dziesięć referatów. W pierwszym z nich, „Dzieła wszystkie Oskara Kolberga – propozycja ujęcia energetycznego”, prof. Izabella Bukraba-Rylska podkreśliła zmianę, jaka zaszła w rozumieniu kultury i jej interpretacji. Zaproponowała, by odejść od podejścia rozumiejącego i analizować dzieła Kolberga w ujęciu praktycznym oraz pragmatycznym, co pozwoli na „energetyczne” pojmowanie zjawisk kulturowych w kontekście postępującej globalizacji. Podobny był duch kolejnych wystąpień. Stawiano w nich pytania o możliwość wykorzystywania prac Kolberga we współczesnej działalności kulturotwórczej instytucji i społeczności lokalnych. Postulowano konieczność demitologizacji działań oraz samej postaci Kolberga. Przez wiele lat jego osoba była synonimem etnografii uprawianej w duchu czasów PRL. Etnolodzy i antropolodzy jeszcze długo po tym okresie próbowali uciekać od etnografii w stylu Kolbergowskim. Prof. Magdalena Zowczak, w referacie „Kolberg zapoznany. O przyczynach negatywnej stereotypizacji dzieł Oskara Kolberga w ostatnim półwieczu”, podkreślała polityczno-kulturowe konteksty tworzenia wiedzy o ludowości. Jej myśl kontynuowała dr Agata Stanisław w wystąpieniu: „«Kolbergowskie tematy», czyli jak etnograficzna klasyka może stymulować antropologię”, stwierdziła, że tak zwane badania „w starym stylu” (szczególnie ich aspekt metodologiczny) mogą być cenną inspiracją dla studiów antropologicznych nad codziennością ludzi zamieszkujących wieś. W wystąpieniach akcentowano regionalne znaczenie dorobku Kolberga (np. T. Smołańska). Problem regionalizacji został także poruszony w kontekście granic regionów w czasach Kolberga i w czasach współczesnych (A. Paprot). Jak podkreślano, wiele osób niezwiązanych z etnografią sięga do jego dzieł, poszukując informacji na temat obrzędowości, na przykład weselnej, w swoim regionie (M. Zych). Podczas dyskusji zwracano uwagę, że przez wiele lat Kolberg spotykał się z nieprzychylnymi opiniami i należałoby dokonać redefinicji jego postaci oraz poddać ją nowym interpretacjom, wpisującym się we współczesny kontekst kulturowy i społeczne nastroje. Podczas trwającego Roku Kolberga miały miejsce liczne wydarzenia i inicjatywy kulturalne, które wykorzystywały jego dorobek. Często postać Kolberga traktowano jako remedium na niedostateczny stan wiedzy na temat kultury ludowej poszczególnych regionów etnograficznych. Różne instytucje kultury nadal chętnie podejmują badania *stricto* etnograficzne, w których kontynuowana jest myśl Kolberga.

Na końcowym, wspólnym spotkaniu uczestników wszystkich sekcji, ich przewodniczący przedstawili wnioski z dyskusji, wśród których powracał postulat nowego spojrzenia na dorobek autora *Ludu*.

W kolejnym dniu, 24 maja, zainteresowani uczestnicy konferencji odbyli wycieczkę do Wielkopolskiego Parku Etnograficznego w Dziekanowicach oraz do Muzeum Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie.

Ewa Antyborzec

(przy współpracy Anny Drożdż, Aleksandry Paprot i Macieja Prochaski)

VIII MIĘDZYUCZELNIANA KONFERENCJA ANTROPOLOGICZNA
„TEREN W ŚCISŁYM TEGO SŁOWA ZNACZENIU”.
„LOKALNOŚĆ – TEORIA I PRAKTYKA”, POZNAŃ,
27-28 MARCA 2014

Po edycjach, które odbyły się w Warszawie, Wrocławiu, Łodzi, Krakowie, Szczecinie i Gdańsku, Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna znów powróciła do Poznania. To właśnie w tym mieście w 2007 roku miało miejsce pierwsze spotkanie tego typu. Wówczas studenci zrzeszeni w Studenckim Kole Naukowym im. Bronisława Piłsudskiego przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu postulowali, by konferencja miała charakter przeglądu działalności badawczej studentów i doktorantów antropologii. Formuła spotkania sprawdziła się, i w kolejnych latach postanowiono organizować tę konferencję w obrębie konkretnej tematyki, na przykład metod badawczych, problemów etycznych, relacji w terenie, badań terenowych „od kuchni” czy odkrywania, poznawania i porzucania terenu badań.

W 2014 roku organizatorzy konferencji – studenci ze Studenckiego Koła Naukowego im. Bronisława Piłsudskiego oraz pracownicy i doktoranci Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM – postanowili przygotować to wydarzenie pod hasłem „Lokalność – teoria i praktyka”. Celem konferencji było stworzenie okazji do spotkania się osób, dla których badania terenowe są ważne. Spotkanie miało służyć wymianie doświadczeń w tym zakresie oraz umożliwić zainteresowanym zapoznanie się z różnorodnymi metodami i praktykami badań zagadnień lokalności. Podobnie jak podczas poprzednich edycji, formuła zakładała prezentację jak najszerszego spektrum zainteresowań referentów oraz wymianę zróżnicowanych doświadczeń badawczych dotyczących zarówno teoretycznej, jak i praktycznej strony badań nad lokalnością. In-

teresowały nas takie tematy, jak: konfrontacja antropologa z lokalnością oraz problemy z adaptacją badacza w terenie, wiedza deklaratywna a wiedza niedeklaratywna w badaniach nad lokalnością, antropologia „u siebie” i problemy z nią związane, lokalność a antropologia zaangażowana, identyfikacja antropologa – problemy z tożsamością badacza w środowisku lokalnym oraz z fraternizacją, metodologia badań nad lokalnością, lokalność jako przedmiot działań ekonomicznych i rynkowych, funkcjonowanie społeczności lokalnych – działania globalne i glokalne. Tak szerokie ujęcie zagadnienia lokalności miało pozwolić na wieloaspektowe omówienie praktyk badawczych i kwestii teoretycznych, z którymi zmagają się młodzi antropologowie.

Spośród nadesłanych zgłoszeń organizatorzy wybrali 33 referaty, które pogrupowano w ramach kilku sekcji tematycznych: konfrontacja antropologa z lokalnością, przestrzenie lokalności, metodologia badań nad lokalnością, lokalność a antropologia zaangażowana, lokalność w globalnej wiosce, społeczności lokalne – globalność i glokalność, lokalność w terenie, lokalność w projektach badawczych.

Patronat naukowy nad konferencją objęło Polskie Towarzystwo Ludoznawcze O/Poznań oraz Instytut im. Oskara Kolberga, co miało szczególne znaczenie ze względu na to, iż rok 2014 został ogłoszony przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Rokiem Kolberga. Patronat medialny objęły: „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne” oraz „Życie Uniwersyteckie” – miesięcznik UAM. Organizatorzy nawiązali także współpracę z Muzeum Archeologicznym w Poznaniu – Rezerwatem archeologicznym Genius loci.

Konferencję rozpoczął wykład inauguracyjny „Wymiary i konteksty lokalności a jej antropologiczne doświadczanie”, który wygłosił prof. Aleksander Posern-Zieliński z IEiAK UAM. W wystąpieniu tym zostały poruszone problemy, które towarzyszą antropologowi w badaniach nad lokalnością, takie jak sposób „wytwarzania”, utrzymywania, bronięcia i idealizowania lokalności (kulturowej, społecznej, przestrzennej) oraz konteksty funkcjonowania lokalności (np. etniczne, regionalne, religijne). Istotnym elementem było podjęcie dyskusji o tym, w jaki sposób antropologowie postrzegają lokalność i jak ją interpretują. Interpretacje i doświadczanie lokalności prowadzi czasami antropologa w pułapkę – zanikają granice pomiędzy badaczem a badanym, co może powodować przesadną familiaryzację w terenie oraz pozbawione dystansu zaangażowanie w sprawy społeczne czy pełnienie roli „ambasadora” badanej przez wiele lat społeczności lokalnej poza terenem jej zamieszkania. Zagadnienia te zostały rozwinięte w kolejnych wystąpieniach.

O definiowaniu lokalności opowiedziała Agnieszka Chwieduk z IEiAK UAM. W referacie „Trzy odsłony lokalności: nauka, polityka i «zwykłe życie»” ukazała aspekty tego pojęcia w kontekście współczesnych realiów europejskich, w których definiowanie lokalności przestaje być związane z dyscypliną akademicką, a staje się nośnym faktem politycznym (kulturowym). W tym wystąpieniu, jak i w referacie „Spór o oścypka – tradycja jako «praktykowanie lokalności»” Urszuli Klimut z Uniwersytetu Warszawskiego, zwrócono uwagę na terytorialny aspekt lokalności i potrzebę nadawania jej granic poprzez włączanie w granice regionów lub obszarów o charakterze administracyjno-samorządowym: województw, powiatów i gmin. Ponadto podkreślono fakt kojarzenia lokalności z terminem „tradycja” lub zamiennego

używania tych pojęć. W dyskusji zwrócono uwagę na to, iż współczesne działania o charakterze lokalnym hamują restrykcyjne przepisy unijne, które narzucają ramy i wyznaczniki lokalności. Z drugiej strony, lokalny samorząd oraz instytucje kultury nie zawsze realizują inicjatywy adekwatne do potrzeb społeczności lokalnej, co przedstawiła Jagna Jaworowska z UW w referacie „Lokalne instytucje i lokalna historia? «Lokalność» w praktyce badań nad organizacjami kulturalnymi w Tykocinie”. Decydenci zarządzający kulturą w danym miejscu często nie znają w pełni kontekstu lokalnego, co niekorzystnie wpływa na relacje społeczne.

Współcześnie lokalność jest wyrażana i prezentowana coraz chętniej w świecie wirtualnym, powinna więc być analizowana jako kategoria pozaprzestrzenna. Lokalność ujmowana wyłącznie w kontekście rzeczywistego czasu i miejsca przestaje być aktualna w Internecie. O tym, że staje się ona procesem oraz pewnego rodzaju praktyką i właściwością, która nie jest przynależna społecznościom, ale jest przez nie wytwarzana w toku wzajemnych interakcji, opowiedziała Małgorzata Roeske z Uniwersytetu Jagiellońskiego w wystąpieniu „Lokalność jako kategoria pozaprzestrzenna”. Opracowanie o badaniach lokalności w sieci – „Internet i świat lokalny – czy warto badać aktywność mieszkańców w wirtualnym świecie?” – przedstawił także Dawid Krysiński z Uniwersytetu Wrocławskiego. Jednocześnie podkreślił znaczenie tworzenia się wirtualnych wspólnot lokalnych, gdzie następuje intensyfikacja kontaktów, a także zdolność do formułowania i omawiania problemów lokalnych, które, poprzez silne poczucie tożsamości jej członków, mają ogromny potencjał i zdolność do wprowadzania zmian w świecie rzeczywistym. Współczesna lokalność chce być modna i popularna, co przejawia się w wykorzystywaniu modeli oraz technik charakterystycznych dla procesów globalizacyjnych. Aleksandra Sankowska z UAM, w referacie „Wszczepić lokalność w *smart city*”, rozważała kwestie niwelowania napięć pomiędzy tym, co lokalne oraz tym, co globalne w kontekście działań globalizacyjnych.

Sporo uwagi prelegenci oraz inni uczestnicy konferencji poświęcili antropologii zaangażowanej, która działa na poziomie zorganizowanych – formalnych inicjatyw instytucjonalnych oraz spontanicznych – nieformalnych aktywności społeczności lokalnych. Zaangażowanie antropologa w sprawy społeczności lokalnych jest coraz częściej naturalnym następstwem długotrwałego „bycia w terenie”. Badacz staje się niekiedy animatorem życia lokalnego, dając zarzewie do działania. Niesie to jednak ryzyko wiążące się z podejmowaniem działań ingerujących w sieci kontaktów i relacji, na przykład w małej miejscowości. O tym problemie opowiedział Sarian Jarosz z UW w referacie „Antropologia publiczna i zaangażowana w świetle aktywizmu lokalnego. Współorganizacja festiwalu teatralnego na Podhalu”. Innym zagadnieniem, pojawiającym się w obrębie antropologii zaangażowanej, był sposób realizacji oczekiwań społecznych wobec antropologa. Elity lokalne wymagają niekiedy od badacza egzotykcji lokalności oraz nadania szczególnego statusu badanej społeczności. Budzi to wiele pytań natury etycznej. Multiplikacja subdyscyplin antropologicznych w obrębie danego projektu badawczego sprawia, że badacz realizujący postulaty na przykład antropologii „u siebie” napotyka na podstawowe problemy autoidentyfikacji. W referacie „«To kim ty teraz właściwie jesteś?» Antropolog uwikłany w bada-

nia grupy własnej”, Zuzanna Wiśnicka-Tomalak z Uniwersytetu Łódzkiego ukazała, że badaniom we własnej społeczności często towarzyszą napięcia związane z próbą zdefiniowania tożsamości badacza oraz z jego specyficznym statusem i wcześniejszymi relacjami (przyjacielskimi czy zawodowymi) z członkami jego środowiska.

W wielu wystąpieniach i dyskusjach lokalność kojarzona była z prowincją, obszarami wiejskimi, a często towarzyszyło jej zjawisko egzotykcji. W kilku referatach przejawy praktyk lokalnych zostały jednak odniesione do przestrzeni miejskiej. Patrycja Laskowska z UJ w wystąpieniu „Tożsamość i antropologia zaangażowana – kierunki działań kulturalnych w Stalowej Woli” określiła rolę miejskich ośrodków kulturalnych w definiowaniu i kreowaniu tożsamości jej adresatów, przy użyciu metod oraz dzieł etnograficznych. Z kolei Marta Tymińska z Uniwersytetu Gdańskiego („Miejsce, które boli. O Stoczni Gdańskiej w narracji pracowniczek i pracowników”) przedstawiła projekt realizowany przez stowarzyszenie „Arteria” z Gdańska. W projekcie tym lokalność rozumiana była jako przestrzeń stoczniowa – zlokalizowana w mieście, rozszerzająca się jednocześnie na teren całej metropolii trójmiejskiej, a nawet zyskująca wymiar regionalny poprzez sięganie aż na Kaszuby. Nieco inne spojrzenie na wymiar przestrzeni lokalnej przedstawiły Agnieszka Bocheńska z Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu oraz Aleksandra Gierko z Politechniki Wrocławskiej, w wystąpieniu „Badania społeczne jako istotny czynnik procesu projektowania w architekturze krajobrazu”. Omówiły one znaczenie opinii i preferencji społeczności lokalnych podczas projektowania krajobrazu czy zarządzania jego układem i funkcjonalnością w kontekście zagospodarowania terenu.

Konferencja o lokalności pozwoliła na wieloaspektową prezentację projektów badawczych antropologów, którzy zmagają się z różnorodnymi problemami etycznymi, metodologicznymi oraz związanymi z definiowaniem lokalności. Współczesna lokalność jest ujmowana w ramy różnorodnych polityk (np. instytucjonalnych, kulturalnych) na wielu poziomach samorządności. Łączona jest ze świadomym społeczeństwem obywatelskim, które lobbuje konkretne działania i realizuje projekty finansowane w ramach funduszy unijnych. Z drugiej strony, lokalność jest nadal pojmowana jako tradycja. Mimo tego wymyka się podstawowym kategoriom przestrzennym, a jej granice stają się płynne. Wynika to z faktu, że coraz więcej antropologów prowadzi badania nad lokalnością w sieci. Lokalność upowszechniana jest przez środki masowego przekazu oraz utrwalana za pomocą technik audiowizualnych. Wielu badaczy chętnie analizuje świat lokalny stosując metody porównawcze, wykorzystując techniki sieciowania czy badań wielomiejscowych.

Kolejna, IX Międzyuczelniana Konferencja Antropologiczna odbędzie się w 2015 roku w Cieszynie.

Aleksandra Paprot

VIII. IN MEMORIAM

CZESŁAW ROBOTYCKI (1944-2014)



19 stycznia 2014 roku zmarł nagle w Krakowie prof. dr hab. Czesław Robotycki. Profesor urodził się 2 listopada 1944 roku w Radomyślu nad Sanem. Jak wspominał, miasto to było jedynie „krótkim przystankiem” dla jego rodziców. Trafili tam przelotnie, gdy po zawierusze wojennej, po opuszczeniu Lwowa poszukiwali nowego miejsca zamieszkania. Ostatecznie osiedli na Śląsku, początkowo w Gliwicach, następnie w Katowicach. W tym ostatnim mieście Profesor ukończył liceum ogólnokształcące. W latach 1962-1968 odbył studia w zakresie etnografii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie w Katedrze Etnografii Słowian, zakończone uzyskaniem magisterium na podstawie rozprawy „Powojenne przemiany w gospodarce i życiu

społecznym wsi Jurgów na Spiszu na przykładzie wybranych zjawisk kulturowych”, napisanej pod kierunkiem prof. dr. Mieczysława Gładysza. W 1969 roku odbył staż asystencki w Katedrze Etnografii Słowian, po którym został zatrudniony na stanowisku asystenta w tejże jednostce organizacyjnej ówczesnego Wydziału Filozoficzno-Historycznego. Całe zawodowe życie Profesora było związane z Uniwersytetem Jagiellońskim. W tej uczelni doktoryzował się w 1977 roku w oparciu o dysertację „Tradycja, obyczaj i moralność w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu”, której promotorem był prof. Gładysz. Tutaj też w 1993 roku uzyskał habilitację na podstawie rozprawy *Etnografia wobec kultury współczesnej*. W końcu, w 1999 roku otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych i od 2000

roku był zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Na bogaty dorobek naukowy Czesława Robotyckiego składa się blisko sto pięćdziesiąt publikacji, w tym trzy samodzielne, książkowe opracowania monograficzne: *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spieszku* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1980); *Etnografia wobec kultury współczesnej* (Kraków: Uniwersytet Jagielloński 1992) oraz *Nie wszystko jest oczywiste* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1998). Był także redaktorem: „Zeszytów Naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, serii wydawniczej „Anthropos”, przewodniczącym Rady Programowej serii wydawniczej „Cultura”, członkiem redakcji kwartalnika z zakresu antropologii kulturowej „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” oraz członkiem Rady Redakcyjnej „Ludu”.

Wśród zainteresowań naukowych profesora Robotyckiego można wyróżnić kilka grup tematycznych, których rozwinięcie przełożyło się na publikacje w postaci konceptów teoretycznych i krytyk odnoszących się do:

- etosu;
- kategorii analitycznych etnografii, takich jak: kultura ludowa, tradycja, mityzacja, banalizacja kultury ludowej;
- antropologii kulturowej, jej zakresu, metod i problemów;
- pogranicza z innymi dyscyplinami humanistycznymi;
- ironii i paradoksu jako wykładni interpretacyjnej;
- sztuki ludowej, amatorskiej, ekspresji i kiczu;
- muzealnictwa;
- kultur regionalnych, folkloru, świadomości historycznej i identyfikacji grupowej;
- problemów dokumentacyjnych z bazami informatycznymi, w tym konstruowania języka operacyjnego i struktur hierarchicznych.

Szczególne cenne i nowatorskie na gruncie polskiej etnografii były badania nad etosem. Podstawą skonstruowanej przez Profesora kategorii „etosu” były koncepcje Marii Ossowskiej. Jej przekonanie, że etos to oś ustalająca świat wartości, Robotycki uzupełnił antropologicznymi teoriami obyczaju. Wskazał mianowicie, że etos tworzą dwie dopełniające się sfery: moralności i obyczaju, to jest norm i zachowań. Tak rozumianą kategorię etosu zastosował jako zasadę systematyzującą zjawiska kultury ludowej, mogącą służyć do opisu różnych sfer rzeczywistości i pozwalającą ją porządkować z uwzględnieniem całego bogactwa kulturowych znaczeń.

Przedmiotem krytyki, podjętej przez Robotyckiego, dotyczącej kategorii analitycznych używanych w etnografii, stało się pojęcie „chłopska kultura tradycyjna” oraz te podejścia do kultury ludowej, które tę kulturę mityzowały. Z rozważań w tym zakresie wynikały bardzo istotne pytania: o relację między pojęciami tradycyjnej etnologii i historii, ale też o miejsce etnologii wśród nauk humanistycznych i rodzącą się w Polsce nową dyscyplinę nauki – antropologię kulturową, jej zakres, metody i problemy.

Aby wyjść z impasu, w którym w sposób niezamierzony znalazła się etnografia, tracąca nieodwołalnie pierwotny przedmiot badań – lud w jego tradycyjnym rozu-

mieniu izolowanej do pewnego stopnia populacji wiejskiej i jej kultury, profesor Robotycki uznał, iż konieczne jest wyjaśnienie kwestii zmityzowanej wiedzy o ludzie, potrzeba jej reinterpretacji oraz zwrócenie uwagi na grożącą nam banalizację sposobu postrzegania kultury ludowej. Należało zatem dokonać zwrotu, bowiem nierzezywiste trwanie współczesnej kultury ludowej, podtrzymywanej od lat 60. do 80. ubiegłego stulecia przez różnego szczebla urzędników państwowych i samorządowych, nie miało – jak uważał – nic wspólnego z prawdziwą kulturą dnia codziennego współczesnej wsi polskiej. Ów zwrot stał się częścią manifestu nowej etnologii, który został ogłoszony przez Robotyckiego wspólnie ze Zbigniewem Benedyktowiczem, Ludwikiem Stomą, Jerzym Wasilewskim i Ryszardem Tomickim. Główne tezy manifestu głosiły, iż właściwą dziedziną badawczą współczesnej etnologii, jeśli ma ona przetrwać jako samodzielna dyscyplina naukowa, winno być odnajdywanie we współczesnych nieelitarnych zdarzeniach kulturowych tych samych czy analogicznych mechanizmów mitotwórczych, które charakteryzują i warunkują „długie trwanie” nie tylko zamkniętej w sobie „kultury ludowej”, ale również współczesne, obustronnie otwarte kultury typu ludowego. Badania zatem powinny odbywać się nie poprzez statystykę i ankietę, ale przez żywy, zindywidualizowany kontakt z zachodzącymi w zasięgu kultury zdarzeniami oraz z tymi, którzy zdarzenia te tworzą, i z tymi, którzy stanowią ich krąg odbiorczy.

Mitycznie zorganizowanej sfery oraz rozmaitych form jej wdrażania Profesor poszukiwał na różnych poziomach wielowątkowej i wielojęzycznej rzeczywistości współczesnej. Przy tym elementów typu ludowego nie traktował jako wyłącznie residuów przeszłości, ludowości, lecz jako strukturalną cechę kultury. W swoich analizach Robotycki wychodził od faktów – zdarzeń społecznych, zbiorowych fobii lub iluzji, aby następnie szukać dla nich historycznych analogii, kontekstów, wspólnych schematów. W stosowanej wykładni interpretacyjnej preferował zaś ironię i paradoks.

Podobną, krytyczną postawę zajmował Profesor wobec zjawiska tak zwanej sztuki ludowej. Korzystając z teoretycznych sformułowań Mieczysława Porębskiego o ikonosferze i otoczeniu wizualnym, wysunął tezę o znacznym rozziwieniu pomiędzy sztuką ludową sterowaną przez regionalistów, niekiedy też muzealników, a poczuciem ekspresji i wrażliwością estetyczną potocznego odbiorcy. Uważał, że sztuka ludowa, jakiej poszukiwali etnografowie, znajduje się już niemal wyłącznie w muzeach. Tymczasem w chaotycznym i przypadkowym otoczeniu wizualnym naszej codzienności dominują przetworzenia i cytaty motywów, mocno zasiedziały w sztuce „wysokiej”. One właśnie warte są zainteresowania. Podobnie jak problematyka „kiczu”, zjawiska głęboko ambiwalentnego kulturowo. Zaproponowane podejście badawcze pozwala etnologowi rozpoznawać i analizować takie zjawiska, które nie mieszczą się w obszarze sztuki wysokiej, a oddziałują na współczesnego odbiorcę – uczestnika kultury symulaków – bardziej niż galerie sztuki (do takich zjawisk zaliczyć można m.in. reklamę).

Muzea, zdaniem Robotyckiego, jako instytucje i ekspozycje należą do kanonu kultury. Są miejscami, w których dokonuje się samoopisu – wytwarza się teksty o kulturze. Muzea etnograficzne i znajdujące się w nich kolekcje Profesor postrzegał

zatem jako taki sam tekst kulturowy, jak inne teksty z poziomu kanonicznego, na przykład naukowe. Wskazywał, że właśnie w tego typu placówkach, przy zastosowaniu koncepcji etnometodologicznych, można przekonująco ilustrować procesy demokratyzowania się kultury – zaniku trwałego podziału na kulturę wysoką i niską – poprzez prezentację zjawisk życia codziennego tak ulotnych, jak obyczajowość, subkulturowość, kicz, rzeczy odrzucone przez elity – wszystko to, co tworzy nasze codzienne otoczenie wizualne i nastrój miejsca. Profesor przekonywał nas, że we współczesnych sposobach odczytywania tych instytucji powinniśmy je widzieć nie tylko jako miejsca deponowania rzeczy, co jest oczywiste, ale również idei.

Innym istotnym obszarem zainteresowań Robotyckiego były kwestie pogranicza pomiędzy dyscyplinami humanistycznymi, w szczególności związki etnologii, historii i literatury. Stąd zresztą głębokie zainteresowania metodologiczne Profesora i bardzo ciekawe analizy kontekstowe, oparte o znajomość metod strukturalnych i hermeneutycznych, a odnoszące się do potocznej wiedzy historycznej, tradycji i ludowego światopoglądu. Uważał, że związki semantyczne i rzeczowe, jakie zachodzą między pojęciami: „folklor”, „tradycja” i „historia” są szczególnie ważne w badaniach regionalnych. Często bowiem w takich badaniach folklor i potoczna wiedza historyczna traktowane są jako źródło historyczne i – w dobrej wierze – odczytywane wprost. Tymczasem folklor istnieje dwoiście i jako zjawisko paraliterackie ma swoje typy, wędrówne motywy, schematy narracyjne i symbolikę. W tej postaci jest przedmiotem analizy naukowej. Ale folklor jest również metatekstem komentującym rzeczywistość – zawiera wówczas „prawdę”, dla jednych etyczną, dla innych historyczną. Historia jednak należy do innego porządku niż folklor i tradycja. Tym, co je łączy, jest sposób użycia jako elementu mityzującego przeszłość w imię współczesnych idei. Wszystkie trzy pojęcia w wymiarze regionalnym są funkcją terażniejszości i służą do budowy więzi regionalnych, między innymi tak zwanych małych ojczyzn. Przeszłość jednak, o czym często zapominają historycy, nie od razu staje się tradycją, bowiem by zaistnieć jako taka w zbiorowej pamięci, musi zostać włączona w strukturę wyobraźni mitycznej i sferę wartości. Zmienia się ona tym samym w podbudowane emocjami wyobrażenia ubarwione folklorem i wiedzą potoczną.

Od kilkunastu lat Profesor mocno angażował się w projekt pomysłu profesor Anny Zambrzyckiej-Kunachowicz prowadzenia bazy danych o źródłach archiwalnych do kultury ludowej Karpat. Projekt realizował w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Był przekonany, że wobec dużego zainteresowania kulturą ludową Karpat zintensyfikowanie badań dotyczących tego obszaru będzie możliwe tylko przy pełnym wykorzystaniu źródeł. Uważał, że dobra znajomość źródeł powinna być podstawą wszelkich opracowań historyczno-etnograficznych. Zgromadzenie danych w pamięci elektronicznej oraz specjalnie przygotowany program, służący do korzystania z tych zasobów, ma umożliwić prowadzenie różnego typu analiz i porównań. Aby osiągnąć ten cel, stworzono system kwalifikacji komputerowej materiałów źródłowych, oparty na układzie hierarchicznym i słowniku pojęć kluczowych dla etnografii. Projekt ten będzie kontynuowany.

Imponujący jest dorobek dydaktyczny profesora Robotyckiego. Wypromował ponad stu osiemdziesięciu magistrów, piętnastu doktorów, recenzował dwadzieścia

dwie rozprawy doktorskie, czternaście habilitacyjnych oraz siedem aplikacji o profesurę tytułarną.

Był znakomitym wykładowcą. Perfekcyjnie przygotowane i prowadzone zajęcia sprawiały, iż Profesor był zapraszany jako wykładowca kontraktowy do innych uczelni, między innymi: Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1996-1999), Uniwersytetu Wrocławskiego (1999-2003), Wyższej Szkoły Sztuk Projektowania w Łodzi (2004-2006) oraz Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu (2006-2010). Olbrzymi był też zakres tematyczny wykładów. Obejmował ponad dwadzieścia zagadnień, wśród nich następujące: „Humanistyka a etnologia”, „Historia myśli etnologicznej”, „Antropologia kultury popularnej”, „Styl wysoki i styl niski w kulturze polskiej”, „Antropologia kultury europejskiej: mity, stereotypy, figury”, „Twórczość ludowa i twórczość amatorska”, „Antropologia codzienności”, „Lektury konieczne – o potrzebie czytania klasyków”, „Twórczość, ekspresja, sztuka”, „Etnografia a literatura”.

Profesor Robotycki odnosił też sukcesy na polu organizacyjnym. W latach 1998-1999 był zastępcą dyrektora Instytutu Etnologii do spraw dydaktyki. Następnie przez trzy kadencje – dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej w macierzystej uczelni. Obejmując wspomniane kierownictwo w 1999 roku, musiał zbudować zespół pracowników naukowo-dydaktycznych niemal od podstaw. Zabiegi Profesora zostały uwieńczone pełnym powodzeniem, dzięki czemu Wydział Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego uzyskał prawo do prowadzenia przewodów doktorskich, a w kilka lat później habilitacyjnych w zakresie etnologii.

Profesor angażował się ponadto w prace różnych gremiów naukowych, między innymi Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Komisji Etnograficznej PAN – Oddział w Krakowie, Komisji Etnograficznej PAU oraz Rady Naukowej Instytutu Sztuki PAN w Warszawie. Był także członkiem Rad Naukowych: Muzeum Okręgowego w Tarnowie, Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem oraz Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie.

Intensywna działalność naukowa i dydaktyczna nie przeszkodziła profesorowi Robotyckiemu w realizacji licznych pasji. Był zafascynowany sportem. Sam zresztą był przez wiele lat członkiem koszykarskiej reprezentacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, świetnie jeździł na nartach i pływał. Lubił życie towarzyskie, gdyż dawało ono szansę dyskusji na temat etnologii i antropologii kulturowej, nie tylko na salach wykładowych i konferencyjnych. W ulubionej kawiarni *Vis à vis* przy krakowskim Rynku Głównym inicjował i moderował dyskusje nad niezwykłością kultury. W tych ożywionych rozmowach i niezapomnianych spotkaniach brały udział także osoby niekoniecznie związane ze światem nauki. Był znakomitym dyskutantem, potrafiącym wsłuchiwać się w racje innych. Stąd częste udziały Profesora w audycjach radiowych i telewizyjnych. Zakochany w Piwnicy pod Baranami, pracował społecznie przez ponad dwadzieścia lat jako prezes „Towarzystwa Przyjaciół” tego wyjątkowego kabaretu. Był obecny na wielu koncertach jazzowych, wernisażach muzealnych, odczytach, promocjach ciekawych książek, przedstawieniach teatralnych, kabaretowych.

27 stycznia 2014 roku na miejsce wiecznego spoczynku na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie odprowadzały profesora Robotyckiego władze Uniwersytetu

Jagiellońskiego, przedstawiciele wszystkich ośrodków etnologicznych w Polsce oraz ogromne tłumy studentów, uczniów, kolegów i przyjaciół. Przypomniano w mowach, jak pięknie potrafił opowiadać o niezwykłości kultury i ludzkiej egzystencji.

Jan Świąch

Od redakcji:

Powyższe wspomnienie jest zmienioną wersją tekstu J. Świącha, *Wspomnienie o profesorze Czesławie Robotyckim i jego metarefleksjach*, zamieszczonego w książce: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, pod red. J. Barańskiego, M. Gólonki-Czajkowskiej, A. Niedźwiedz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014. Dziękujemy Wydawnictwu Uniwersytetu Jagiellońskiego za zgodę na opublikowanie wspomnienia o prof. Czesławie Robotyckim w „Ludzie”.

ZBIGNIEW TOROŃSKI (1931-2014)

Urodził się 19 października 1931 roku w Bukaczowcach w powiecie rohatyńskim (województwo stanisławowskie, obecnie Ukraina) w rodzinie inteligenckiej. Ojciec, Tadeusz, i matka, Karolina z domu Regner, byli nauczycielami w miejscowej szkole powszechnej. W 1934 roku rodzina Torońskich przeniosła się do Rohatyna. I tam, w 1937 roku, Zbigniew Toroński rozpoczął edukację w szkole powszechnej. W czasie okupacji sowieckiej i niemieckiej, aż do ukończenia piątej klasy kontynuował naukę w polskiej szkole w Rohatynie. Z końcem 1943 roku rodzina Torońskich – dzieląc los tysięcy mieszkańców Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej – stanęła wobec konieczności opuszczenia, wbrew własnej woli, rodzinnych stron. Na początku 1944 roku, w obawie przed ukraińskimi nacjonalistami, uciekli do Jarosławia. Tam Toroński skończył szkołę powszechną i rozpoczął dalszą naukę w Państwowym Gimnazjum i Liceum. Od jesieni 1945 roku aż do zdania małej matury w 1948 roku kontynuował naukę w Państwowym Gimnazjum i Liceum im. Bergera w Biskupicach w powiecie poznańskim. Tu ojciec sprowadził rodzinę, która osiedliła się na gospodarstwie rolnym. Po likwidacji szkoły w Biskupicach został przeniesiony do Państwowego Gimnazjum i Liceum św. Marii Magdaleny w Poznaniu, gdzie w czerwcu 1950 roku zdał maturę.



W październiku 1950 roku dostał się na Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Poznańskiego (obecnie Wydział Historyczny UAM) na studium historii kultury materialnej, wybierając etnografię jako specjalizację. Studia pierwszego stopnia ukończył w czerwcu 1953 roku, po czym rozpoczął studia drugiego stopnia na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Pod kierunkiem profesora Kazimierza Moszyńskiego napisał pracę magisterską „Trakcja wołowa i końska u ludu polskiego w ciągu ostatnich stu lat” i w styczniu 1955 roku uzyskał tytuł magistra etnografii.

Pracę zawodową rozpoczął jako asystent w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN we Wrocławiu, gdzie został włączony do zespołu pracującego, pod kierunkiem profesora Józefa Gajka, nad *Polskim Atlasem Etnograficznym*. Pracował tam niecałe półtora roku. Z przyczyn rodzinnych musiał bowiem powrócić w 1956 roku do Biskupic. Stąd dojeżdżał do pracy w Poznaniu, gdzie dostał zatrudnienie w Oddziale Kultury i Sztuki Prezydium Powiatowej Rady Narodowej.

Po staraniach o pracę w muzeum, w sierpniu 1963 roku został zatrudniony w Muzeum Narodowym w Poznaniu jako adiunkt w Oddziale Etnograficznym. Pracę w muzeum rozpoczął obejmując Dział Kultury Technicznej. Wspólnie z dr. Stanisławem Błaszczukiem – ówczesnym kierownikiem Oddziału Etnograficznego MNP – uczestniczył w organizacji poznańskiego muzeum i kolekcji etnograficznej budowanej od nowa po wojennych zniszczeniach. Współuczestniczył także w tworzeniu Działów Kultury i Sztuki Ludowej wielu innych muzeów na obszarze całego województwa wielkopolskiego, między innymi w Kaliszu, Międzyrzeczu, Gołuchowie, Szamotułach i Lednogórze; pracował nad utworzeniem (planowanego w latach 60., lecz nigdy nie zrealizowanego) skansenu w Poznaniu.

Jako bliski współpracownik dr. Błaszczuka, od którego uczył się warsztatu muzealnika, po jego przejściu na emeryturę otrzymał nominację na kierownika Muzeum Etnograficznego – Oddziału Muzeum Narodowego w Poznaniu. Kontynuował dzieło odbudowy i rozwoju kolekcji etnograficznej oraz remontu i adaptacji budynku, pozyskanego w latach 60. XX wieku jako siedziby Muzeum Etnograficznego. Powierzoną mu 1 grudnia 1975 roku funkcję kierownika pełnił aż do odejścia na emeryturę. Już wcześniej doceniono jego umiejętności organizacyjne, powołując go na stanowisko wicedyrektora do spraw administracyjnych Muzeum Narodowego w Poznaniu. Funkcję tę pełnił dwukrotnie, w latach 1968-1973 oraz 1979-1981, mimo że był przede wszystkim związany z Oddziałem Etnograficznym MNP (i gdy w 1979 r. po raz drugi obejmował stanowisko wicedyrektora MNP, równocześnie pełnił funkcję kierownika Oddziału Etnograficznego MNP).

Przez lata pracy w Muzeum zainicjował i zrealizował szereg prac. Pozostawił trwałą wkład w budowę Muzeum Narodowego w Poznaniu, a szczególnie jego Oddziału Etnograficznego. Obok zwykłej, codziennej pracy muzealnika związanej z gromadzeniem i naukowym opracowywaniem zbiorów, ze szczególną troską zabiegał o zabezpieczenie, konserwację i upowszechnianie obiektów zabytkowych. Równocześnie z wielką pasją angażował się w promocję współczesnej mu twórczości ludowej i nieprofesjonalnej. Opiekował się Stowarzyszeniem Twórców Ludowych, organizował liczne wystawy dzieł jego członków. Był autorem wielu scenariuszy wystaw i publikacji, kuratorem licznych ekspozycji w MNP, w kraju i za granicą. Zwieńczeniem wieloletniej pracy była, otwarta w 1987 roku, wystawa stała inaugurująca działalność nowej siedziby przy ulicy Grobla 25.

Wiele inicjatyw i starań Torońskiego jako kierownika i jako dyrektora, mimo trudnych czy nawet bardzo trudnych politycznie i gospodarczo czasów, zakończyło się powodzeniem. Spośród niewątpliwych sukcesów należy wymienić choć kilka. Doprowadził do utworzenia i zorganizowania Archiwum Muzeum Narodowego w Poznaniu, dla zabezpieczenia rozproszonej i niszczonej dokumentacji muzeum.

Zadanie to, z dumą, sam uznał za jedno z najważniejszych swoich osiągnięć. Nadzorował i doprowadził w 1986 roku do ukończenia remontu kapitalnego obecnej siedziby Muzeum Etnograficznego w budynku dawnej łoży masońskiej przy ul. Grobla 25. Zorganizował i doprowadził do wyposażenia biblioteki, sali wykładowej oraz wszystkich magazynów zbiorów Oddziału Etnograficznego w sprzęt zaprojektowany specjalnie dla potrzeb poszczególnych kolekcji i pomieszczeń. Widząc konieczność rozbudowania kolekcji pozaeuropejskiej, a także możliwości jej rozwoju, doprowadził do utworzenia w 1974 roku Działu Kultur Pozaeuropejskich, a następnie z niezwykłą determinacją i skutecznością zabiegał o pozyskiwanie specjalnych funduszy na zakupy obiektów. Dzięki zdobytym przez niego dotacjom, lata 1979-1983 były okresem największego wzrostu Kolekcji Pozaeuropejskiej Muzeum Etnograficznego w Poznaniu.

Z Muzeum Narodowym w Poznaniu był związany do końca życia. Pracował w nim, na różnych stanowiskach, nie tylko do chwili przejścia na emeryturę 20 października 1996 roku, ale i dłużej (już w niepełnym wymiarze czasu do 31 sierpnia 1997 r.), gdy potrzebna była jego pomoc przy digitalizacji materiałów archiwalnych pozostałych po dr. Błaszczyku. Nigdy nie stracił zainteresowania działaniami Muzeum, z życzliwością kibicując wszystkim bieżącym wydarzeniom. Nie tylko uczestniczył w kolejnych wernisażach, ale także aktywnie niósł pomoc, między innymi poprzez działalność w Towarzystwie Przyjaciół Muzeum Narodowego w Poznaniu.

Obok pracy zawodowej, z ogromnym zaangażowaniem włączał się w działalność społeczną. Już w czasach młodości (1948-1952) należał do zespołów teatralnych i tanecznych w Biskupicach, był współzałożycielem (1949 r.) koła Ludowego Zespołu Sportowego. Prowadził koło Wszechnicy Radiowej w świetlicy w Biskupicach (1952 r.). W okresie studenckim w Krakowie należał do zespołu tanecznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

W czerwcu 1962 roku został członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Pracował w jego zarządzie pełniąc funkcję skarbnika w latach 1986-2008 (aż osiem kadencji!), a później do 2011 roku pozostawał członkiem Zarządu Głównego. Aktywnie angażował się także w prace w Poznańskim Oddziale PTL, pełniąc funkcję skarbnika (1982-1986 i 1992-1997) i prezesa (1986-1992). Dwukrotnie zorganizował walne zjazdy Towarzystwa połączone z konferencjami naukowymi (w Poznaniu w 1987 r. i w Szamotułach w 1992 r.). Na Walnym Zjeździe Delegatów w Ciechanowcu w 1999 roku przyznano mu członkostwo honorowe PTL.

Był członkiem założycielem, a później ważnym filarem Towarzystwa Przyjaciół Muzeum Narodowego w Poznaniu, które powstało w marcu 1975 roku. Nieprzerwanie działał w Towarzystwie, pełniąc różne funkcje: wiceprezesa, skarbnika (od 1977 do 2009 r.), członka komisji rewizyjnej. Aktywnie działał na rzecz Towarzystwa do końca swych dni. Od roku 1986, gdy powstał w Poznaniu Oddział Stowarzyszenia Twórców Ludowych, wspierał działających w nim artystów jako członek rady programowej.

Praca ta była zauważana, doceniana i nagradzana. Przyznano mu następujące odznaczenia: Odznakę Zasłużonego Działacza Kultury, Złoty Krzyż Zasługi, Odznakę Honorową Miasta Poznania, Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, odznakę

honorową „Za zasługi w rozwoju województwa poznańskiego”, medal „Za ochronę zabytków województwa poznańskiego” oraz złotą odznakę „Za opiekę nad zabytkami”.

W 2007 roku otrzymał także Medal za Długoletnie Pożycie Małżeńskie. Obok nagród zawodowych, ten właśnie medal zasługuje na szczególną uwagę; jest niezwykle wymowny. Zbigniew Toroński stworzył z żoną Władysławą (z d. Szkudlarek) związek małżeński (zawarty w 1956 r.) nie tylko trwały, ale i niezwykle udany. Wychowali dwójkę dzieci – syna Andrzeja (ur. w 1957 r.) i córkę Hannę (ur. w 1960 r.). Kiedy dzielił się opowieściami o swoich bliskich: rodzicach, żonie, dzieciach, wnukach, zawsze mówił o nich bardzo ciepło, z miłością, troską i niezwykle dumą. To oni, najbliżsi: żona, córka i syn otaczali go miłością i opieką, gdy chorował i gdy umierał.

W pracy nie zawsze był jedynie kierownikiem, przełożonym czy urzędnikiem. Znał i rozumiał problemy współpracowników, zarówno zawodowe, jak i osobiste. Cierpliwie uczył nas zawodu, przekazując osobiste doświadczenia i życzliwie wspierał ambicje rozwoju zawodowego. Był otwarty na niekonwencjonalne rozwiązania i odmienny sposób współpracy wnoszony przez kolejne pokolenia. W naszych miłych wspomnieniach na zawsze pozostaną: wspólna praca przy montażu wystaw, jego przestrogi, przypowieści, z humorem opowiadane anegdoty o dziejach i pracownikach muzeum, wizyty i spotkania – te, gdy już został emerytem, podczas których mogliśmy zasięgać porad, odwoływać się do jego pamięci i doświadczenia.

Aneta Skibińska

WYBRANE PRACE ZBIGNIEWA TOROŃSKIEGO

- 1978 *Ludowe instrumenty muzyczne i rzeźba o tematyce muzycznej*, Informator wystawy, Trzcianka: Muzeum Ziemi Nadnoteckiej im. Wiktora Stachowia-
ka w Trzciance.
- 1978 *Ludowe instrumenty muzyczne i rzeźba o tematyce muzycznej*, Informator
wystawy, Koszalin: Muzeum Okręgowe w Koszalinie.
- 1980 *Polskie instrumenty muzyczne*, Informator wystawy, Wrocław: Muzeum
Narodowe w Poznaniu, Muzeum Narodowe we Wrocławiu.
- 1983 (wspólnie z M. Baumannem, R. Lewandowskim), *Sztuka ludowa Hucul-
szczyzny*, Informator wystawy, Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.
- 1984 *Jubileusz 50-lecia pracy naukowej dr. Stanisława Błaszczyka*, „Lud” 68,
s. 345-347.
- 1984 *Oddział Muzeum Etnograficznego*, w: H. Kondziela (red.), *Nabytki Mu-
zeum Narodowego w Poznaniu w 40-leciu Polski Ludowej*, Katalog wysta-
wy, Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu, s. 87-90.
- 1986 (wspólnie z M. Baumannem, Z. Grodecką), *S’vremenno narodno tvorče-
stvo ot oblastta Velikopolska*, Katalog’ t na izložba, Sofiã.
- 1987 (wspólnie z M. Baumannem, Z. Grodecką, R. Lewandowskim, G. Skal-
skim), *Muzeum Etnograficzne w Poznaniu. Oddział Muzeum Narodowego.
Historia, zbiory, działalność*, Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.

- 1990 *Stanisław Błaszczyk (1906-1989)*, „Lud” 73, s. 334-347.
- 1991 *Das Ethnographische Museum Poznań – seine Sammlungen und seine Geschichte*, w: T. Peschel (Hrsg.), *Wissenschaftliches Kolloquium: Alltagsgeschichte in ethnographischen Museen. Möglichkeiten der Sammlung und Darstellung im internationalen Vergleich*, Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Volkskunde, s. 69-71.
- 2002 *Klara Prillowa (1907-1991). Twórca ludowy, etnograf amator, propagatorka folkloru paluckiego*, w: A. Lewicka-Kowalska, E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział PTL w Krakowie, s. 243-244.
- 2010 *Aleksandra Wojciechowska (1930-2009). Etnograf, znawca i animator wielkopolskiej kultury ludowej, autorka scenariuszy i komentarzy do filmów etnograficznych*, w: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 3, Wrocław, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział PTL w Krakowie, s. 254-256.

NOTY O AUTORACH ARTYKUŁÓW

Natalia Bloch, antropolożka kulturowa, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się różnymi formami ludzkiej mobilności (uchodźstwem, migracjami, turystyką), zwłaszcza w kontekście postkolonialnym. Prowadziła badania w obozach uchodźców tybetańskich w Indiach, w himalajskich regionach Nepalu oraz wśród imigrantów w Poznaniu, a obecnie realizuje projekt o relacjach władzy w turystyce na przykładzie Indii.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań.

nbloch@amu.edu.pl

Anna Weronika Brzezińska, doktor etnologii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się zagadnieniami związanymi z dziedzictwem kulturowym i aktywizacją społeczności lokalnych oraz społecznym kontekstem funkcjonowania tradycyjnego rękodzieła i rzemiosła.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań.

annaweronika@op.pl

Nicole Dołowy-Rybińska, doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, adiunkt w Instytucie Sławistyki Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania naukowe: kultury i języki mniejszościowe, wielokulturowość, odwracanie zmiany językowej, prawa językowe i prawa człowieka, socjolingwistyka, animacja kultury, teoria mediów, antropologia słowa, problemy etniczne i narodowościowe.

Adres: Instytut Sławistyki PAN, ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa.

nicoledolowy@gmail.com

Piotr Grochowski, doktor habilitowany, folklorysta, literaturoznawca i kulturoznawca, adiunkt w Katedrze Kulturoznawstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się badaniem folkloru tradycyjnego, wczesnych form literatury popularnej (wydawnictwa jarmarczno-odpustowe) oraz współczesnych zjawisk folklorystycznych (dowcipy, legendy miejskie, teorie spiskowe, folklor internetowy).

Adres: Katedra Kulturoznawstwa, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń.

grochy@o2.pl

Weronika Grozdew-Kołacińska, doktor muzykologii, etnomuzykolog, muzyk i wokalistka, pracuje w Zakładzie Muzykologii Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Interesuje się tradycyjnymi kulturami muzycznymi w Bułgarii i Polsce, w tym także mniejszości etnicznych i religijnych oraz stylami i gatunkami muzycznymi inspirowanymi muzyką tradycyjną.

Adres: Instytut Sztuki PAN, ul. Długa 26/28, 00-950 Warszawa.

wgrozdew@wp.pl

Maria Małanicz-Przybylska, doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się antropologią muzyki i współczesnymi obliczami tradycji. Prowadzi badania nad dzisiejszym funkcjonowaniem muzyki góralskiej na Skalnym Podhalu. Pracuje w Filharmonii Narodowej, gdzie projektuje i prowadzi koncerty edukacyjne.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

maria.malanicz@gmail.com

Michał Mokrzan, doktor etnologii, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się metodologią nauk społecznych, teorią antropologiczną oraz retoryką dyskursów naukowych i społecznych.

Adres: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław.

michal.mokrzan@uni.wroc.pl

Agnieszka Radziwinowiczówna, asystentka naukowa w Ośrodku Badań nad Migracjami i doktorantka w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Socjolożka i iberystka, prowadziła badania etnograficzne w Hiszpanii i w Meksyku. Zajmuje się badaniem migracji międzynarodowych, w tym problematyką deportacji.

Adres: Ośrodek Badań nad Migracjami, Uniwersytet Warszawski, ul. Banacha 2b, 02-097 Warszawa.

a.radziwinowicz@is.uw.edu.pl

Małgorzata Rajtar, doktor socjologii, antropolożka kultury, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się interdyscyplinarnymi studiami nad etyką (w tym bioetyką) i moralnością, antropologią religii, antropologią medyczną (w szczególności: antropologią biomedycyny oraz medycyną i religią) oraz antropologią i socjologią emocji. Prowadziła badania etnograficzne w Niemczech i Polsce.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań.
malraj@amu.edu.pl

Zbigniew Szmyt, doktor etnologii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się migracjami i procesami etnicznymi w Azji Wewnętrznej.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. św. Marcin 78, 61-809 Poznań.
badmazhav@gmail.com

Katarzyna Waszczyńska, doktor etnologii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się zagadnieniami etnografii regionalnej Polski, a szczególnie współczesnymi przejawami regionalizmu, antropologią rzeczy i muzealnictwem. Drugim nurtem jej zainteresowań naukowych i badawczych jest problematyka etniczna i tożsamościowa w Europie Środkowo-Wschodniej. Prowadzi badania w Polsce i na Białorusi.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.
k.waszczyńska@uw.edu.pl

Violetta Wróblewska, doktor habilitowany, folklorysta i literaturoznawca w Zakładzie Folklorystyki i Literatury Popularnej w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się folklorem, kulturą i literaturą dziecięcą oraz popularną.

Adres: Instytut Literatury Polskiej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń.
viola@umk.pl

Filip Wróblewski, etnolog, doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Interesuje się historią antropologii, archiwistyką etnograficzną oraz metodologią i metodyką badań terenowych.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków.
wroblewskifilip@gmail.com

INFORMACJE DLA AUTORÓW

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”, „Sylwetki”, „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. św. Marcin 78, 61-809 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 środowiska naukowego.

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 umieszczone w nawiasie okrągłym i mieć następującą formę: (Barnard 2000: 71). Jeżeli odsyłamy do jakiejś pozycji jako całości, pomijamy stronę.

3. Jeśli zamieszczamy cytat, zawsze podajemy stronę/strony pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Je-

śli 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.

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 cyrylicy 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.

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. Teksty w tych działach nie są opatrywane słowami kluczowymi, nie potrzeba dołączać streszczeń i not o autorach.

Recenzje:

1. Nagłówek recenzji powinien być zapisany w następującej formie (nazwisko czcionką rozstrzeloną):

Adam K u p e r, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kobłon, 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.

Zamówienia na prenumeratę czasopisma „Lud” oraz na zakup poszczególnych tomów przyjmuje Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, ul. Szczytnicka 11, 50-382 Wrocław, tel. (71) 321-16-10; fax (71) 321-16-14; 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 Drawa 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 Drawa 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.

„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 łągrowej obejmuje ona także reprintowe wydania pamiętników syberyjskich z XIX stulecia, monografie poświęcone dziejom Polaków za Uralem, antologie poświęcone łągrom Karagandy, Kołomy, Norylska, Workuty, książki na temat ucieczek z zesłania oraz inne opracowania przedstawiające wkład wybitnych polskich badaczy Syberii – Benedykta Dybowskiego, Bronisława Piłsudskiego, Waclawa 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 jesteśmy także gromadzeniem zbiorów archiwalnych związanych z dziejami zesłań i deportacji Polaków na Syberię.

Redaktor: Antoni Kuczyński; adres redakcji: 50-382 Wrocław, ul. Szczytnicka 11; e-mail: ptl@ptl.info.pl; <http://www.ptl.info.pl/>; tel. (71) 321-16-10; fax (71) 321-16-14.

„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: 50-382 Wrocław, ul. Szczytnicka 11, e-mail: ptl@ptl.info.pl; <http://www.ptl.info.pl/>; tel. (71) 321-16-10; fax (71) 321-16-14.

Sprostowanie

W poprzednim tomie „Ludu” (t. 97: 2013) omyłkowo nie znalazło się w spisie recenzentów artykułów nazwisko Pani Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz.

Bardzo przepraszamy za to niedopatrzenie.

Redakcja

Deklaracja o wersji pierwotnej

Redakcja oświadcza, że niniejsza wersja czasopisma jest pierwotną (referencyjną). Nie ukazuje się wersja on-line tytułu.