

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO  
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH  
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM XCIX ZA ROK 2015

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

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

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

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

**ZAŁOŻONY W ROKU**

**1895**

**PRZEZ**  
**ANTONIEGO KALINĘ**

**OGÓLNEGO ZBIORU**

**TOM XCIX**  
**ZA ROK 2015**

**PTL**  
**1895**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE**  
**KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK**  
**POZNAŃ–WARSZAWA–WROCŁAW 2015**

## RADA REDAKCYJNA

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

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

### Recenzenci artykułów:

Monika Baer, Karolina Bielenin-Lenczowska, Wojciech Dohnal, Marek Gawęcki,  
Zuzanna Grębecka, Grażyna Kubica, Waldemar Kuligowski, Noemi Modnicka,  
Anna Mrozowicka, Anna Niedźwiedź, Ivan Peshkov, Krystyna Piątkowska,  
Kacper Pobłocki, Joanna Rękas, Aleksandra Rzepkowska, Petr Skalník, Agata Skórzyńska,  
Zbigniew Szmyt, Magdalena Sztandara, Sławoj Szynkiewicz, Kacper Świerk, Maciej Ząbek

Tłumaczenie spisu treści i korekta językowa streszczeń:  
Małgorzata Rajtar

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2015

ISSN 0076-1435

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

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2015  
ADMINISTRACJA: 50-383 WROCŁAW, UL. FRYDERYKA JOLIOT-CURIE 12  
TEL. (71) 375 75 83, FAX (71) 375 75 84  
e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl)  
<http://www.ptl.info.pl>  
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UMULTOWSKA 89d  
TEL. (61) 829 13 64, (61) 829 13 85, (61) 829 13 80  
e-mail: [danagaw@amu.edu.pl](mailto:danagaw@amu.edu.pl); [jbed@amu.edu.pl](mailto:jbed@amu.edu.pl); [malraj@amu.edu.pl](mailto:malraj@amu.edu.pl)  
[http://www.ptl.info.pl/?page\\_id=112](http://www.ptl.info.pl/?page_id=112)

DRUK: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-Druk w Wągrowcu

## SPIS TREŚCI

I. DOŚWIADCZANIE I NEGOCJOWANIE PAŃSTWA – PERSPEKTYWA  
ANTROPOLOGICZNA (red. Anna Malewska-Szałygin,  
Aleksander Posern-Zieliński)

Anna Malewska-Szałygin, Aleksander Posern-Zieliński, Wprowadzenie . . .	13
Piotr Załęski, Władza polityczna w dyskursie nacjonalistów kirgiskich . . . . .	19
Mateusz Laszczkowski, Budowanie państwa – stolica Kazachstanu i państwo jako konstrukt materialny . . . . .	43
Edyta Roszko, Terytorializując morze. O performatywności władzy i roli kartografii w rejonie Morza Południowochińskiego . . . . .	65
Iwona Kaliszewska, „Walka z terroryzmem”. Doświadczenie praktyk państwowych w Republice Dagestanu w latach 2005-2014 . . . . .	91

## II. ARTYKUŁY

Nicola F. Pavković, <i>Slava</i> lub <i>krsno ime</i> u Serbów. O święcie patrona rodziny . .	115
Ewa Klekot, Ikony zografskie i klasztory Fruškej Gory a serbskie imaginarium narodowe. . . . .	139
Piotr Majewski, Kruševo – pomiędzy świętym miastem macedońskiego na- cjonalizmu a pierwszym „etnomiastem” w Europie . . . . .	161
Magdalena Grabowska, Zerwana genealogia. Sprawczość działaczek społecznych i politycznych w socjalistycznej Polsce i Gruzji a współczesne ruchy kobiece . .	185
Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, „Poproś wodę o pieniądze”. Tradycja znachorska we współczesnych poradnikach magicznych w Rosji . . . . .	209
Karolina Szmigiel ska, Urianchajowie – pasterze „pępowiną związani z Ałtajem”. Krajobraz jako źródło tożsamości mongolskich nomadów. . . . .	231
Ewa Maciejewska-Mroczek, Po co antropologom zabawa? O zabawowych aspektach badań antropologiczno-kulturowych. . . . .	253
Kamil Pietrowiak, Koleiny i bezdroża widzialności. Osoby niewidome wobec widzenia i bycia widzialnym . . . . .	271
Bartosz Hleb owicz, Algonkini, Kikapowie, Ute i inni. O nazywaniu grup tubylczych Ameryki Północnej w polskojęzycznej literaturze naukowej i popularno- naukowej. . . . .	297

## III. KOMUNIKATY

Grażyna Kubica, Natalia Jakubova, Listy Marii Czaplickiej do Lwa Szternberga . . . . .	321
Edyta Diakowska-Kohut, <i>Polski atlas etnograficzny – siedemdziesięciolecie prac</i> . . . . .	337
Zuzanna Smoczyńska, Usymbolicznienie przedmiotu i utowarowienie symbolu. Kubański samochód jako skonstruowane dziedzictwo kulturowe . . . . .	347
Paweł Chyc, Kłopoty z tradycją. Przykład instytucjonalizacji języka i kultury boliwijskich Indian Moré . . . . .	357
Anna Przytomska, Ciało skolonizowane. Koncepcja <i>pishtaco</i> u Indian Q'ero z Andów Peruwiańskich. . . . .	365

## IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Feliks Czyżewski, <i>Antroponimia pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego w świetle inskrypcji nagrobnych</i> , cz. 1: <i>Słownik nazwisk</i> , Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2013 ( <i>Zdzisław Kupisiński SVD</i> ). . . . .	373
Elżbieta Duszeńko-Król, przy współpracy Artura Sekundy, <i>Kolekcja fotograficzna Institut für Deutsche Ostarbeit Krakau 1940-1945. Zdjęcia z Polski</i> , Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2014 ( <i>Filip Wróblewski</i> ) . . . . .	375
Magdalena Radkowska-Walkowicz, Hubert Wierciński (red.), <i>Etnografie biomedycyny</i> , Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014 ( <i>Anna Witeska-Młynarczyk</i> ) . . . . .	379
Marcin Kafar, <i>W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariancie antropologii zaangażowanej</i> , Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013 ( <i>Filip Wróblewski</i> ). . . . .	383
Beata Walęciuk-Dejneka, <i>Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności. Folklor i literatura</i> , Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego 2014 ( <i>Zdzisław Kupisiński SVD</i> ) . . . . .	386
Janusz Kamocki, <i>Egzotyczne podróże etnografa. Azjatyckie wędrówki i poszukiwania polskich zesłańców w ZSRR</i> , Krzeszowice: Wydawnictwo Kubajak 2013 ( <i>Filip Wróblewski</i> ). . . . .	389
„Lituanus. The Lithuanian Quarterly” vol. 60: 4, ed. V. Savoniakaitė, Chicago: Lituanus Foundation, Winter 2014 ( <i>Waldemar Kuligowski</i> ). . . . .	393
Marijana Hameršak, Iva Pleše, Ana-Marija Vukušić (ur.), <i>Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi</i> , Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku 2013 ( <i>Joanna Rękas</i> ). . . . .	395
Lars Nylander, <i>Som ett ensamt träd i stormen. Amerikabrev berättar</i> , Harmånger: Lars Nylander 2013 ( <i>Waldemar Kopczyński</i> ) . . . . .	398
Oľga Danglová, <i>Modrotlač na Slovensku. Blueprint in Slovakia</i> , Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby 2014 ( <i>Anna Weronika Brzezińska</i> ) . . . . .	399

## V. KRONIKA

91. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Lwów, 25 września 2015 ( <i>Anna Kurpiel</i> ) . . . . .	405
Sprawozdanie z działalności Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego za okres od września 2014 do sierpnia 2015 ( <i>Jerzy Adamczewski</i> ) . . . . .	411
Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Warszawa, 28 listopada 2013 ( <i>Irena Kabat</i> ) . . . . .	421
Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Warszawa, 4 czerwca 2014 ( <i>Irena Kabat</i> ) . . . . .	425
Posiedzenie plenarne Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, Poznań, 3 listopada 2014 ( <i>Irena Kabat</i> ) . . . . .	429
Międzynarodowa konferencja „Polska i ukraińska etnologia dzisiaj. Kontynuacje i perspektywy”, Lwów, 24-25 września 2015 ( <i>Małgorzata Michalska</i> ) . . . . .	432
Wernisaż wystawy „Etnografowie w terenie” oraz konferencja „Od etnografii wsi do antropologii współczesności” poświęcona pamięci Profesora Józefa Burszty w setną rocznicę jego urodzin, Poznań, 3-4 listopada 2014 ( <i>Marta Machowska</i> ) .	436
III obrady Sekcji metodologicznej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego – „Cóż po kulturze w czasach płynnej nowoczesności?”, Łódź, 9 czerwca 2015 ( <i>Filip Wróblewski</i> ) . . . . .	440
Konferencja „Między interpretacją a kreacją. Negocjowanie znaczeń w (nie) miejscach (nie)pamięci”, Sztutowo, 7-8 maja 2015 ( <i>Aleksandra Paprot, Mikołaj Smykowski</i> ). . . . .	444
Konferencja „Zaolzie i Zaolziacy – <i>genius loci, genius populi</i> ”, Czeski Cieszyń, Jabłonków, 1-2 sierpnia 2014 ( <i>Janusz Kamocki, Leszek Richter</i> ) . . . . .	448

## VI. IN MEMORIAM

Elżbieta Bielecka-Kaczmarek (1949-2015) ( <i>Angelika Rejs</i> ) . . . . .	451
Urszula Janicka-Krzywda (1949-2015) ( <i>Anna Spiss</i> ) . . . . .	455
Anna Zadrożyńska (1938-2014) ( <i>Anna Malewska-Szałygin, Magdalena Radkowska-Walkowicz</i> ) . . . . .	461
Noty o autorach artykułów. . . . .	467
Informacje dla autorów. . . . .	471





## CONTENTS

I. EXPERIENCING AND NEGOTIATING THE STATE –  
 AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE (edited by Anna Malewska-Szałygin  
 and Aleksander Posern-Zieliński)

Anna Malewska-Szałygin, Aleksander Posern-Zieliński, Introduction . . .	13
Piotr Załęski, Political power in the discourse of Kyrgyz nationalists . . . . .	19
Mateusz Laszczowski, Building the state – Kazakhstan’s capital city and the state as a material construct . . . . .	43
Edyta Roszko, Territorialising the sea. Performance of sovereignty and the role of cartography in the South China Sea . . . . .	65
Iwona Kaliszewska, ‘Fighting terrorism’. Experiences of the state practices in Daghestan, 2005-2014 . . . . .	91

## II. ARTICLES

Nicola F. Pavković, Serbian <i>slava</i> or <i>krsno ime</i> . On celebrating a family patron saint’s day . . . . .	115
Ewa Klekot, Icons by zograf painters, monasteries on Fruška Gora and Serbian national imaginary . . . . .	139
Piotr Majewski, Kruševo – between the sacred town of Macedonian nationalism and the first ‘ethno-town’ in Europe . . . . .	161
Magdalena Grabowska, Broken genealogy. The agency of women’s activists in socialist Poland and Georgia, and contemporary women’s movements . . . .	185
Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, ‘Ask water for money’. Healing traditions in contemporary Russian guidebooks on magic . . . . .	209
Karolina Szmigielska, Uriankhai – nomads ‘tied to the Altai Mountains by an umbilical cord’. Landscape as a source of identity of the Mongolian nomads	231
Ewa Maciejewska-Mroczek, What is play for in anthropology? Of playful aspects in a cultural anthropological research . . . . .	253
Kamil Pietrowiak, Ruts and the wilderness of visuality. Blind people on sight and being visible . . . . .	271
Bartosz Hlebowicz, Algonkini, Kikapowie, Ute and others. Rendering the names of North American indigenous groups in Polish-language scientific and popular science literature . . . . .	297

## III. REPORTS

Grażyna Kubica, Natalia Jakubova, Letters of Maria Czaplicka to Lew Szternberg . . . . .	321
Edyta Diakowska-Kohut, <i>Polski atlas etnograficzny</i> [Polish ethnographic atlas] – seventieth anniversary . . . . .	337
Zuzanna Smoczyńska, Assigning symbolical meaning to an object and commodifying a symbol. Cuban car as a constructed cultural heritage . . . . .	347
Paweł Chyc, Troubles with tradition. The institutionalisation of language and culture of Moré in Bolivia. . . . .	357
Anna Przytomska, A colonised body. The idea of <i>pishtaco</i> of Q'ero in the Peruvian Andes . . . . .	365

## IV. REVIEWS AND REVIEW NOTES

Feliks Czyżewski, <i>Antroponimia pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego w świetle inskrypcji nagrobnych</i> , cz. 1: Słownik nazwisk [Anthroponymy of the Polish and Eastern Slavic border in light of gravestones' inscriptions. Part I: The dictionary of names], Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2013 ( <i>Zdzisław Kupisiński SVD</i> ) . . . . .	373
Elżbieta Duszeńko-Król, in collaboration with Artur Sekunda, <i>Kolekcja fotograficzna Institut für Deutsche Ostarbeit Krakau 1940-1945. Zdjęcia z Polski</i> [A photographic collection of the Institut für Deutsche Ostarbeit Krakau 1940-1945. Pictures from Poland], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2014 ( <i>Filip Wróblewski</i> ) . . . . .	375
Magdalena Radkowska-Walkowicz, Hubert Wierciński (eds.), <i>Etnografie biomedycyny</i> [Ethnographies of the biomedicine], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014 ( <i>Anna Witeska-Młynarczyk</i> ) . . . . .	379
Marcin Kafar, <i>W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej</i> [In the world of exiles, widows and orphans. On a version of engaged anthropology], Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013 ( <i>Filip Wróblewski</i> ) . . . . .	383
Beata Wałęciuk-Dejneka, <i>Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności. Folklor i literatura</i> [Folk image of a woman: a perspective of otherness. Folklore and literature], Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego 2014 ( <i>Zdzisław Kupisiński SVD</i> ) . . . . .	386
Janusz Kamocki, <i>Egzotyczne podróże etnografa. Azjatyckie wędrówki i poszukiwania polskich zesłańców w ZSRR</i> [Exotic journeys of an ethnographer. Asiatic travels and searching for Polish exiles in the Soviet Union], Krzeszowice: Wydawnictwo Kubajak 2013 ( <i>Filip Wróblewski</i> ) . . . . .	389
“Lituanus. The Lithuanian Quarterly” vol. 60: 4, ed. V. Savoniakaitė, Chicago: Lituanus Foundation, Winter 2014 ( <i>Waldemar Kuligowski</i> ) . . . . .	393
Marijana Hameršak, Iva Pleše, Ana-Marija Vukušić (ur.), <i>Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi</i> , Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku 2013 ( <i>Joanna Rękas</i> ) . . . . .	395

Lars Nylander, <i>Som ett ensamt träd i stormen. Amerikabrev berättar</i> , Harmånger: Lars Nylander 2013 ( <i>Waldemar Kopczyński</i> ) . . . . .	398
Olga Danglová, <i>Modrotlač na Slovensku. Blueprint in Slovakia</i> , Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby 2014 ( <i>Anna Weronika Brzezińska</i> ) . . . . .	399

## V. CHRONICLE

91st General Meeting of Delegates to the Polish Ethnological Society, Lviv, 25 September 2015 ( <i>Anna Kurpiel</i> ) . . . . .	405
Report on the work of the Main Board of the Polish Ethnological Society from September 2014 to August 2015 ( <i>Jerzy Adamczewski</i> ) . . . . .	411
Plenary meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences, Warsaw, 28 November 2013 ( <i>Irena Kabat</i> ) . . . . .	421
Plenary meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences, Warsaw, 4 June 2014 ( <i>Irena Kabat</i> ) . . . . .	425
Plenary meeting of the Committee of Ethnological Sciences, Polish Academy of Sciences, Poznań, 3 November 2014 ( <i>Irena Kabat</i> ) . . . . .	429
International conference “Polish and Ukrainian ethnology today. Continuities and perspectives”, Lviv, 24-25 September 2015 ( <i>Małgorzata Michalska</i> ) . . . . .	432
Vernissage of an exhibition “Ethnographers in the field” and a conference devoted to the memory of Professor Józef Burszta on the 100th anniversary of his birthday “From village ethnography to anthropology of contemporaneity”, Poznań, 3-4 November 2014 ( <i>Marta Machowska</i> ) . . . . .	436
3rd meeting of the Methodological Section of the Polish Ethnological Society – “What is the place of culture in fluid modernity?”, Łódź, 9 June 2015 ( <i>Filip Wróblewski</i> ) . . . . .	440
Conference “Between interpretation and creation. Negotiating meanings in (no) places of (no)memory”, Sztutowo, 7-8 May 2015 ( <i>Aleksandra Paprot, Mikolaj Smykowski</i> ) . . . . .	444
Conference “Zaolzie and Zaolziacy – <i>genius loci, genius populi</i> ”, Czeski Cieszyn, Jabłonków, 1-2 August 2014 ( <i>Janusz Kamocki, Leszek Richter</i> ) . . . . .	448

## VI. IN MEMORIAM

Elżbieta Bielecka-Kaczmarek (1949-2015) ( <i>Angelika Rejs</i> ) . . . . .	451
Urszula Janicka-Krzywda (1949-2015) ( <i>Anna Spiss</i> ) . . . . .	455
Anna Zadrożyńska (1938-2014) ( <i>Anna Malewska-Szałygin, Magdalena Radkowska- -Walkowicz</i> ) . . . . .	461
Notes on the authors of articles . . . . .	467
Information for authors. . . . .	471



# I. DOŚWIADCZENIE I NEGOCJOWANIE PAŃSTWA – PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNA

## WPROWADZENIE

Część tematyczna tego rocznika „Ludu” poświęcona została antropologii politycznej. Składające się na nią artykuły zaprezentowano pierwotnie jako referaty na I Kongresie Antropologicznym w Warszawie, w ramach specjalistycznego panelu skupiającego badaczy zajmujących się społeczno-kulturowym wymiarem zjawisk politycznych. Ponieważ w publikowanym zespole artykułów znalazły się zaledwie cztery teksty, trudno byłoby na tak ograniczonej podstawie wyrobić sobie pogląd na temat głównych kierunków zainteresowań polskich antropologów politycznych. Dlatego też, dla choćby częściowego wypełnienia tej luki, warto słów kilka poświęcić na omówienie reprezentowanych na owym spotkaniu orientacji badawczych. Sądzimy, że takie podejście pozwoli, z jednej strony, na lepsze osadzenie opublikowanych artykułów w szerszym kontekście poruszanej wówczas problematyki, z drugiej zaś umożliwi dokonanie przeglądu antropologicznych prac badawczych podejmowanych ostatnio w obszarze antropologii politycznej i jej pograniczy.

Wspomniany I Kongres Antropologiczny, zorganizowany przez Polski Instytut Antropologiczny i jego partnerów (przede wszystkim antropologiczne ośrodki uniwersyteckie), odbywał się w dniach 22 do 25 października 2013 roku na Uniwersytecie Warszawskim. Był to pierwszy o tej skali przegląd osiągnięć i stanowisk reprezentowanych przez wszystkie polskie środowiska antropologiczne, etnologiczne i tym naukom pokrewne. W tak szeroko zakrojonym spotkaniu nie zabrakło oczywiście miejsca na przedstawienie rezultatów badań z pogranicza nauk o polityce i antropologii. Tym zagadnieniom poświęcony został jeden z kilkunastu tematycznych paneli. Jak się okazało, tematyka antropologii politycznej spotkała się ze znacznym zainteresowaniem, bowiem do tego bloku referatów zgłoszono aż 26 wystąpień, z których tylko część została wygłoszona w trakcie kongresowej sesji. Warto podkreślić, że zdecydowana większość referentów owego panelu stanowili badacze relacjonujący wyniki swych etnograficznych

badzeń terenowych. Poruszana tematyka obejmowała szeroki i bardzo zróżnicowany zakres, poczynając od relacji między obywatelem a państwem, poprzez kwestie budowy tożsamości czy symboliczno-rytualnych manifestacji władzy, aż po funkcjonowanie nowych ruchów społecznych.

Niewątpliwie ważnym polem refleksji były i są studia nad relacjami łączącymi obywatela i państwo. Relacje te manifestują się w różnoraki sposób, między innymi przez negocjowanie, doświadczenie, unikanie, przechytrzenie czy też omijanie dyscyplinujących obywateli zabiegów państwa. W tym nurcie znalazła się charakterystyka konfliktu pomiędzy państwem tadżyckim a jego autonomiczną prowincją – Górnym Badachschanem, który ukazany został poprzez relacje poddanych kontroli państwa obszarów „dolin” z relatywnie izolowanymi regionami „góorskimi”, zamieszkanymi przez ludność zachowującą znaczny stopień niezależności od władzy centralnej (Małgorzata Biczysk). Niewątpliwie tego typu rozważania zainspirowane zostały po części koncepcjami Jamesa Scotta, które widoczne były także w referacie ukazującym sposoby „przechytrzenia” państwa przez polskich rolników. Analizie poddane tam zostały metody biernego oporu zastosowane wobec nowych regulacji prawnych. Taka strategia umożliwiła rolnikom zachowanie przestrzeni sprawczości w polu kontrolowanym przez dominujące siły administracji państwowej (Amanda Krzyworzeka). Inny trop, ale należący także do omawianego tu nurtu, znaleźć można było w studium opartym na badaniach przeprowadzonych w urzędach pracy. Ujawniły one, w jaki sposób procedury biurokratyczne konstruują ludzi jako bezrobotnych, standaryzując ich kapitał edukacyjny i kulturowy. Wykorzystując inspiracje Michela Foucaulta i Pierre’a Bourdieua, wskazano również trafnie na sposób, w jaki praktyki tego rodzaju reprodukcją struktury i relacje społeczne oraz sprawują kontrolę nad jednostkami (Karolina Sztandar-Sztanderska).

Reprezentantem tego nurtu zainteresowań w niniejszym wyborze artykułów jest niewątpliwie szkic Iwony Kaliszewskiej pt. *„Walka z terroryzmem”*. *Doświadczenie praktyk państwowych w Republice Dagestanu w latach 2005-2014*. W tym opracowaniu poznajemy sytuację mieszkańców Kaukazu, dla których kontrola ze strony państwa raz jest zbyt wielka, to znów, w innych kontekstach, za mała. Autorka pokazuje, jak dalece przemoc przenika życie codzienne, jak zostaje ona oswojona, i wreszcie, jak kształtuje ona sposób postrzegania państwa, które w ramach walki z terroryzmem samo staje się źródłem przemocy.

Ważnym problemem, wyraźnie obecnym w kongresowych debatach, były kwestie związane z tożsamością. Interesującym przyczynkiem było doniesienie o wyniku badań nad środowiskiem określanym pejoratywnie mianem „żydokomuny”. Okazało się, że osoby tak w Polsce identyfikowane, a także ich dzieci i wnuki, wtłoczone zostały w społecznie funkcjonujący fantazmat o silnie stereotypizującym potencjale, z którego oddziaływaniem ludzie ci mierzą się często na co dzień. Przypisanie do tego środowiska okazuje się przede wszystkim projektem tożsamościowym, o cechach wyraźnie hybrydycznych, ze względu na

nierozerwalne połączenie elementów polskich i żydowskich (Maria Świątlik). Problematyka żydowska pojawiła się także w kontekście rosyjskim i dotyczyła Żydowskiego Okręgu Autonomicznego, znanego jako Birobidżan. Refleksje na ten temat ujawniły występowanie dwóch zderzających się ze sobą dyskursów dotyczących tego obszaru. Z jednej strony była to perspektywa zewnętrzna – określająca ten region „Czerwonym Syjonem”, a z drugiej spojrzenie od wewnątrz, opisujące go w kategoriach „małej ojczyzny” (Agata Maksimowska).

Niewątpliwie istotne miejsce w obszarze antropologii politycznej zajmują rozważania na temat konstruowania i funkcjonowania współczesnych tożsamości objawiających się na styku tego, co narodowe, z tym, co globalne. Dobrym przykładem, ewidentnie pokazującym tego rodzaju kwestie, były na wspomnianym kongresie obserwacje dotyczące różnych prób samookreślenia się społeczeństwa francuskiego (Robert Pyka). Inspirujące były także dociekania na temat powiązań przynależności obywatelskiej z etnicznością, i to pojmowaną na sposób socjobiologizujący. Pokazały to rozważania odnoszące się do ukraińskiego dyskursu tożsamościowego i wynikających z niego sporów politycznych (Grzegorz Demel). Problematyki ukraińskiej dotyczyły również badania podkreślające rolę „pamięci zbiorowej” zarówno w indywidualnych konstrukcjach tożsamościowych, jak i w praktykach polityków wykorzystujących tego typu treści do legitymizacji swoich roszczeń i pozycji (Jacek Nowak).

Obok podejść analizujących przede wszystkim dyskursywne aspekty obecne w procesie konstruowania tożsamości, występowały również ujęcia koncentrujące się na jej performatywnych przejawach. Tę perspektywę prezentował szkic nawiązujący do koncepcji „banalnego nacjonalizmu”, a poświęcony reprodukowaniu nacjonalistycznych wizji przez wielkie imprezy sportowe, takie jak EURO 2012 (Piotr Małczyński). Kwestie tożsamościowe dotyczyć mogą także stosunków międzynarodowych. Pokazuje to w interesujący sposób zamieszczony w tym tomie „Ludu” artykuł Edyty Roszko – *Terytorializując morze. O performatywności władzy i roli kartografii w rejonie Morza Południowochińskiego*, w którym autorka, z jednej strony, skoncentrowała się na bardzo aktualnym dziś konflikcie chińsko-wietnamskim o granice strefy wpływów, z drugiej natomiast pokazała znaczenie przypisywane przez obie strony przestrzeniom morskimi w procesie budowy tożsamości narodo-państwowej.

Jeden z widocznych w trakcie kongresu PIA nurtów badań skupia się na symbolicznych aspektach życia politycznego. Wprawdzie badania symboliki politycznej nawiązują niekiedy do podejść semiotycznych czy semiologicznych, jednak w większości przypadków koncentrują się na dynamice gry znaczeń oraz na kontekstowych usytuowaniach, zależnościach i zastosowaniach symboli. Przykładem tego rodzaju zainteresowań był opis „zaślubin Polski z morzem” przeprowadzanych w trzech odmiennych odsłonach historycznych, to jest w roku 1920, 1945 i 2010 (Monika Golonka-Czajkowska). Inne podejście, wykorzystujące inspiracje Turnerowskie związane z takimi kategoriami, jak „dramat społeczny”

i „proces rytualny”, zostało zastosowane do analizy debaty społecznej toczącej się wokół katastrofy smoleńskiej (Łukasz Michoń). Z kolei o powiązaniach między oficjalną symboliką polityczną a procesem formowania się tożsamości narodowych traktował referat dotyczący flagi Zjednoczonego Królestwa Brytanii i Irlandii Północnej (Małgorzata Kułakowska).

Reprezentujący ten zespół zagadnień tekst, który znalazł się w „Ludzie”, jest antropologicznym spojrzeniem na sposób postrzegania budowy nowej stolicy Kazachstanu – Astany, jako miasta ucieleśniającego ambicje nowo powstałego, suwerennego państwa. Jego autor – Mateusz Laszczkowski – w artykule pt. *Budowanie państwa – stolica Kazachstanu i państwo jako konstrukt materialny*, zwrócił baczną uwagę na funkcję „uwodzicielskiej monumentalności” spektakularnych budynków stołecznego miasta, wskazując jednocześnie, jak w tym materialnym kształcie uwidacznia się funkcja państwa i jak istnienie takiego nowoczesnego centrum oddziałuje na świadomość i podmiotowość obywateli.

Niewątpliwie jednym z prężnie rozwijających się kierunków badań w ramach antropologii politycznej są studia nad nowymi ruchami społecznymi. W referatach wygłoszonych na kongresie analizowano także działania i dyskursy ruchów tego typu, zwykle będących alternatywą dla nurtów dominujących. Przykładem tego podejścia był szkic ukazujący działania grupy artystyczno-performerskiej, kontestującej Mistrzostwa Europy w piłce nożnej. Wskazywał on na wykorzystywanie „prowokacji kulturowej” po to, aby podważać lub przekształcać komunikaty wysyłane przez media „kultury dominującej” (Piotr Zańko).

Inny przypadek wykorzystania działań artystycznych do pobudzania refleksji i wyrażania protestu wobec trudnych problemów społeczno-politycznych ukazano na przykładzie dzisiejszego Meksyku (Joanna Szczepanik). W zbliżonym duchu potraktowany został temat zastosowania metod performatywnych do osiągnięcia celów politycznych, co przeanalizowano sięgając do happeningów „Femenu” – znanej kobiecej grupy protestu z Ukrainy (Justyna Szymańska). Jak się okazuje, działania przejawiające się poprzez akty kontestatorskie nie zawsze muszą mieć wyraźnie określony profil polityczny. Zdarza się bowiem i tak, że analizowane zjawiska, choć pozornie odległe od sfery polityki, ukazują jednak swe polityczne uwikłania. Przykładem tego rodzaju fenomenu może być ruch lokatorów, którego analiza pokazała istotę fundamentalnych zmian społecznych powiązanych z transformacją własności i hybrydyczną tożsamością miejsca zamieszkania.

Wyniki badań skoncentrowanych na tym ruchu doprowadziły do wniosków o charakterze zdecydowanie politycznym, ujawniając kształtowanie się horyzontalnej „demokracji głębokiej” jako formy kontestującej wzorce neoliberalne (Monika Szynel). Warto zauważyć, że współczesne badania nowych ruchów społecznych dotyczących wielu różnych dziedzin życia ujawniają zazwyczaj w tych zjawiskach znaczny stopień politycznych uwikłań, pokazując, iż aktywność polityczna może być obecna w przestrzeniach odległych od tradycyjnych



instytucji politycznych, takich jak partie czy parlamenty. Dobrym przykładem ilustrującym ten proces była praca analizująca tak zwane ruchy ojcowskie (Katarzyna Suwada). Kolejną dobrą ilustracją pojawienia się nowych aktorów na scenie dotychczas zarezerwowanej głównie dla władzy państwowej był szkic poświęcony konfliktowej sytuacji w polsko-czeskiej strefie granicznej, ukazujący, w jaki sposób lokalna społeczność czeska artykułuje swoje roszczenia, stając się nowym uczestnikiem debaty na temat funkcjonowania granicy międzypaństwowej (Paweł Ładykowski).

Charakteryzowany nurt badań reprezentuje wybrany do umieszczenia w „Ludzie” artykuł Piotra Załęskiego pt. *Władza polityczna w dyskursie nacjonalistów kirgiskich*. Studium to pokazuje główne tezy polityczno-historiozoficzne rozwijane w dzisiejszym Kirgistanie przez tworzący się tam patriotyczny ruch społeczny, poszukujący nowej tożsamości w ideach nawiązujących do zmitologizowanych dziejów narodu, doświadczeń wyniesionych z czasów komunistycznych, marzeń o władzy idealnej i krytyki współczesnej sytuacji społeczno-politycznej.

W trakcie panelu kongresowego poświęconego antropologii politycznej zaprezentowane zostały także wyniki niektórych badań politologicznych zahażających o kwestie bliskie naszej dyscyplinie. Ich antropologiczność polegała głównie na dostrzeżeniu tego, że teorie polityczne i wynikające z nich prawne uwarunkowania, po wdrożeniu w tkankę społeczną splatają się nierozzerwalnie z konkretnymi sprawami ludzkimi, których dynamika i wielowymiarowość zaburza spójność teoretycznych konstrukcji. Potwierdzały to rozważania o statutowych uwarunkowaniach i rzeczywistym, wewnętrznym życiu partii politycznej w jej lokalnych strukturach, ukazujące w istocie dwie odmienne rzeczywistości (Aleksandra Dudzińska). Podobne ujęcia znalazły się w relacji dotyczącej opinii społecznych na temat przebiegu procesów demokratyzacji państwa tureckiego, w której prezentowano ścieranie się konkurujących ze sobą poglądów, z jednej strony preferujących model „demokracji islamskiej”, z drugiej – sprzyjających koncepcji „demokracji islamistycznej” (Karol Paweł Kaczorowski).

Polem tematycznie związanym z antropologią polityczną są także zagadnienia sytuujące się w obszarze zwanym antropologią wojny. Niestety, ta problematyka reprezentowana była na Kongresie w ograniczonym zakresie. Wspomnieć tu można tylko referat poświęcony rosyjskiej „antropologii wojennej” jako specjalności zajmującej się „kulturą wojenną” (Elżbieta Olzacka). Należy jednak nadmienić, iż problematyka ta pojawiła się także w trakcie sesji plenarnej kończącej Kongres, poświęconej antropologii publicznej. Wówczas to zajmowano się między innymi antropologią wojska i wojny oraz dyskutowano kwestie uwikłania antropologów w działania zbrojne (Hanna Schreiber, Michał Kowalski).

Spoglądając nieco refleksyjnie na profil polskiej antropologii politycznej zaprezentowanej na I Kongresie Antropologicznym w 2013 roku, można stwierdzić, że była ona skoncentrowana wokół oddolnego, zarówno indywidualnego, jak i grupowego sposobu doświadczania i postrzegania państwa. Uwagę badaczy

przyciągały formy negocjowania z państwem, strategię przechytrzenia jego ograniczeń i metody kontestowania władzy centralnej. Takie spojrzenie pozwalało dostrzec proces poszerzania się obszarów aktywności politycznej i ich ekspansji wykraczającej poza terytorium tradycyjnie rozumianego pola politycznych spraw. Kierując spojrzenie w przyszłość, sądzić można, że właśnie ta tendencja będzie coraz bardziej zyskiwała na znaczeniu, a antropolodzy polityczni w większym stopniu zajmą się nowymi przestrzeniami aktywności, usytuowanymi poza strukturami państwa i instytucji politycznych, w których to nowi aktorzy społeczni, wykorzystując nowe technologie i strategię, starają się realizować swe cele.

*Anna Malewska-Szałygin, Aleksander Posern-Zieliński*

PIOTR ZAŁĘSKI  
Instytut Nauk Politycznych  
Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych  
Uniwersytet Warszawski

## WŁADZA POLITYCZNA W DYSKURSIE NACJONALISTÓW KIRGISKICH

*Ubarwiając, oceniając, rozwijając demagogię, zagmatwali i rozdzielili nam pojęcie miłości do głównej matki, ojczystej nacji, na patriotyzm i nacjonalizm (Kut brw.: 17).*

### **Wprowadzenie**

W niniejszym artykule przedstawiam zagadnienie władzy politycznej w Kirgistanie wedle dyskursu jednego ze środowisk kirgiskich nacjonalistów z Biszkeku, określających się jako osoby „przepełnione uczuciami patriotyzmu”<sup>1</sup>. Środowisko to tworzy swego rodzaju ruch społeczny, a część osób z nim związanych to także członkowie organizacji bardziej zinstytucjonalizowanych. Z przyczyn etycznych, także z uwagi na swoistość wskazanego dyskursu, nie będę podawał ani nazw tych organizacji, ani nazwisk osób związanych z tym środowiskiem. Jego liderami są osoby tworzące elitę intelektualną, nierzadko posiadające stopnie naukowe, zaś wielu członków rekrutuje się spośród studentów uczelni biszkeckich.

Osoby z tego środowiska spotkałem po raz pierwszy w sierpniu 2007 roku, niemniej dopiero dalsze kontakty i swobodne wywiady etnograficzne przeprowadzone z jego członkami we wrześniu 2009 i – szczególnie – we wrześniu 2010 roku (kilka miesięcy po zamachu stanu oraz konflikcie etnicznym na południu kraju) pozwoliły mi na głębsze poznanie ich postaw i wyobrażeń politycznych. Praca nad zebrany materiał dała możliwość zarysowania wspomnianej problematyki podczas I Kongresu Antropologicznego w Warszawie w 2013 roku.

---

<sup>1</sup> O koncepcjach nacjonalistycznych we współczesnej Azji Centralnej – zob. Wierzbicki 2008.

W toku analizy dostępnego materiału okazało się, że postawy i wyobrażenia polityczne wymienionego w tytule środowiska są w znaczącym stopniu kopią poglądów wyrażonych w liczącej 491 stron księdze pt. *Kyrgyztiiz žasa* („Ustrój kirgiski”), zaś bieżące wydarzenia są komentowane poprzez odniesienia do tego, co zostało tam napisane. Książka ta nie jest oznaczona numerem ISBN, nie ma w niej ani miejsca, ani daty wydania, zaś jej autor przedstawiony został jako Kyr-gyz Kut. W samym tekście owo *kyrgyz kut* zostało przetłumaczone jako „duch kirgiski i szczęście kirgiskie”, przy czym wprost stwierdzono, że te dwa pojęcia – „szczęście” i „duch” – pokrywają się ze sobą (Kut brw.: 187). Zbiór ten napisany został w języku rosyjskim, tylko wybrane frazy, na przykład przysłowia, podane są po kirgisku<sup>2</sup>. W związku z tematyką niniejszego artykułu analizie poddaję przede wszystkim idee i projekty zamieszczone w tej książce. Siłą rzeczy są one pełniejsze niż moje notatki sporządzone w trakcie wywiadów swobodnych, które przeprowadzałem z członkami wspomnianego środowiska.

Na pracę *Kyrgyztiiz žasa* składają się przemyślenia z lat 1997-2004. Umieszczone są one w porządku chronologicznym, tak aby – jak stwierdza autor – móc poznać ewolucję jego przekonań. Jednocześnie zdaje sobie on sprawę z licznych powtórzeń, które oddawały „stan jego ducha” (Kut brw.: 3, 323). Jednak, mimo pewnych niekonsekwencji czy nawet sprzeczności, zbiór ten prezentuje względnie ugruntowane co do istoty rzeczy postawy i wyobrażenia społeczno-polityczne.

W niniejszym artykule staram się wykazać, że negatywna ocena przemian w Kirgistanie artykułowana przez wymienione w tytule środowisko wiąże się nie tylko z – typowymi dla dyskursu publicznego – kwestiami pauperyzacji, bezrobocia, rozwarstwienia, ale ma też głębsze ideologiczne i historiozoficzne podłoże. Z kolei siła projektu społeczno-politycznego stworzonego dla Kirgistanu przez to środowisko także bierze się – w jego mniemaniu – z głębszych przyczyn wskazanej natury.

W postępowaniu badawczym skupiam się na wyłaniających się obrazach władzy, stąd też zastosowałem tak zwany opis gęsty. Starłem się nie wyrwać zwrotów z ich kontekstu, nie posługiwałem się metodą egzemplifikacyjną, pozabawiającą badanych podmiotowości.

## Objawy słabości systemu społeczno-politycznego

### *Spoleczeństwo w Kirgistanie*

W Kirgistanie w dyskursie potocznym silnie obecna jest problematyka biedy, bezrobocia i marginalizacji społecznej. Nie dziwi to, zważywszy na ogólny po-

---

<sup>2</sup> W prezentowanym środowisku mówi się po kirgisku, niektórzy jednak nie znają swego języka ojczystego na tyle dobrze, aby się nim biegle posługiwać w piśmie.

ziom życia i zmiany społeczne okresu niepodległości<sup>3</sup>. Dyskurs ten obecny jest też w pracach z zakresu nauk społecznych. W badanym środowisku w większym stopniu odwołuje się on do emocji, kreuje obrazy. Obecna w zbiorze leksyka często jest ostrzejsza niż ta prezentowana przez członków środowiska w wywiadach swobodnych.

A Kirgizi w większości są na dnie (...). Już dzisiaj więzienie i prostytutka, tuberkuloza, syfilis i sieroctwo mają twarz typowo kirgiską, z aulu – źródła nacji kirgiskiej (...). I to w sytuacji, gdy w kierownictwie wszystkich struktur państwowych i siłowych są Kirgizi (...). To początek końca. Jeśli nie dokona się kirgiska rewolucja duchowa, to dosłownie już jutro ten proces stanie się nieodwracalny. A nasz etnonim Kirgiz będzie obelżywy, stanie się synonimem słów: dziwka, bezdomny, niewolnik, bydlę. A potem nastąpi zanik (Kut brw.: 15).

Wskazane obrazy biedy i marginalizacji występujące w dyskursie środowiska patriotycznego dotyczą jednak tylko niektórych narodów wieloetnicznego państwa – przede wszystkim Kirgizów i Rosjan<sup>4</sup>. Zauważalne różnice społeczne nabierają więc charakteru etnicznego:

Typowy Kirgiz i Rosjanin w tym czasie żyją poniżej granicy biedy, stali się ubodzy. Miał miejsce masowy proces lumpenizacji kirgiskiej młodzieży (Kut brw.: 108);

W rejonach, gdzie mieszkają Dunganie, Turcy i inni (...) Kirgizi razem ze swoimi dorastającymi dziewczynkami i chłopcami przekształcili się w wiecznie głodnych niewolników wskazanych narodowości (Kut brw.: 183).

Obrazy te są silnie negatywne, także z uwagi na wieloetniczny charakter biznesu w Kirgistanie, przy czym nie chodzi tu tylko o kwestie inwestycji zagranicznych. To swoiste rozwarstwienie etniczne ma być generalnie typowe dla kapitalizmu, dla gospodarki rynkowej.

W kapitalizmie nie naród określa swój los, ale kapitał – to jest ten, w którego rękach jest kapitał (...). Naród nie jest w stanie być przeciw temu systemowi kapitalistycznemu. Prokuratura, milicja, sądy, SNB, urzędnicy podatkowi, parlament, ustawy muszą służyć temu, kto ich utrzymuje, kto im płaci (Kut brw.: 253);

rolę pasożytów w kirgiskim organizmie etnicznym odgrywają (...) firmy typu Beta Čaj, Beta Stores, Coca-Cola, tureckie kafejki, kasyna, sklepy, sincian-ujgurscy handlowcy, żydowski Kumtor (Kut brw.: 472).

---

<sup>3</sup> Według danych Banku Światowego w 1997 r. (wtedy zaczęły powstawać analizowane eseje) poza Biszkekiem i obwodem czujskim odsetek żyjących poniżej minimum socjalnego wynosił 65-91%, a poniżej minimum egzystencji – 10-59% (Kuehnast, Dudwick 2004: 10).

<sup>4</sup> Natomiast wg danych z wiarygodnych badań ilościowych, spośród narodów Kirgistanu w 2005 r. w biedzie żyło tylko 10,5% Rosjan, 29,5% mniejszych narodowości, 47% Kirgizów i 55,5% Uzbeków (Ėlebaeva i in. 2009: 82-83).

W powyższym kontekście nie dziwi negatywna ocena próby budowy polietnicznego narodu politycznego w niepodległym Kirgistanie. W wypowiedziach pojawiają się nawiązania do hasła prezydentury Askara Akajewa<sup>5</sup>: „Kirgistan – nasz wspólny dom” i wprowadzonego pojęcia Kirgistańczyków. W prezentowanym dyskursie naród jest pojęciem wyłącznie etnicznym, a w państwie narodowym to naród tytularny winien być gospodarzem:

Prawo narodu do istnienia powinno być dla narodu najważniejsze na świecie, w tym także ważniejsze niż prawa człowieka (...). Obywatel to nie pasażer, nie turysta w swoim narodzie, ale członek załogi swojego statku (Kut brw.: 13).

Ale już – literalnie – następne pokolenie Kirgizów, nasze dzieci i wnuki, stanie się obce, będzie obce we wczorajszym kirgistańskim wspólnym domu (Kut brw.: 15).

Zwraca się uwagę, że nowe czasy przyniosły także zmiany obyczajowości. Przy czym – co warte podkreślenia – zmiany te są odbierane jako narzucane narodowi kirgiskiemu przez obcych. Powodować też mają one utratę kręgosłupa moralnego, zmniejszenie znaczenia tradycyjnych autorytetów.

Państwo poprzez telewizję wprowadza wszelkie warunki dla duchowego rozkładu nacji kirgiskiej, jej przyszłości, propagując (...) rozwiązłość i seks jako zamienniki dla miłości, dążenie do lekkiego pieniądza, przemoc, rozkład etyczności, moralności. To jest samolikwidacja (Kut brw.: 164).

Obecnie kirgiskie społeczeństwo jest rozbite i pozbawione zarządzania. Etnos kirgiski jest chory (...). W regionach, gdzie jest znaczący odsetek ludności nie-rdzennej, Kirgizi nie mają ani aksakałów<sup>6</sup>, ani autorytetów, ani liderów, ani wodzów, ani mędrców (Kut brw.: 182).

### *Elita władzy w kręgu imitacji*

Współczesny Kirgistan w prezentowanym dyskursie to państwo, w którym skopiiowano bezrefleksyjnie obce idee i wzorce. Dlatego wzorce te, w tym także rozwiązania instytucjonalne, jako obce kulturze Kirgizów, działają niewłaściwie.

---

<sup>5</sup> Pierwszy prezydent niepodległego Kirgistanu (1990-2005), wcześniej członek nomenklatury szczebla republikańskiego. W pierwszych latach prezydentury miał opinię osoby zafascynowanej zachodnimi rozwiązaniami politycznymi i gospodarczymi. Został obalony w wyniku tzw. wydarzeń marcowych, określanych jako rewolucja ludowa.

<sup>6</sup> *Aksakal* znaczy dosłownie: „białobrody”; obecnie określenie to używane jest w stosunku do osoby starszej i szanowanej.

U nas styl życia, prawidłowości i prawa współczesnego życia są wzięte, skopio-  
wane (a w rzeczywistości technicznie narzucone) z innych krajów i narodów bez  
jakiegokolwiek analizy i zgłębienia. One są sprzeczne z naszym duchem, charakte-  
rem, wychowaniem narodowym, postawami, duszą, dlatego łamią strukturę mię-  
dzymolekularnych więzi narodu kirgiskiego (Kut brw.: 13).

A według czyich wskazań, według jakiego schematu funkcjonował nasz Kirgistan?  
Prawidłowo! MFW, zagraniczne fundacje, banki kierowane przez wrogów nasze-  
go narodu przyznawały kredyty. Ale by je otrzymać, należało ostro wypełnić ich  
warunki (Kut brw.: 430).

Obecny system parlamentu to mechanizm odwracania uwagi i zaburzania, mecha-  
nizm dla wypuszczania pary (Kut brw.: 165).

Wspomniane naśladownictwo jest zatem dziełem elity władzy Kirgistanu,  
która – wedle dyskursu patriotycznego – nie patrzy na państwo przez pryzmat  
narodowego dziedzictwa. Powodem jest jej bagaż doświadczeń nabyty w trakcie  
wychowania w państwie radzieckim; to, że faktycznie nie są Kirgizami. W dys-  
kursie podkreśla się także, że elita ta może być sterowana przez obce siły, może  
być swoistą marionetką w obcych rękach.

Frunze<sup>7</sup>, Ałma-Ata i inne miasta tych republik były faktycznie miastami rosyjski-  
mi. I te miasta, będące centrami naszych narodów, krzewiły obcą kulturę, język,  
sztukę, muzykę i – co najbardziej straszne – obce relacje międzyludzkie w naszych  
narodach. Same nasze szczyty kierownicze i inteligencja, wychowane w obcej kul-  
turze, stały się jej szerzycielami (Kut brw.: 120).

Obecnie intelektualna elita etnosu kirgiskiego w stylu życia, światopoglądzie  
w rzeczywistości jest nie-Kirgizami kirgiskiego pochodzenia. I w tym nasza głów-  
na bieda. Narodem kirgiskim zarządzają nie Kirgizi [*kyrgyzy* – P.Z.], ale kirgizi  
[*kirgizy* – P.Z.] – świadomościowo, w wychowaniu i światopoglądzie obcy kirgi-  
skości i próbujący narzucić narodowi swoje poglądy na temat stylu życia, ustroju  
społecznego, duchowości, wartości życiowych<sup>8</sup>. Ci kirgizi kirgiskiego pochodze-  
nia myślą, że Kirgizi, nauczywszy się żyć po europejsku, osiągną europejski suk-  
ces w swoim państwie. To główny błąd (Kut brw.: 434-435).

Wrogowie nie śpią. Duchowa, ideologiczna agresja jest o wiele bardziej straszna  
i niebezpieczna niż agresja gospodarcza, wojskowa (...). Kto dał nam tę Konstytu-  
cję, kto ją pisał, lub skąd i od kogo ją przepisali? (Kut brw.: 85).

---

<sup>7</sup> Taką nazwę w okresie radzieckim nosiła stolica Kirgiskiej SRR. Obecnie miasto nazywa się Biszkek.

<sup>8</sup> Zrusyfikowani Kirgizi bywają określanii przez pozostałych nazwą *kirgiz*, będącą odpowiedni-  
kiem rosyjskim etnonimu *kyrgyz*. Ten ostatni etnonim używany jest nie tylko w języku kirgiskim, ale  
i w rozprzestrzenionym w Kirgistanie języku rosyjskim.

Nie jest tajemnicą, że w wielu krajach prezydenci byli i są marionetkami innych krajów i obcych, wrogich sił. (...) i faktycznie władzę nad narodem za pośrednictwem takiej kukły sprawowali obcy, oczywiście realizując korzystne dla siebie cele (...). Narody tych krajów są odsunięte od uczestnictwa w budowie swojej przyszłości i swojego losu – pomimo odbywających się w tych krajach wszelkiego rodzaju wyborów i referendów. Jeśli porównać (...) z naszą republiką, to pryncypialnych różnic nie będzie (Kut brw.: 93).

Jeśli to znaczy, że nad szóstym piętrem<sup>9</sup> istnieje niewidzialne siódme piętro, zarządzające działalnością piętra szóstego poprzez doradców, konsultantów (...). Wtedy spodziewanej śmierci kirgiskiego etnosu można oczekiwać niedługo, sądząc z książki L.N. Gumilowa – maksymalnie w ciągu życia jednego pokolenia (Kut brw.: 161).

Zatem elita władzy realizuje obcy scenariusz unicestwienia narodu kirgiskiego, zastępując sprawdzone wartości wspólnotowe, kolektywistyczne, ideałami indywidualistycznymi, które oceniane są jako egoistyczne.

W dzisiejszym życiu rządzi nami narzucony kult pieniądza, zysku (...). Rzeczywiście, w tym kulcie nie osiągniemy niczego. Tak jak orzeł żyjący według ideałów wron (...). My – Kirgizi – żyjemy dziś w obcym świecie z obcym bogiem, odsunawszy w zapomnienie swój świat i swojego boga. Żyjemy w świecie, w którym bogiem są pieniądze i zysk (Kut brw.: 83).

Żeby przekształcić nację w tłum, wystarczy ją rozczepić, rozdrobnić na oddzielne molekuly, tj. zamienić ideę jedności narodowej na ideę egoizmu. Końcowym celem tego działania jest likwidacja nacji i przekształcenie jej w posłuszne stado istot rozumnych, w którym każdy troszczy się tylko o siebie i każdy pluje na drugiego (Kut brw.: 13).

## Przyczyny słabości – w kręgu kategorii ducha narodu

Kluczowy dla zrozumienia głębszych przyczyn słabości systemu społeczno-politycznego Kirgistanu wydaje się konstrukt ducha/duszy/charakteru narodu. Pojęcia te w analizowanym dziele używane są wymiennie. Zarówno one, jak i związki frazeologiczne z ich użyciem (np. „kryzys ducha”), są rozumiane nie tyle jako przemyślenia autora, ile jako obiektywne czynniki uznane w nauce światowej. Autor dość często cytuje dzieło Gustawa Le Bona pt. *Psychologia rozwoju narodów*, jeszcze częściej odwołuje się do prac Lwa Gumilowa i używa pojęć typowych dla tak zwanej psychologii narodowej.

Każdy rozumny Kirgiz odpowie, że najważniejsza w życiu jest przyszłość jego nacji, jego krwi, jego duszy (...). Żyjemy, nasi rodzice żyją, nasze dzieci i wnuki

<sup>9</sup> Jest to nawiązanie do liczby pięter budynku administracji prezydenta, tzw. Białego Domu. Mamy tu do czynienia z hierarchicznością przestrzeni – im wyższe piętro, tym większa władza. Najwyższe piętro zajmowane jest w tym budynku przez prezydenta.



będą żyć, dopóki żyje nasza kirgiska nacja – dlatego, że ona jest przedłużeniem naszej krwi i ducha (Kut brw.: 79).

Nacja, która utraciła swój charakter, przekształca się w ludność, a właściwie – w pogłowię (...) i jest skazana na wymarcie. Charakter nacji można odkryć i można go wyeliminować, ale nie można go zmienić, przebudować. (...) przy wspólnym zamieszkiwaniu kilku nacji w jednym państwie wygrywa, przeżywa ta nacja, której charakterowi odpowiadają porządki, ustawy, moralność, ideały tego państwa. (...) szczęśliwa, rozwijająca się nacja to zawsze ślub duszy tej nacji ze swoim duchowym środowiskiem przebywania: ideologią, ustrojem społecznym, normami moralności, etyką, ideałami, kultami, wiarą, ustawami, stosunkami międzyludzkimi itp. (...). W życiu osiąga sukces ta nacja, która zdoła narzucić innym swoje odwieczne ideały, wartości, kultury, normy moralności, styl myślenia, prawo odpowiadające jej charakterowi, to jest ta nacja, która zachowa swój charakter i duszę (Kut brw.: 80-81, 83).

Tego rodzaju pojęcia i teorie są istotne w dyskursie prowadzonym dla objaśnienia różnic narodowościowych nie tylko w Kirgistanie, ale w całym świecie. W tym celu autor omawianego tu dzieła nie posługuje się jednak analizą wytworów kultury danych grup etnicznych (jak próbowano to czynić w amerykańskiej szkole kultury i osobowości oraz w Wundtowskiej psychologii narodowej). Wiedza przekazywana o innych narodach jest w dużym stopniu aprioryczna, przy czym często wynika z wizji historiozoficznej. Zdaniem autora książki „rasa eurazjatycka” podzielona jest na dwie grupy – północną (wolnościową, przepojoną dobrymi ideami), do której należą Kirgizi, „ostatni z Mohikanów wielkiej rodziny narodów rasy syberyjskiej” (Kut brw.: 79), i południową, określaną jako pasożytnicza, niewolnicza.

Kirgizi i Rosjanie, duchowi potomkowie Scytów, obiektywnie (wedle praw przyrody) nie są zdolni do życia w tym duchowym klimacie (...). Duch kultu pieniądza, duch egoizmu, obcy charakterowi Kirgizów i Rosjan doprowadził do złamania ich psychiki (Kut brw.: 129)<sup>10</sup>;

rolę pasożytów w kirgiskim organizmie etnicznym odgrywają przedstawiciele południowych, niewolniczych etnosów (Kut brw.: 472).

Sartowie<sup>11</sup>, Turcy, Kurdowie, Azerowie, Tadźycy, Afgańczycy, Ujgurzy, Chińczycy... Kirgiski organizm etniczny już tonie, dławi się, krztusi się w tym potopie (Kut brw.: 343)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Wypowiedź ta w pewnym stopniu tłumaczy fakt, że krytyczne opinie opisywanego środowiska koncentrują się – mimo znaczącej obecności w przestrzeni publicznej języka rosyjskiego – nie na Rosjanach, a na mniejszościach etnicznych pochodzenia azjatyckiego.

<sup>11</sup> To określenie grupy obecnej w spisach powszechnych z czasów caratu, a zlikwidowanej administracyjnie (w sensie etnonimu, nie grupy) w okresie radzieckim, jest utożsamiane w Kirgistanie z Uzbekami. U autora mamy zaś do czynienia z następującym wyjaśnieniem: „Dzisiaj rozkwitają Sartowie – potomkowie niewolników, przesiadłców z Azji Południowej, «roztapiając» dawnych Uzbeków – naszych braci, przejąwszy ich język i etnonim, ale zachowując swą niewolniczą duszę” (Kut brw.: 218).

<sup>12</sup> Należy zaznaczyć, że odsetek Kirgizów w państwie wzrósł w latach 1989-2009 o blisko 20 punktów procentowych – do 71%.

Zaczęły rosnąć, plodzić się i rozkwitać narody z duszą psa, kury czy – po prostu – bydła, a także narody-pasożyty, narody-szczury, narody-karaluchy (...). Tak, tam są korzenie, przyczyny, wektory idei walki z obecną niewolniczą duchowością, tam są korzenie, przyczyny odczuć Lenina, Stalina, Hitlera, Czyngis-chana i Manasa<sup>13</sup>, które pobudziły ich do walki z duchem niewolnictwa i samozagładą człowieczeństwa (Kut brw.: 353).

Jeśli ktoś myśli o stworzeniu narodu Kirgistanu z etnosów pochodzących z różnych systemów etnicznych (...) z duszami, które wypleniał i Manas, i Czyngis-chan jako śmiertelną zaraźliwą chorobę dla duszy Kirgiza (...), to on tym samym zabija etnos kirgiski. (...) głównym wrogiem dynamicznego systemu kirgiskiego etnosu nie są zagraniczne etnosy, ale te mieszkające w RK [Republice Kirgiskiej – P.Z.], głównie te, których dusza jest obca duszy Kirgiza, to jest etnosy o duszy niewolniczej, które napędza namiętność do zysku, pieniędzy, ciułaństwa (Kut brw.: 182).

W „grupie północnej” narodów najwybitniejsi mają być – wyposażeni w prawdziwe dziedzictwo – Kirgizi. Cechować ma ich wysoka moralność i wspólnotowość. Ich dziedzictwo, w przeciwieństwie do tak zwanych etnosów niewolniczych, jest przez autora tego dzieła wyraźnie podkreślane.

Rdzeniem charakteru i duszy Kirgizów jest wspólnotowość i kolektywistyczna moralność. Przecież Kirgizi przez tysiąclecia żyli w swoim rodzie, plemienu, gdzie o złodziejstwie, oszustwie, chytrności, zdradzie, a nawet o wzajemnej obojętności nie mogło być mowy (Kut brw.: 82).

Duch naszej nacji zamyka się – przede wszystkim – w naszej dawnej cywilizacji, kulturze, zakodowany jest w dawnej piśmienności (alfabetycznej) naszych przodków, wrytej na kamiennych pomnikach<sup>14</sup> na ogromnych przestrzeniach Eurazji między czterema [tak w oryginale – P.Z.] oceanami. W naszych obyczajach, obrzędach, tradycjach, pieśniach, melodiach, grach, przysłowiach, bajkach, ornamentach, wzorach na tkaninach, narodowym ubiorze, kuchni, moralności, etykietce, języku, jurcie, eposie... (Kut brw.: 34).

Przecież – jeśli sędzić obiektywnie – my, Kirgizi przewyższamy ich [inne narody – P.Z.] możliwościami fizycznymi, mądrością, moralnością, wolą. I przyroda, i ekologia, i historia, i geny, i wiele innych kwestii jest u nas bogatsze, czystsze, wyższe, głębsze (Kut brw.: 95).

Kirgizi są zatem swoistą „nad-nacją”, której duch we współczesnych warunkach kapitalizmu cierpi. Wszelkie niezgodne z prawem działania Kirgizów są zaś usprawiedliwiane owym cierpieniem i buntem ich zranionego ducha.

---

<sup>13</sup> Manas – bohater epepei narodowej Kirgizów, traktowany przez wielu z nich jako postać autentyczna.

<sup>14</sup> Chodzi o pismo runiczne.

Obecnie żyjemy w domu, w którym włada obcy, wrogi wobec nas duch. Dla naszego ojczystego ducha, ducha Manasa w tym domu nie ma miejsca. On naruszałby porządek, on byłby oszukany, on w tym świecie duchowym byłby przestępczy (Kut brw.: 91).

Wyższa forma niewolniczego ustroju duchowego to kapitalizm – błędna droga ludzkości, droga do samozagłady, gdyż czym większy rozwój tej cywilizacji niewolniczej, tym więcej degradacji duszy człowieka. Na tej drodze człowiek nieodwracalnie traci własne „ja”, sprzedaje na zatracenie ducha swoich przodków i przekształca się w coś podobnego do (...) pracującego bydła (Kut brw.: 490).

Kirgiska dusza i rynek – to koniec. W takim duchowym środowisku Kirgiz będzie ostatni. Kirgiz nie może żyć jak Żyd lub jak Sart (Kut brw.: 227).

I im bardziej Kirgiz ma duszę kirgiską, im silniej i ostrzej został wychowany po kirgisku, tym trudniej mu adaptować się do nowego systemu relacji społecznych, tym bardziej okazuje się nieprzystosowany do tego życia (Kut brw.: 284).

Młodzi Kirgizi w więzieniach – to protest ich duszy przeciw obecnej duchowości. Złodzieje, grabieżcy, narkomani, [ludzie – P.Z.] upadli – to reakcja duszy narodu na teraźniejszą duchowość (Kut brw.: 293).

Cierpienie ducha kirgiskiego w prezentowanej koncepcji patriotycznej może się zakończyć tylko na dwa sposoby. Jednym z nich jest utrata owego ducha, co wiąże się z likwidacją narodu kirgiskiego. Drugim rozwiązaniem jest gruntowna przebudowa, a raczej odbudowa społeczeństwa i zwycięstwo kirgiskiego ducha rozumiane jako jego panowanie.

Obecnie dla potomków koczowników nastąpił wymagający największej odpowiedzialności okres w ich wielotysiącletniej historii. Jest pytanie: Być albo nie być? (...). Historia twierdzi, że my, Kazachowie-Kirgizi<sup>15</sup> to narody z „czerwonej książki ginących etnosów” i my powinniśmy zostawić swoje miejsce dla innych (Kut brw.: 11); w RK nieunikniona jest wojna o trwanie między charakterami narodowymi, normami moralności, etykami, stereotypami zachowań, językami, światopoglądami itd. różnych etnosów wchodzących w skład ludności RK (Kut brw.: 183).

Władczy duch, władczy program duszy – pradawny duch kirgiski – może rozkwitać tylko w warunkach jego panowania (Kut brw.: 350).

---

<sup>15</sup> Autorowi omawianego dzieła niejednokrotnie zdarza się rozszerzać kategorię „swojego”. Najczęściej czyni to wobec Kazachów, a także narodów tureckich i mongolskich wchodzących w skład zaprezentowanej „grupy północnej”. Należy podkreślić, że nie dotyczy to narodów tureckich Bliskiego Wschodu i Kaukazu, a z obszaru Azji Centralnej – Uzbeków i Ujgurów. Rozumowanie objaśniające tego rodzaju przekonanie przedstawione zostało w przypisie dotyczącym Sartów.

Warto podkreślić, że współczesne przejawy działania owego pradawnego ducha u Kirgizów są obecne tak w analizowanym zbiorze, jak i – w większym stopniu – w materiale zgromadzonym poprzez swobodne wywiady etnograficzne. Taki charakter mają, zdaniem środowiska, wystąpienia Kirgizów przeciwko władzy państwowej, władzy „obcej”. Obcość ta jest w dyskursie często podkreślana i przybiera formę obcości etnicznej i/lub duchowej:

Wydarzenia aksyjskie<sup>16</sup> – to powstanie swobodnego ducha, ducha prawdziwego człowieka przeciwko duchowi niewolnictwa, to odrzucenie przez swobodną duszę niewolniczego ustroju duchowego (Kut brw.: 484).

Jeśli chan jest w duszy niewolnikiem, to w duszy jego narodu zaczyna wzrastać i rozkwitać ten niewolniczy duch (Kut brw.: 160).

W przypadku wydarzeń kwietniowych 2010 roku, w wyniku których obalono drugiego prezydenta kraju Kurmanbeka Bakijewa, ich uczestnicy związani z opisywanym środowiskiem, w tym i sam lider, twierdzili, że duch narodu wyprowadził ich do walki o wolność. Po tych wydarzeniach usłyszałem także, że prezydent Bakijew nie pochodzi z rodziny kirgiskiej, o czym dobitnie świadczy jego patronimia – Sali ma być bowiem imieniem dungańskim<sup>17</sup>.

## **Patriotyczna wizja władzy idealnej**

### *Ku rewitalizacji dziedzictwa kirgiskiego*

Wskazany powyżej kryzys władzy, społeczeństwa, a szerzej – jak sugeruje się w tym dyskursie – kryzys ducha kirgiskiego należy przełamać. Skoro niegdyś Kirgizi byli silnym narodem i dyktowali warunki innym, należy powrócić do dawnych zasad organizacji społecznej.

Jesteśmy zobowiązani znaleźć nową drogę dla samozachowania naszej nacji. Ta nowa droga to zapomniana stara droga, to jest odrodzenie prawdziwego ducha naszej nacji, ducha naszych przodków. Tylko pod tym warunkiem jest możliwe narodowe odrodzenie Kirgizów (Kut brw.: 13-14).

Idea powrotu do dawnego dziedzictwa czasem nie jest związana z pełną odbudową. Pewne jego elementy istnieją bowiem po dziś dzień, nie uległy – mimo wielu prób – likwidacji (por. Dżusupbekov 2009). Mają być one swoistym do-

---

<sup>16</sup> Określenie: „wydarzenia aksyjskie” wywodzi się od nazwy rejonu obwodu dżalalabadzkiego, w którym miały one miejsce w 2002 r. Zginęło w nich 6 osób. Zob. szerzej Załęski 2011: 340-341.

<sup>17</sup> Zob. szerzej: Załęski 2011.

wodem istnienia niezależnego ducha Kirgizów. Przykładem takiej instytucji społecznej zachowanej z dawnych czasów jest w prezentowanym dyskursie system rodowo-plemienny.

System rodowo-plemienny powodował zwycięstwa naszych przodków nad krajami i narodami przewyższającymi nas liczbowo i ekonomicznie setki czy tysiące razy (...). Ten system pozwalał plemionom kirgiskim panować nad wielomilionowymi Chinami, Indiami i innymi otaczającymi [nas – P.Z.] znaczącymi liczebnie narodami (Kut brw.: 89).

A najważniejsze i najcenniejsze w systemie rodowym jest to, że przy jego funkcjonowaniu zachowana zostaje prawdziwa dusza człowieka, że nie daje się ona udomowić. Naród, który zachował system rodowy, nigdy nie przeistoczy się w niewolnika (Kut brw.: 408).

Zwraca się przy tym uwagę, że wskazywane dziś słabe strony systemu rodowo-plemiennego są związane z dyktatem obcych, że funkcjonowanie tego systemu wcale nie musi oznaczać i nie będzie oznaczać powrotu do dawnego, tradycyjnego stylu życia.

Nam wbili w podświadomość, że ustroj rodowo-plemienny jest bardzo zły, zacyfany, że to archaizm, który powoduje trybalizm<sup>18</sup> i niszczy nację (Kut brw.: 82).

Najlepszym systemem, formą organizacyjną społeczeństwa kirgiskiego jest funkcjonujący przez wiele tysięcy lat system rodowo-plemienny. Powrót do starego, pradawnego systemu rodowo-plemiennego nie oznacza siedzenia na koniach i prowadzenia koczowniczego trybu życia. Oczywiście, nie! Wszystko się zmienia, rozwija – nauka, technologia, gospodarka itd. Ale konieczne jest zachowanie duchowości, duszy Kirgiza, jego celu, prawdy, kultów, wartości, charakteru i sumienia (Kut brw.: 85).

Poza ustrojem rodowo-plemiennym – jak się głosi – należy również odbudować dawną organizację narodu w postaci systemu wojskowego i demokracji wojskowej. Odniesienia te, wraz z systemem trybalnym, są zapożyczone z opisów organizacji wczesnych kaganatów tureckich, które autor nazywa na kartach swej książki kirgiskimi (odpowiednio zmieniając cytowane fragmenty prac Gumilowa). Odbudowa tych dawnych struktur przywrócić ma właściwe miejsce walki w życiu człowieka. Walka bowiem jest tym, co daje nie tylko trwanie, ale i rozwój nacji.

Musimy wrócić do naszego świata: naród-wojsko, demokracja wojskowa, Kirgizi – wojskowy sojusz rodowo-plemienny, Kirgizi – jedna wielka rodzina, Kirgizi – jeden organizm, Kirgizi – potomkowie władców świata, Kirgizi – boski naród (Kut brw.: 83);

---

<sup>18</sup> Trybalizm zatem nie jest rozumiany przez autora jako system rodowo-plemienny, ale – zgodnie z dominującym w Kirgistanie dyskursem – jako zjawisko negatywne, swoiste zwyrodnienie tego systemu.

trzeba (...) odrodzić ducha walki z obcymi etnosami, okrążającymi nas z czterech stron i wewnątrz (Kut brw.: 460).

Nasz statek to nasz porządek, nasz kirgiski system rodowy, nasze wybawienie – nacjonalizm kirgiski (...). Nasz żagiel to nasz mózg i powinniśmy prawidłowo rozwinąć żagle. Nasz wiatr to nasz kirgiski nacjonalistyczny duch walki. Bez tego ducha kirgiska dusza zginie. Kirgiska dusza żyje tylko w walce (Kut brw.: 484);

nacja to walka z innymi narodami o przeżycie, to dążenie do władzy nad innymi narodami – inaczej nie jest to nacja (...). Życie nacji to jej walka o swoją nieśmiertelność i moc wśród innych narodów. Życie umiera, gdy kończy się walka (Kut brw.: 99).

### *Idea nacjonalizmu kirgiskiego*

Walka, o której mowa wyżej, ma być działaniem wymierzonym w obcych etnicznie. Stąd łączy się ona z nacjonalizmem. Porażki odniesione w owej walce związane są współcześnie właśnie z brakiem spajającej Kirgizów ideologii – ideologii nacjonalizmu.

Przegrywamy w walce o życie z powodu nieposiadania w obecnym czasie swojego jednego programu, swojej idei narodowej (Kut brw.: 95).

Jest nam potrzebne społeczeństwo, ustrój, w którym pieniądze nie odgrywają głównej roli, a sensem życia każdego Kirgiza – tak, jak było u naszych przodków – staje się uznanie, sława, władza, szacunek, odznaczenia, tytuły, jak w armii, nauce, sztuce, medycynie, a także miłość i poświęcenie, gdzie kryterium będzie korzyść przyniesiona swojej nacji. Konieczne jest, aby każdemu Kirgizowi weszło w krew i podświadomość główne uczucie, że jest on i synem, i bratem, i ojcem wielkiej rodziny – nacji kirgiskiej, że jest on i wiarą, i nadzieją, i miłością swojej ojczystej krwi i ducha. Każde działanie powinien on oceniać z punktu widzenia przydatności i celowości dla swojej głównej rodziny (Kut brw.: 83).

Bez tego uczucia, bez nacjonalizmu Kirgizi nigdy nie będą nacją, jedną rodziną, każdy Kirgiz będzie sam (Kut brw.: 150).

Ideologia nacjonalizmu ma w tym projekcie uchronić naród od ewentualnych negatywnych konsekwencji podziału rodowo-plemiennego. Jednak uchroni go wtedy, gdy będzie jedyną obowiązującą – mamy zatem do czynienia z wezwaniem do monizmu ideologicznego. Nowa ideologia nacjonalizmu zwalczać ma wszelkich konkurentów – także religię muzułmańską, określaną w dyskursie wspólnie z chrześcijaństwem i buddyzmem jako ideologie niewolnicze.

Kirgizi (...) muszą stworzyć swoją wiarę, ideologię, której podstawą będzie wiara naszych przodków – tengryzm, oczyszczona od szkodliwych naleciałości obcych

wierzeń i ideologii: islamu, chrześcijaństwa, socjalizmu, komunizmu, obecnej demokracji (Kut brw.: 146).

Struktura rodowo-plemienna jest nam potrzebna nie po to, by się dzielić, ona jest niezbędna dla naszego zjednoczenia, dla stworzenia z kirgiskiej ludności zorganizowanej siły – narodu-wojska. Naród dzieli nie struktura rodowo-plemienna, a różne ideologie, cele, wartości, prawdy, pojęcia sprawiedliwości. Te kategorie dla wszystkich rodów i plemion narodu kirgiskiego będą jednakowe – odrodzenie kirgiskiego ducha, ducha Manasa w celu ujarznienia otaczającej nas ludzkości (...). W Kirgistanie na razie nie ma kirgiskiego państwa. Państwo będzie kirgiskie tylko wtedy, gdy w nim będzie panować ideologia kirgiska. Państwo jest ideologią (...). Jedyną partią, religią, ideologią będzie miłość do swojej nacji, walka o jej przyszłość, nienawiść do jej wrogów (Kut brw.: 160);

system rodowo-plemienny-nazistowski [tak w oryginale – P.Z]. Przy tym systemie cały naród staje się narodem-wojskiem, i narodem-państwem (...). Tylko system rodowo-plemienny razem z ideą nacjonalistyczną jest zdolny spoić Kirgizów w monolit (Kut brw.: 222-223).

### *Projekt monoetniczności Kirgistanu*

Naturalną konsekwencją nacjonalizmu jest konieczność stworzenia państwa monoetnicznego, a więc zamiana Republiki Kirgiskiej w *Kyrgyz Èl*. W analizowanym dyskursie podkreśla się, że zmiana ta jest konieczna, zważywszy na wskazane różnice duchowości narodów zamieszkujących państwo kirgistańskie:

w państwie *Kyrgyz Èl* wszyscy będą Kirgizami. Kto nie będzie chciał, opuści nasz kraj i pojedzie do siebie, do swojej historycznej ojczyzny, kto nie wyjedzie i nie będzie w stanie stać się Kirgizem, wymrze. W innym przypadku... wymrze cała kirgiska nacja. Trzeciego wariantu nie ma. (...) jeśli nawet 90% populacji w państwie to nacja z mentalnością koczowniczą, dla której typowe są „wysokie cechy moralne”, a tylko 10% to inne narody z psychologią obcą koczowniczej, to idea, filozofia, sumienie, moralność itp. tego państwa odpowiada duchowi tych 10% populacji. W konsekwencji ta mniejszość – 10% populacji – szybko podnosi swój poziom życia, a już ich dzieci będą rządzić, dyktować warunki, panować w tym państwie, szybko powiększając swą liczebność (...) nisze tego nowego społeczeństwa będą wypełnione potomkami tych 10%, a młodzieży tych 90% zostanie – w najlepszym razie – praca w najgorszych, ciężkich warunkach (Kut brw.: 14-15).

Nasi przodkowie pod wyrażeniem *Kyrgyz Èl* rozumieli pojęcie kirgiskiego państwa i kirgiskiego narodu (...). Cudzoziemcy, ludzie z inną narodową psychiką, duszą, żyjący w *Kyrgyz Èl* nigdy nie stali się jego członkami. Oni byli niewolnikami

(...). Ci niewolnicy – zanim stali się członkami Kyrgyz Èl – byli naturalizowani, to jest stawali się Kirgizami w świadomości, języku, kulturze, zachowaniu, moralności itp. Inaczej spowodowałoby oni zburzenie dynamicznego systemu narodowego, a zatem śmierć kirgiskiego etnosu (Kut brw.: 137).

Przekonanie, że mniejszości powinny mieć wyłącznie dwie możliwości – emigrację lub asymilację może wydawać się niekonsekwentne. Akcentowane wcześniej kwestie kodu genetycznego narodu kirgiskiego i jego ducha nie są jednak na tyle istotne, by odmawiać mniejszościom narodowym prawa do asymilacji.

W celu realizacji postulatu monoetniczności pojawia się koncepcja podwójnej moralności. Jest to koncepcja, z której Kyrgyz Kut często się wycofuje, twierdząc, że Kirgizi są zbyt szlachetni duchem, zbyt tolerancyjni, by ją ziszczyć. Określa ją niekiedy mianem szatańskiej, mianem metody AIDS. Jednak stopniowo na kartach pracy widzimy efekt tych zmagania w postaci przekonania o konieczności jej zastosowania.

Moralność nacji winna dzielić się na dwie składające się na nią części – 1. wewnątrz i 2. na zewnątrz swojej nacji. Moralność wewnątrz swojej głównej rodziny – swojego narodu to: wysoka moralność, święte uczucia długu, czci, sumienia, oddania, wielkoduszności, dobra, uczciwości, pomocy i wsparcia, jednym słowem – braterstwo (...). Moralność na zewnątrz swojego środowiska narodowego to: walka z przeciwnikami, innymi narodami-konkurentami – atak, rozdrabnianie, dezinformacja (...). Nacja, tak jak wojsko, zawsze powinna mieć wroga, niebezpieczeństwo, zagrożenie. To jednoczy, zespala, nie daje jej spokoju, możliwości słabości. W środowisku innych narodów powinniśmy propagować idee humanizmu, braterstwa narodów, praw człowieka, uchodźców (przecież powinniśmy walczyć o swoje istnienie, o swoje prawa wewnątrz innych narodów), nie przeciwstawiać się rozprzestrzenianiu w ich środowisku niewolniczych religii buddyzmu, chrześcijaństwa i islamu, deklarować swobodę religijną, wolność myśli, kultów, walczyć przeciw rasizmowi, nacjonalizmowi itd. Tutaj nasze zadanie jest ułatwione przez pracę żydostwa (*iudejstva*), które zdołało wprowadzić „swoją” ideologię do konstytucji wielu państw świata (...). Ale Kirgizom nauczyć się tego nie będzie lekko. Mózgiem pojmą, ale nie będą mogli działać przeciwko swojemu sumieniu i moralności. Co robić? Odpowiedź jest jasna: stworzenie monoetnicznego Kyrgyz Èl, kirgiskiego państwa (Kut brw.: 142-145);

tak, my Kirgizi będziemy żyć w świecie kapitalistycznym, ale wewnątrz swego etnicznego organizmu – kirgiskiego narodu będziemy żyć wedle komunistycznej, kolektywistycznej moralności i duchowości (Kut brw.: 474).

Z tej podwójnej moralności wyłaniać się ma bardziej szczegółowy projekt działań, który to należy zacząć realizować od zaraz. Co interesujące, jego zasadność tłumaczona jest prawidłowościami wojny (swoistą „grą o sumie zerowej”



– przetrwamy „my” lub „oni”) oraz koniecznością rewanżyzmu, działań odwetowych.

Aby w Kirgistanie nie-Kirgizi stali się Kirgizami, na początku trzeba zniszczyć ich system etniczny (...). Nakazać im emigrować do dużych miast, przemieszczając w ten sposób, aby nie zachowały się ich tradycyjne relacje – więzi tworzące ich system etniczny. Jednoczesne wykonanie tego jest nierealne, stąd w miejscach ich zwartego zamieszkiwania trzeba stymulować tworzenie wielu kafejek, sal z filmami porno, piwiarni, barów, dyskotek dla ich młodzieży, zakazać ich rodzicom zabraniać dzieciom chodzenia tam, reklamować napoje spirytusowe, palenie, swobodny styl życia, propagować kult seksu i prezerwatywy, nauczyć ich młodzież żyć dniem – a zatem wwiercić w ich podświadomość hasło „łap chwilę, korzystaj ze smaku życia”. Należy zatem demoralizować ich dojrzewające pokolenie, wmówić mu, że ich narodowe obyczaje – normy, moralność, styl życia ich przodków są dzikie i zacofane (...). Ich narodowe pieśni, melodie należy zastępować współczesnymi melodyjnymi, pięknymi, ale bezmyślnymi, bez narodowego ducha (...). Musimy robić to samo, co obecnie zrobili z narodem kirgiskim ukryci wrogowie (Kut brw.: 184-185).

### *Projekt organizacji władz państwowych*

Przedstawiony poniżej projekt struktury władz państwowych dotyczy – jak się wydaje – już państwa monoetnicznego. Nie ma w nim bowiem miejsca dla nie-Kirgizów. Pewne analogie do systemu obecnie obowiązującego w Kirgistanie widać tylko przy pomocniczych instytucjach samorządu terytorialnego. Wykorzystana została w tym rozwiązaniu wspomniana już struktura rodowo-plemienna, wzbogacona o zasadę terytorialną. Centralną figurą ma być obieralny wódz, którego można pozbawić urzędu, nazywany na kartach dzieła także prezydentem lub chanem.

Uczucie rodowości, plemienności, ziomkostwa, a na wsiach uczucie krewniacze i przynależności do tukumu<sup>19</sup>, jest jeszcze żywe i drogie dla każdego Kirgiza. Innych takich silnych uczuć obecnie nie ma. Dlatego należy wykorzystać ten gotowy mechanizm, schemat: rodzina, tukum, auł, grupa aułów (...) jakiegokolwiek miejscowości, rejon, obwód, państwo (...). Obecnie Kirgizi prowadzą osiadły tryb życia, przy czym wielu żyje na innym terytorium niż podstawowe terytorium danego rodu, plemienia. Stąd dzisiaj, w obecnym czasie, należy wziąć pod uwagę i zasadę terytorialną: w miastach rolę tukumu będzie wypełniać kwartał, rolę wsi – okręg, czyli kilka kwartałów (Kut brw.: 86).

---

<sup>19</sup> *Tukum* – grupa spokrewnionych rodzin.

Wodza tukumu wyłania sam tukum (...). Wodzowie tukumów tworzą Radę Aułu i wyłaniają swojego zarządcę aułu. Nikt z góry czy z boku nie ma prawa wyznaczać kandydatów. To jest wybór w interesie samego aułu. Ci zarządcy aułów tworzą Radę jakiejś określonej miejscowości (Można wziąć auły tworzące w niedalekiej przeszłości kolchoz lub sowchoz, bądź można powiedzieć, że zajmą miejsce dzisiejszych *ajyl ökmötü*<sup>20</sup>) (...). Zarządcy tych określonych miejscowości tworzą Radę Rejonu i wybierają swojego zarządcę rejonu (*akima*) (...). Oni znają go żywego – jego reakcje w kontaktach z innymi, w sporach, w pracy, znają jego myśli, idee, sądy, zdolności, wiedzę, uczucia, ducha, charakter i siłę woli. Zatem ludzie nie wybierają kota w worku jak obecnie – tego, kto dobrze „popracował” w okresie kampanii przedwyborczej, a wybierają osobowość, człowieka, którego bezpośrednio dobrze znają. Zarządcy rejonów tworzą Radę Obwodu i wybierają zarządcę obwodu. Zarządcy obwodów tworzą Najwyższą Radę Starszych Nacji Kirgiskiej, która wybiera i wyznacza wodza-chana. Ta rada także odwołuje chana (Kut brw.: 86-87).

Każdy tukum, auł, miejscowość, rejon, ród, plemię, obwód, nominują prawdziwych wojowników i mądrych ludzi, którzy stworzą szkielet, centralny system nerwowy, arterie, którymi przepłynie krew, informacja, zarządzanie, miłość, nienawiść, wola, i na których rozkwitnie organizm-nacja (Kut brw.: 160).

Ustrój ten przypomina nieco system sowieków (obowiązujący formalnie w ZSRR do 1936 r.), z czego Kirgyz Kut zdaje sobie sprawę. Nie ma w nim jednak instytucji podwójnego podporządkowania – zrezygnowano z odpowiedzialności organów niższych w hierarchii przed wyższymi. Na tym zasadzać ma się prawdziwa władza narodu.

Jedną z głównych idei takiego systemu jest prawdziwy demokratyzm – wybór zarządców na każdym szczeblu, przy czym od dołu do góry. (...) przy takim schemacie wykluczone jest wyłanianie obcych, egoistów. Będą wyłaniani ludzie moralni, mądrzy, z autorytetem, ludzie myślący propaństwowo, gotowi na poświęcenie dla swojego narodu, stawiający interesy narodowe ponad interesy własne, rodzinne, krewniacze, ziomkowskie i regionalne (Kut brw.: 88).

Autora analizowanego dzieła zajmuje także stworzenie rozwiązania, które zabezpieczy system władzy przed – na ogół ukrytymi – działaniami obcych. Jest to bardzo istotne w rozważaniach – znajdujemy w nich bowiem akcentowaną obawę, że władca na poziomie centralnym może nie wypełniać właściwie swej roli, może stać się marionetką w rękach obcych sił.

---

<sup>20</sup> Organ pomocniczy samorządu terytorialnego, funkcjonujący dla jednej bądź kilku wsi; w jęz. kirgiskim: *ajyl ökmötü*.

Trzeba także wypracować system obrony nacji przed nieprawidłowymi decyzjami samego wodza już uległego wobec wrogich sił i zapatrzonego w ich ideologię i wiarę (Kut brw.: 96).

Kiedy prawdziwy zarządca narodu jest widoczny i nie podporządkowuje się [działającym w interesie obcych – P.Z.], to oni likwidują go, dyskredytują, usuwają z pomocą nieszczęśliwych przypadków, nieznanymi chorobami, szantażem, hakami (...). Żaden człowiek, będąc głową państwa kirgiskiego, nie będzie mógł otwarcie stanąć przeciwko wrogom narodu kirgiskiego, dlatego należy wprowadzić nowy, niezwykły system obrony (Kut brw.: 164).

Rozwiązaniem powyższego problemu, niejako nawiązującym do idei kierowniczej (ideologicznej i kontrolnej) roli partii komunistycznej, a ściślej jej gremiów kierowniczych, jest dodatkowa kontrola władzy przez odrębną instytucję. *Novum* tkwi w tym, że ma być ona ukryta, tajna. Instytucja ta nazywana jest różnie (ideowy zarządca, doradca, mędrzec), jednak jej ulokowanie nie pozostawia wątpliwości, że jest to instytucja najważniejsza.

Najwyższa Rada Starszych wybiera ideowego zarządcę kirgiskiej nacji, który zajmuje się sprawami ideologii, polityki i jest mentorem chana. Ten wódz ideowy nie powinien być znany nikomu oprócz chana i Rady (Kut brw.: 87).

Chan – bohater, doradca – mędrzec. Do takiego schematu doszli nasi przodkowie (...). I żeby ustrzec doradcę od zepsucia i psychologicznego wpływu nieprzyjaciół trzeba trzymać go w tajemnicy (Kut brw.: 165-166).

Gdy zostanie wprowadzony taki system, wrogowie kirgiskiej nacji stracą zainteresowanie nim (chanem, prezydentem), gdyż jest on tylko wykonawcą (Kut brw.: 167).

W innym miejscu rozważań autor postuluje stworzenie większej liczby tajnych organów kontroli i walki. Instytucja mędrca, z jednoosobowej i wybieranej przez radę wodzów obwodów (Najwyższa Rada Starszych Nacji Kirgiskiej), staje się niejako instytucją kolegialną, ale z wyodrębnionym kierownictwem:

Konieczne jest nie tylko funkcjonowanie Rady Mędrców, ale i stworzenie innych tajnych instytucji, pracujących w tym kierunku (...) w tej dziedzinie trzeba wykorzystać schematy i metody nacji pretendującej do roli nadnacji [u autora: Żydów – P.Z.] (Kut brw.: 259).

A wszyscy mędrzy – członkowie tajnej Rady powinni żyć wśród prostego ludu, niczym się od niego nie różnić. Głowa Rady, znany tylko członkom Rady i wodzowi, ponosi ze wszystkimi swoimi bliskimi krewnymi główną odpowiedzialność za prowadzoną politykę (Kut brw.: 168).

Inną nietypową kwestią prawną, ważną dla funkcjonowania projektowanego systemu, jest odrodzenie znanej z prawa zwyczajowego Kirgizów instytucji odpowiedzialności zbiorowej.

Jedną z głównych cech tego systemu będzie odpowiedzialność. Nie tylko rodzina odpowiada za przestępstwa swojego członka, ale też jego ród, auł. Każdy Kirgiz staje się odpowiedzialny nie tylko przed sobą, ale przed swoją rodziną, tukumem, rodem, plemieniem, narodem. Za każde przewinienie człowieka wewnątrz jego wsi odpowiada rodzina, a jeśli rodzina nie będzie w stanie, to tukum. Za przestępstwo poza wsią odpowiada jego wieś (...). Kirgizi i Kazachowie nigdy tych, którzy przewinili, nie sadzali za kraty, nie orzekali kar cielesnych. Takie postępowanie było uważane za sprzeczne z godnością ludzką Kirgiza, Kazacha. Najstraszniejszą karą dla Kirgiza, Kazacha było wykluczenie go ze swojego rodu, plemienia (Kut brw.: 89).

Ostatnia ważna kwestia związana jest z koniecznością konstrukcji systemu, w którym dominować będzie uczciwość, a życie elit władzy materialnie nie będzie się różnić od życia zwykłego człowieka. To jednak może nie wystarczyć, aby korupcja zanikła<sup>21</sup>. Zatem sprawowane funkcje nie tylko będą nieodpłatne, ale jako służba nacji będą powodowały konieczność odebrania funkcyjnym ich własności. Kirgyz Kut wiąże to z powrotem zasad rzekomo typowych dla dawnego społeczeństwa kirgiskiego<sup>22</sup>.

Wódz ideowy i członkowie rad wszystkich szczebli powinni żyć tak, jak zwykli Kirgizi, wśród prostego ludu, oddychać tym samym powietrzem, odżywiać się tymi samymi potrawami, mieszkać w typowym budynku, ubierać się w zwykłą odzież – jak prosty Kirgiz (Kut brw.: 87).

Weześniej u Kirgizów rolę tych starszych, zarządców, wodzów, mędrców pełnili manapowie, bijowie, chanowie<sup>23</sup> i kaganowie. Oni nie mogli posiadać własności (...). W tym wymaganii kirgiskiego zwyczaju jest skryta mądrość. W przeciwnym przypadku własne interesy, namiętności do nabywania mogą przyćmić uczucie miłości do swojego rodu, plemienia, narodu (Kut brw.: 87);

zarządcy-wodzowie będą zobowiązani zrzec się zdobytego bogactwa i nie będą mogli zdobywać nowego. W takim wypadku wśród chcących być wybranymi

---

<sup>21</sup> Oprócz biedy i wzrostu przestępczości, zjawisko korupcji traktowane jest jako jeden z ważniejszych problemów społecznych w Kirgistanie.

<sup>22</sup> Należy podkreślić, że nie znajduje to potwierdzenia w pracach etnograficznych dotyczących koczowników kirgiskich. Zob. Valihanov 1985; Abramzon 1990; Kożonaliev 2000.

<sup>23</sup> Godność *manapa* funkcjonowała od początku XIX wieku wśród Kirgizów północnych (siedmiorzeckich) – kierowali oni wspólnotami Kirgizów. *Bijami* określano znawców prawa zwyczajowego i sędziów, a do XVIII wieku mogli oni także zarządzać wspólnotami Kirgizów. Godność chana była u Kirgizów dość rzadkim zjawiskiem – w okresie nowożytnym na ogół wspólnoty koczownicze funkcjonowały samodzielnie, nie były połączone scentralizowaną władzą.

na stanowisko zarządcy będą głównie ludzie rzeczywiście walczący o los swego wybierającego ludu. Nie będzie ani korupcji, ani łapówkarstwa, ani szantażu, ani przekupstwa na wszystkich poziomach społeczeństwa kirgiskiego (Kut brw.: 364).

### *Nawiązania ideowe w projekcie*

Przedstawiona koncepcja w dużym stopniu ma się odnosić do dawnych idei Kirgizów, czy właściwiej – ludów tureckich i prototureckich. Jednak odnaleźć w niej można także swoisty synkretyzm nacjonalizmu i komunizmu, obecny w przestrzeni postradzieckiej w ruchach społecznych (np. w narodowym bolszewizmie w Rosji). Autor cytuje klasyków marksizmu-leninizmu (nie tylko Marksa i Engelsa, ale nawet Stalina), w jego rozumowaniu odnaleźć można Engelsowską teorię rozwoju społecznego. Wyobrażenia przedstawione w tej koncepcji bywają zatem zbieżne z ideologiami XX-wiecznymi, z czego Kyrgyz Kut zdaje sobie sprawę. Ocenia je i wskazuje na ich błędy. Są to, jego zdaniem: zastąpienie walki między nacjami walką klasową w komunizmie, nieumiejętność skierowania walki z innymi nacjami na poziom propagandowy, związany ze wspomnianą dwoistą moralnością w narodowym socjalizmie, i brak systemu rodowo-plemiennego w obu ideach. Tak więc spotykamy tu odwołania bezpośrednie do komunizmu, natomiast odwołania do narodowego socjalizmu przedstawiane są w sposób zawoalowany.

Czytelnik zwrócił uwagę, że pradawna kirgiska ideologia jest bardzo bliska z komunistyczną. Rzeczywiście, tak. Ale błąd w idei komunizmu polegał na tym, że nie miała ona prawdziwie ludzkich, to jest narodowych, korzeni (Kut brw.: 89).

Ideologia komunistyczna jest jedyną odpowiednią w każdym z prawdziwych etnosów (tu należy odnieść się głównie do narodów północnej eurazjatyckiej rasy duchowej) (Kut brw.: 388).

Ustrój rodowy to zacyzn ustroju komunistycznego, ustrój rodowy to rodzina, to system rodzący ducha komunistycznego, prawdziwego swobodnego ducha ludzkiego. Bez odrodzenia ducha rodowego nie zbuduje się komunizmu. To główny błąd Lenina. Bez ustroju rodowego nie zlikwiduje się egoizmu (Kut brw.: 462).

Tych (...), którzy pojmą naszą politykę w celu osiągnięcia celu-marzenia [panowania kirgiskiej nacji nad światem z zastosowaniem opisanej już podwójnej moralności – P.Z.] i będą próbować ocalić ludzkość od udomowienia, będziemy określać jako faszystów, rasistów, nazistów, antykirgizistów. A całej ludzkości wbijemy do głowy, zasiejemy w ich sercach uczucie, że najbardziej straszny na świecie jest faszyzm i nazizm, a najgorszy, antyludzki, antyhumanitarny jest nacjonalista. Ta propaganda będzie dla całej ludzkości swojego rodzaju czapką na głowie, *širi*<sup>24</sup>, wykonaną przez Kirgizów (Kut brw.: 29).

---

<sup>24</sup> Autor nawiązuje do podania zamieszczonego w dziele Czingiza Ajtmatowa pt. *Dzień dłuższy niż stulecie*. Mowa jest w nim o torturze związanej z nakładaniem na głowę *širi* – w jej wyniku człowiek tracił pamięć.

### *Konsekwencje projektu*

Swoistym podsumowaniem rozwiązań przyjętych w projekcie firmowanym przez Kyrgyz Kut może być poniższy fragment, ukazujący postulaty odpowiadające ideologii tradycjonalistycznego nacjonalizmu:

Pierwszą rzeczą dla Kirgizów jest konieczność przekształcenia się w jeden zdrowy organizm, zorganizowaną i wykształconą siłę, podobną do wojska z jednym Prawem. To zawiera w sobie następujące kwestie:

- struktura nacji-wojska (...);
- przekształcenie Republiki Kirgiskiej w monolityczny Kyrgyz Èl (...);
- wojskowa demokracja (system wyborów swoich starszych, zarządców, dowódców oraz solidarna odpowiedzialność);
- ideologia, światopogląd, wychowanie, (...) prawa podobne do Jasy Czyngis-cha-na (...);
- strategia i taktyka życia, walki, prowadzenia wojny o przyszłość we wszystkich dziedzinach życia duchowego i materialnego nacji (Kut brw.: 140-141).

Wdrożenie tego rodzaju postulatów ma mieć dalece idące konsekwencje. Nie chodzi tu tylko o kwestie różnicy w poziomie życia czy o poprawę jakości rządów. Mają bowiem zniknąć wszelkie dotychczasowe mankamenty oraz instytucje przymusu. W istocie nie chodzi tu o reformę, ale o zmiany rewolucyjne. Rewolucja i przebudzenie narodowe spowodować mają nadejście ery szczęścia dla Kirgizów. Co interesujące, odrodzenie to ma stać się także zaczynem odrodzenia całej ludzkości poprzez odrzucenie jej „niewolniczego ducha”.

Po wprowadzeniu w życie tego systemu „ludność-tłum” przekształci się w monolityczną nację, w naród-armię, a każdy Kirgiz – w wojownika. Nie będą potrzebne więzienia, milicja, sądy, prokuratura, adwokatura, nie będzie prostytutek, włóczęgów, sierot, pijaków, narkomanów, zniknie złodziejstwo, grabież i inne wady społeczeństwa. (...) nie będzie trzeba utrzymywać dużej regularnej armii – sam naród będzie armią (Kut brw.: 365).

Ta struktura rodowo-plemienna, prawa, stosunki, tradycje formowały się i wzmacniały przez tysiąclecia. Jeden za wszystkich, wszyscy za jednego – to da ducha współdziałania; uczucie narodu, człowieczeństwa spowoduje odpowiedzialność i troskę o swoich braci z jednej krwi. Ulegnie likwidacji uczucie egoizmu, ciułactwa, obojętności. Nie będzie sierot, opuszczonych, bezdomnych, prostytutek, alkoholików, narkomanów, złodziejstwa, łapownictwa i zdrady, domów dziecka, dziecięcych wsi, przytułków, domów starców, domów opieki nad inwalidami. Żaden Kirgiz nie będzie człowiekiem nienależącym do żadnego rodu, plemienia. A najważniejsze – zostanie zachowana pradawna kirgiska dusza (Kut brw.: 86).

My, Kirgizi, jeszcze nie zapomnieliśmy – w odróżnieniu od większości innych narodów – całego swojego pradawnego świata duchowego, swojego boga, swojej

kultury, swojego charakteru, swojego nastawienia. Tylko trzeba znaleźć, zaplanować swoją trasę, która zaprowadzi nasz naród w przyszłości na szczyty ducha i myśli, i trzeba działać (...). Jeśli nam się uda stanąć na tej jedynej prawdziwej drodze, to dosłownie w niedługim, policzalnym czasie my, Kirgizi, staniemy się duchowym centrum nowego, wolnego człowieczeństwa. Będziemy za sprawą nadziei i wiary zaczynem odrodzenia całej ludzkości (Kut brw.: 84).

## Uwagi zamykające

Zaprezentowane wizje władzy i społeczeństwa obecne w dyskursie jednego z kirgiskich środowisk patriotycznych wydają się głęboko przemyślane. Idee, które za nimi stoją, są powiązane ze specyficznymi przekonaniem historycznymi. Przedstawiony dyskurs nie tyle odzwierciedla jakiś program czy jedną doktrynę polityczną, co związany jest z szeroką koncepcją światopoglądową. Wyrasta on także z odczuć, które pojawiły się w okresie niepodległości państwa kirgistańskiego, rzeczywistości ukształtowanej zgoła inaczej aniżeli w wyobrażeniach środowiska kirgiskich nacjonalistów.

Warto zadać zatem pytanie o powszechność tego typu poglądów w dzisiejszym Kirgistanie. Z mojej – ograniczonej przecież – znajomości dyskursu publicznego oraz publikacji wydawanych w tym kraju wynika, że mają one jednak znaczenie marginalne. Marginalność ta dotyczy przede wszystkim samego projektu ustrojowego i kwestii monoetniczności. Nie oznacza to jednak, że nie są rozpowszechnione szerzej pewne idee obecne także w dyskursie opisywanego środowiska. Często spotyka się odwołania do duchowości, ducha narodu, kojarzonego z postacią Manasa, określanego – nawet w literaturze naukowej – jako „egregor nacji”<sup>25</sup>. Zbieżne z obrazami kreowanymi przez środowisko patriotyczne było też powszechne przekonanie o degradacji społecznej i nieodpowiedniej elicie władzy<sup>26</sup>. Poza obszar marginalnej popularności wykroczyły z pewnością również kwestie dawnej, świetlanej przeszłości, którą należałoby odbudować, w tym odwołań do rzekomych tradycji wolnościowo-demokratycznych kirgiskiej państwowości. Coraz częściej pojawia się też teza o braku sprzeczności między założeniami komunizmu i tradycjami kirgiskimi<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Niekiedy Manasa traktowano nawet jako komponent mentalności i narodowej samoświadomości Kirgizów oraz wzór dla ideologii narodowej (Ajtbaev 2006: 51). Określany bywał też jako „mnemoniczny rozum Kirgizów” (Bakieva 2000: 96).

<sup>26</sup> W dyskursie publicznym, ale i naukowym – wzorem minionej narracji związanej z tzw. odchyleniami w partii komunistycznej – okres prezydentury Akajewa zaczęto nazywać „akajewszczyzną”. Twierdzono, że „lata rządów Askara Akajewa już weszły do historii jako lata upadku gospodarki, kultury, nauki i moralności narodu Kirgistanu” (Čotonov 2007: 121).

<sup>27</sup> Zajnidin K. Kurmanov (2007: 36) – nie bez racji – uznał, że obraz Związku Radzieckiego jako złotego wieku, kiedy ludzie żyli dobrze i szczęśliwie, jest podstawowym mitem związanym z pamięcią historyczną Kirgistańczyków.

Można także stwierdzić, że w całym Kirgistanie bywały okresy, gdy postawy nacjonalistyczne wyraźnie wzrastały (np. okres prezydentury Bakijewa). Szerza fala postaw nacjonalistycznych ogarnęła Kirgizów w 2010 roku – po wydarzeniach kwietniowych i konflikcie etnicznym z Uzbekami (tzw. wydarzenia oszyńskie). Wydaje się, że fala ta opadła – już w 2014 roku zauważyłem, że język kirgiski ponownie zaczął być coraz mniej słyszalny w centrum Biszkeku. Do tego dodać należy, że często wskazywano (zarówno w dyskursie potocznym, jak i medialnym oraz politycznym) na konieczność reintegracji z Rosją.

**Słowa kluczowe:** patriotyzm, nacjonalizm, Kirgistan, idee, władza, dyskurs

## LITERATURA

- Abramzon S.M.  
1990 *Kirgizy i ich ètnogenetièeskie i istoriko-kul'turnye svâzi*, Frunze: Kirgyzstan.
- Ajtbaev A.A.  
2006 *Mentalitet kyrgyzskogo naroda: teoriâ i praktika*, Biškeek: Diplomaticeskââ Akademiâ MID KR, KGU im. A. Arabaeva.
- Bakieva G.A.  
2000 *Sociâl'naâ pamât' i sovremennost'*, Biškeek: Ilim.
- Čotonov U.  
2007 *Kyrgyzstan po puti suvereniteta (istoriko-politologièeskij analiz)*, Biškeek: Altyn Tamga.
- Džusupbekov A.K.  
2009 *Ètničeskaâ identičnost' nomadov*, Biškeek: Ilim.
- Èlebaeva A.B. i in.  
2009 *Graždanovedenie. Učebno-metodièeskoe posobie dlâ prepodavatelej vuzov Kyrgyzskoj Respubliki*, bmw.: AKDN, CSI AUCA.
- Kožonaliiev S.K.  
2000 *Obyčnoe pravo kyrgyzov*, Biškeek: Fond „Soros-Kyrgyzstan”.
- Kuehnast K., Dudwick N.  
2004 *Better a Hundred Friends than a Hundred Rubles? Social Networks in Transition – The Kyrgyz Republic*, Washington: The World Bank.
- Kurmanov Z.K.  
2007 *Ob istoričeskoi samoidentifikacii kyrgyzstancev*, w: *Istoriâ i identičnost': Kyrgyzskaâ Respublika / Geschichte und Identität: Kirgisische Republik*, Biškeek: Fond im. Fr. Èberta, s. 14-42.
- Kut Kyrgyz  
brw. *Kyrgyztiiz žasa*, bmw.: bw.
- Valihanov Č.Č.  
1985 *Sobranie sočinenij v pâti tomach*, t. 2, Alma-Ata: Glavnaâ redakciâ Kazahskoj sovetskoj ènciklopedii.
- Wierzbicki A.



- 2008        *Etnopolityka w Azji Centralnej. Między wspólnotą etniczną a obywatelską*,  
Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Załęski P.  
2011        *Kultura polityczna więzi w Azji Centralnej (przypadek Kirgistanu na tle państw regionu)*,  
Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych  
Uniwersytetu Warszawskiego, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.

Piotr Załęski

## POLITICAL POWER IN THE DISCOURSE OF KYRGYZ NATIONALISTS

(Summary)

In the article, I discuss the issue of political power in Kyrgyzstan as represented by the discourse of one of the Kyrgyz nationalist groups. My analysis draws on a collection of essays published under the title *Kyrgyztüz žasa* (Kyrgyz Order), which is quite a popular book among the members of this group. I focus on emerging images of power. A number of citations from this volume facilitates the understanding of Kyrgyz contemporary nationalism. Its core elements include, among others, deliberations on power relationship, evaluation of the contemporary elite and its activities, as well as the proposal of the new constitutional model, all of which are designed in accordance with the principles of Kyrgyz traditionalist nationalism.

In my analysis I show attitudes of this group towards changes associated with the functioning of the post-Soviet state. According to the nationalists, the transformation has brought about social degradation in its material and spiritual meaning, and alienation of the ruling elite. In this article I also identify the political ideas of the Kyrgyz nationalists, who developed the project of ideal power, representing the Kyrgyz nation. The proposal draws on an ancient heritage of Turks, who are identified as Kyrgyz ancestors. Such a discourse also includes philosophical and historiosophical concepts of the spirit of the nation. A new constitutional order proposed by the nationalists corresponds, in their view, to the spirituality of the Kyrgyz people; the current governmental system and socio-economic relations are deemed by them as not reconcilable with the proposed project.

**Key words:** patriotism, nationalism, Kyrgyzstan, ideas, power, discourse

Piotr Załęski  
Institute of Political Science  
University of Warsaw  
67 Nowy Świat Street  
00-927 Warszawa, Poland  
pzaleski@tlen.pl



MATEUSZ LASZCZKOWSKI  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

## BUDOWANIE PAŃSTWA – STOLICA KAZACHSTANU I PAŃSTWO JAKO KONSTRUKT MATERIALNY

### Wprowadzenie

W 1997 roku stolica postsowieckiego Kazachstanu została przeniesiona z Ałmaty do Astany (wówczas jeszcze Akmoły)<sup>1</sup>. Począwszy od roku 2002, Astana stała się miejscem bezprecedensowego boomu budowlanego. Wzniesiono spektakularną, eklektyczną i ostentacyjnie supernowoczesną dzielnicę biurowców, centrów handlowych, kompleksów mieszkalnych i pomników, zaprojektowaną jako przyszłe centrum stolicy. Centralnym motywem w ideologii reżimu stała się budowa nowej dzielnicy, przedstawiana w oficjalnym dyskursie tak, jak gdyby całą Astanę wznoszono od zera.

W niniejszym artykule<sup>2</sup> zajmuję się boorem budowlanym w Astanie, analizując metaforę „konstruowania państwa przez budownictwo”, która funkcjonuje w dyskursie politycznym w Kazachstanie w świetle bieżącej antropologicznej

---

<sup>1</sup> Miasto zostało założone w 1830 r. jako Akmolinsk. W latach 1961-1992 znane było jako Celinograd. Po rozpadzie ZSRR przemianowano je na Akmołę (1992), a w 1998 r. wprowadzono obecną nazwę Astana – po kazasku „stolica”.

<sup>2</sup> Artykuł powstał w oparciu o badania przeprowadzone w ramach projektu doktoranckiego zrealizowanego w latach 2007-2012 w Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), Niemcy, i możliwe dzięki finansowaniu z programu SocAnth – Marie Curie Early Stage Training network – MEST-CT-2005-020702. Badania miały charakter stacjonarny i trwały 13 miesięcy: od czerwca 2008 do sierpnia 2009 r. Metodologia badań opierała się przede wszystkim na zastosowaniu „obserwacji uczestniczącej”: starając się dzielić z mieszkańcami Astany codzienne doświadczenie zmieniającej się przestrzeni miejskiej, czerpałem wiedzę z niezliczonych, nieformalnych i przeważnie nienagrywanych rozmów z poznanymi osobami. Kilkadziesiąt nagranych, choć przeważnie także nieformalnych wywiadów, które przeprowadziłem, pomogło mi w ukontekstowaniu i usystematyzowaniu wygenerowanych w ten sposób danych. Sieci rozmówców, z którymi pracowałem, miały różnorodny charakter: obejmowały osoby w różnym wieku, z różnym wykształceniem, różnych narodowości (Kazachów, jak również Rosjan i innych Słowian); zarówno długoletnich mieszkańców byłego Celinogrodu, jak i niedawnych przybyszów – czy to z Ałmaty lub innego dużego miasta, czy z głębszej prowincji. W okresie moich badań *lingua franca* w Astanie, często również pomiędzy Kazachami, pozostawał rosyjski i w tym też języku prowadziłem swoje badania.

literatury poświęconej problematyce państwa. Moim celem nie jest interpretacja symbolicznych znaczeń budowli wznoszonych w stolicy, a raczej zastanowienie nad tym, jakie wnioski można wysnuć z doświadczenia Astany dla antropologicznego rozumienia „państwa”<sup>3</sup>. Nawiązując między innymi do niedawnych prac w antropologii i geografii społecznej, które zwracają uwagę na emocjonalne oddziaływanie przestrzeni wybudowanej i materialnych przedmiotów na ludzi, w tym na postawy i wyobrażenia polityczne (m.in. Gell 1999; Navaro-Yashin 2012; Thrift 2008), rozpatruję szereg pytań dotyczących relacji pomiędzy państwem a materialnością. W jaki sposób państwo jest konstruowane i doświadczane poprzez budowle i proces budowy? Jak lokalna historia materialnych infrastruktur wpływa na współczesne oczekiwania wobec państwa? Jak mieszkańcy Astany odnoszą się do oficjalnych przedstawień i znaczeń budowy? Jaka jest rola obywateli w konstruowaniu i podtrzymywaniu państwa? Jak kształtuje się ich podmiotowość w odniesieniu do państwa i do procesu budowy? Jakie formy zaangażowania umożliwia materialność budowy państwa? Jak zmienia się doświadczenie państwa, kiedy budowa przeciąga się lub zdaje się być tylko potiomkinowską fasadą? I najogólniej, jak to się dzieje, że materialność budowy i budowli dostarcza tak mocnego idiomu do artykułowania państwa, zarówno w sposób afirmatywny, jak i krytyczny?

Te pytania wiodą ku postrzeganiu państwa jako powtarzalnie dekonstruowanego i rekonstruowanego, wyobrażonego i zarazem materialnego asamblażu. Krytyczne podejście do władzy i państwa wymaga badania, w jaki sposób wyobrażona rzeczywistość państwa uwodzi obywateli za pomocą, przynajmniej po części, wizji porządku i postępu. Dla uniknięcia wrażenia, jakobym zamierzał mówić o państwie jego własnym językiem, trzeba jednak podkreślić, że istnienie „państwa” zależy od woli obywateli, by udzielać mu swej wyobraźni i uczestnictwa. Państwo potrzebuje nieustannego odtwarzania i stanowi co najwyżej „subiektywnie obiektywną” rzeczywistość (Žižek 1997, cyt. za Aretxaga 2003: 403). Podczas moich badań w Astanie w latach 2008-2009 „państwo” jawiło się nie tyle jako spójny aparat regulacji czy *locus* władzy, co jako performatywny proces porządkowania i ujmowania w ramy społecznego doświadczenia, wymagający aktywnego i emocjonalnego, osobistego zaangażowania ze strony obywateli. Metafora budowy oferowała jednostkom możliwość doświadczania państwa jako procesu, który nadawał sens ich osobistej sprawczości. „Państwo” staje się przedmiotem nadziei czy woli udziału, lecz również uczuć straty i tęsknoty lub obawy przed rozczarowaniem i porzuceniem. Materialność budowli – proces ich budowania, ich namacalność, wywierająca wrażenie forma – czynią z nich narzucającą się manifestację państwa we wszystkich tych jego emocjonalnych wymiarach. Moim celem jest wykazanie, że eksplorowanie relacji państwa i materialności może pomóc uchwycić sposoby,

---

<sup>3</sup> Czytelnikom zainteresowanym symboliczną interpretacją astańskich budowli warto polecić lekturę prac Kulšat Medeuowej, filozofki i krytyczki architektury (np. Medeuova 2007).

w jakich państwo może jednocześnie jawić się potężnym i niestabilnym, budzić zachwyty i powątpiewanie, być zarazem przedmiotem czci i goryczy, pożądania i rozczarowania (por. Aretxaga 2003).

Taki wieloznaczny obraz państwa może być prawdziwy wszędzie, ale doświadczenie Azji Środkowej – gdzie sowieckie państwo było wszechobecne w materialnej infrastrukturze, potem rozpadło się wraz z nią, a ostatnio stało się przedmiotem gorliwej odbudowy, czasem przyjmującej niezwykle spektakularne, lecz zarazem zaskakująco niestabilne formy architektoniczne – oferuje szczególnie dogodny pryzmat do przyglądania się wieloznacznościom materialnych wymiarów państwa. Budowanie i przebudowywanie miast niejednokrotnie służyło konstruowaniu państw i narodów w tym regionie (Šír 2008; Trevisani 2014) i poza nim (Agnew 1998; Bozdoğan 2001; Holston 1989; Vale 2008; Wanner 1998). Jednak Astana, dzięki przepływowi międzynarodowego kapitału naftowego, stała się areną budowy na niespotykaną skalę (zob. Bissenova 2014; Buchli 2007). Zawładnęła ona wyobraźnię wielu obywateli Kazachstanu, w tym kilkuset tysięcy tych, którzy w ciągu ostatnich kilkunastu lat migrowali do nowej stolicy w poszukiwaniu dostatniejszej przyszłości i „nowoczesnego” modelu życia (Laszczkowski 2011).

### **Państwo jako wyobrażenie i konstrukt materialny**

Prezydent Kazachstanu, Nursułtan Nazarbajew, w swych pismach i przemówieniach często zrównuje powstanie nowej dzielnicy w Astanie z budową państwa (np. Nazarbaev 2005). Podobne tezy są rozpowszechnione w mediach, publicznych wypowiedziach urzędników i autorytetów intelektualnych, a także w licznych publikacjach akademickich i popularnych. „Rozkwit Astany rozkwitem Kazachstanu” czy „Astana osiągnięciem narodu” to dwa spośród najbardziej rozpowszechnionych haseł spotykanych niemal wszędzie, począwszy od państwowych strategii po szkolne wypracowania. Hasłom takim zazwyczaj towarzyszą obrazy nowego pejzażu Astany i trwających prac budowlanych. Plakaty tego rodzaju spotyka się w całym kraju. Nazarbajew w następujący sposób wyklada przyczyny swojej decyzji o stworzeniu nowej stolicy:

Kraj potrzebował patriotycznego przełomu, czynu (...) na miarę nowych realiów: umocnienia niepodległości, budowy państwowości, pogłębienia transformacji społeczno-ekonomicznej i politycznej. Byliśmy przekonani, że przeniesienie stolicy do Akmoły (...) ułatwi zrealizowanie tych celów (Nazarbaev 2006: 350).

Uważam, że byłoby błędem lekceważyć metaforę budowania państwa poprzez budownictwo jako „błahą ideologię” służącą jedynie maskowaniu „prawdziwych” relacji polityczno-ekonomicznych. Metafora ta przynosi realne efek-

ty: kształtuje postawy obywateli wobec „państwa”, nadając mu walor realności. Twierdzę, że ten konkretny obraz ideologiczny działa, po pierwsze, dzięki złożonym związkom pomiędzy państwem, przestrzenią i materialnością, a po drugie, ponieważ odpowiada on pewnej szczególnej „strukturze odczuwania” (Williams 1977): tęsknocie za państwem jako całością społecznych i materialnych powiązań, będącej produktem doświadczenia postsowieckiego.

Warto rozważyć związki państwa z przestrzenią i materialnością na płaszczyźnie teoretycznej. Timothy Mitchell (1999), analizując historycznie skonstruowane jako abstrakcyjne byty terminy „społeczeństwo” i „państwo”, zwraca uwagę, jak nowoczesne praktyki w dziedzinach tak różnych, jak wojskowość, budownictwo, urbanistyka, opieka zdrowotna, edukacja, rolnictwo i przemysł, umożliwiły wyobrażenie państwa czyniącego społeczeństwo uporządkowanym i funkcjonalnym. Na określenie tych procesów Mitchell wprowadza pojęcie „efektu państwa” (*state effect*). Uczeni, którzy poszli jego śladem, podkreślają przestrzenność jako definiujący wymiar państwa (Ferguson, Gupta 2002). Podobnie Henri Lefebvre (2003: 84) nazywa państwo „przestrzenią społeczną” produkowaną drogą przekształcenia „naturalnej”, fizycznej przestrzeni. Lefebvre (2003: 94) wymienia trzy zasadnicze cechy przestrzeni państwowej: jest ona „homogeniczna”, w tym sensie, że wszystkie miejsca na terytorium państwa należą doń (przynajmniej teoretycznie) w równym stopniu; „podzielona”, to znaczy podporządkowana różnym rodzajom zorganizowanego użytkowania, i „hierarchiczna” – podzielona na centra i peryferie, lepsze i gorsze obszary. Specyfika przestrzeni państwowej, wynikająca ze skoncentrowania pewnych form materialnych w stolicy, ma kluczowe znaczenie dla „efektu państwa” osiąganego przez prace budowlane prowadzone w Astanie. Produkcja przestrzeni państwowej wymaga budowy rozmaitych materialnych infrastruktur. Chociaż słusznie możemy mówić o państwie jako społecznie „konstruowanym”, ów proces polega w znacznym stopniu na faktycznym, materialnym wytwarzaniu (Navaro-Yashin 2002: 5-6). Na przykład budowa drogi jest jedną z takich materialnych operacji wytwarzania „efektów państwa” (Harvey 2005). Twierdzę, że budowa stolicy jest kolejnym, zasadniczym przykładem takiego działania, obciążonym wyjątkowym bagażem symbolicznym. Możemy tu mówić o performatywności państwa, zapożyczając pojęcie performatywności od Judith Butler (1990). Oznacza ono stawanie się podmiotu poprzez działanie; procesy i działania, które konstytuują swój podmiot. W ujęciu tym podmioty nie istnieją, o ile nie odtwarzają się i nie są tworzone działając. W tym sensie państwo „wydarza się” poprzez budowę – oto ważny sposób, w jaki państwo uzyskuje materialność i konkretność.

Obok rozważań dotyczących „efektów państwa” i stosunkowo nielicznych badań nad materialnością państwa (np. Bennett, Joyce, eds., 2010; Reeves 2014), antropolodzy podkreślają wyobrażony, fikcyjny czy fantazmatyczny wymiar społecznej realności państwa (Aretxaga 2000, 2003; Navaro-Yashin 2002, 2012; Taussig 1992, 1997). Jak dowodzi Begoña Aretxaga, „państwo, czymkolwiek jest,

materializuje się nie tylko poprzez reguły i biurokratyczne rutyny (Foucault), lecz także poprzez świat fantazji, głęboko narracyjny i przesycony emocjami, lękiem i pożądaniem, które czynią je wiarygodną rzeczywistością” (Aretxaga 2000: 52). Sądzę, że warto połączyć nacisk na konstruowanie państwa w dyskursie i wyobraźni – ze szczególnym uwzględnieniem wieloznacznego emocjonalnego zaangażowania, którego przedmiotem staje się państwo – z badaniem roli materialnych infrastruktur w przydawaniu państwu namacalnej rzeczywistości. Materialna budowa infrastruktury państwowych umożliwia i ukierunkowuje konstruowanie państwa w wyobraźni. „Państwo”, jako wyobrażona, znacząca całość, obejmująca i utrzymująca w spójności relacje społeczne, jest strukturalnym efektem praktyk rządzenia, jak dowodzi Mitchell (1999; zob. też Gupta 1995), ale zarazem jest ono subiektywną fantazją na temat obiektywnego porządku, powoływana do istnienia przez wyobraźnię i aktywne, emocjonalne zaangażowanie jednostek. Co ważne, owo wyobrażenie podparte jest materialnymi infrastrukturami i sieciami łączącymi jednostki, zbiorowości i przedmioty. Tak rozumiane państwo może być nie tylko strukturą, której obywatele są podporządkowani i posłuszni, lecz także przedmiotem pożądania, a kiedy wydaje się zniknąć – również tęsknoty.

## Postsowiecki rozpad państwa

W czasach sowieckich państwo było materialnie obecne w miejskiej infrastrukturze (Alexander 2004; Buchli 2000; Humphrey 2005). Relacje społeczne były zapośredniczone przez różne elementy materialne – miejsca pracy, mieszkania, przychodnie, akademiki, rury, kable i inne. Wszystkie one należały do państwa i reprezentowały je. Stosunek jednostki do danego fragmentu infrastruktury zakładał relację obywatela wobec państwa i od tej relacji zależał. To samo dotyczyło bezpośredniego otoczenia społecznego: kolektywu w miejscu pracy, grona mieszkańców bloku, komórki Partii czy Komsomołu. Rozwój sieci infrastrukturalnych, takich jak sieć ciepłownicza (Collier 2004), był tym, co niemal dosłownie spletało odrębne miejsca w szeroką terytorialną i społeczną całość – „państwo”. Infrastruktura łączyła ciała ludzi z państwem na czas nie zauważalny, lecz fundamentalne sposoby: zamieszkiwali oni mieszkania wybudowane przez państwo i doń należące; otrzymywali ciepło, światło, gaz do gotowania i wodę z państwowych sieci (Alexander 2007). Jak ujmuje to Stephen Kotkin, w ZSRR „nie uznawano rozróżnienia pomiędzy sferami «państwa» i «społeczeństwa», (...) wszystko formalnie było częścią państwa” (Kotkin 1995: 23).

Jednak doświadczenie postsowieckie wskazuje, że czasami praktyczne znaczenie państwa staje się najbardziej zrozumiałe wtedy, gdy jego żywotne cechy, długo uważane za oczywiste, nieoczekiwanie znikają. Kiedy połączenia pomiędzy różnymi fragmentami infrastruktury zostały nagle zerwane, byli obywatele sowieccy odczuli to jako atrofię samego „państwa” (Alexander 2004; Humphrey

2002). Większość mieszkańców miast, dawniej zatrudnionych w państwowych przedsiębiorstwach, nagle zostało bez pracy, co podważyło ich poczucie tożsamości w społecznym i materialnym kontekście. Gdy opustoszały sklepy, a pieniądze niejednokrotnie zastępowano wydawanymi przez zakłady pracy kuponami, w praktyce niewymienialnymi na żadne dobra, zanikło poczucie względnych wartości rzeczy. Systemy, które uprzednio jawiły się jako niepodzielne całości produkowane, posiadane i zarządzane przez „państwo”, takie jak sieci elektryczne i wodociągowe, zostały podzielone i sprywatyzowane. Obywatele, zmuszeni nauczyć się myśleć o sobie jako o „konsumentach”, musieli nawiązać indywidualne relacje oddzielnie z każdym z nowych właścicieli infrastruktury (Alexander 2007). Jak zauważa James Ferguson (1999: 238), zostać odłączonym to zupełnie inne, i być może znacznie trudniejsze doświadczenie, niż nie znać w ogóle stanu połączenia. Dla dawnych obywateli sowieckich raptowne rozmontowanie infrastruktury i przetasowanie relacji pomiędzy ludźmi i rzeczami, do jakiego doszło wraz z rozpadem ZSRR, stało się traumatycznym doświadczeniem.

W Celinogradzie, jak od czasów Chruszczowa nazywała się dzisiejsza Astana, kilka dużych zakładów przemysłowych, takich jak produkujący maszyny rolnicze Celinselmasz czy fabryka tekstyliów, zostało albo podzielonych na liczne małe firmy, pomiędzy którymi relacje pozostawały niejasne, albo zupełnie zlikwidowanych. W wielu przypadkach finanse tych przedsiębiorstw zostały przywłaszczone przez osoby, których nie można było pociągnąć do odpowiedzialności, zaś materialne infrastruktury zostały dosłownie rozebrane na części, doprowadzając do zarówno prawnego, jak i fizycznego zniknięcia zakładów. Konsekwencje tych przemian dotknęły większości mieszkańców miasta, nie tylko z powodu utraty pracy, lecz także dlatego, że całe osiedla stanowiły uprzednio własność owych zakładów i były przez nie zarządzane. Szczególnie widocznym przejawem kryzysu stało się nagle wstrzymanie budowy nowych budynków mieszkalnych. Przez wiele długich miesięcy całe osiedla niedokończonych bloków, zionące nagością swych betonowych szkieletów, stanowiły wymowny znak nagłej niedołężności państwa. Dawni obywatele sowieccy do dziś niejednokrotnie z bólem wspominają początek lat 90., zarówno w Celinogradzie, jak i w innych miejscach w byłym Związku Radzieckim. Sytuacja w licznych mniejszych miastach, niejednokrotnie całkowicie zależnych od pojedynczego zakładu, była jeszcze bardziej dramatyczna.

Dla dawnych mieszkańców sowieckich miast wspomnienia okresu przemian po pieriestrojce często zlewają się w jedną, pożałowania godną przemianę: szybki rozkład „państwa”. Jak zwykł narzekać jeden z moich sąsiadów w Astanie – odpalający jednego papierosa od drugiego, emerytowany operator sprzętu budowlanego – postsowiecki Kazachstan zamienił się w kompletny „bajzel” (*bardak*) i „kpinę, a nie państwo”. Inni moi rozmówcy podsumowywali ów okres, mówiąc o sytuacji znalezienia się w „najprawdziwszym domu wariatów” (*durdom, samoj nastoâšij*). Tym, co utracono, było poczucie połączenia z ową niewyobrażalnie rozległą siecią uprzednio wiążącą rzeczy, miejsca i ludzi, która



stanowiła sowieckie „państwo”. Myśl tę najzwężlej i najjaśniej wyraziła inna moja sąsiadka, w następujących słowach podsumowując swą długą opowieść o rozpadzie własności, praw i relacji pomiędzy ludźmi i rzeczami po pieriestrojce: „Dawniej były fabryki, jak Celinselmasz (...) Pracowało w nich wielu ludzi. Potem fabryki zatrzymano, rozwiązano, rozebrano na części, a ludzie okazali się nieprzydatni (...) Nagle nie ma państwa! Państwo było kiedyś”. Warto podkreślić, że ów postrzegany rozpad państwa i związanego z nim porządku społecznego był doświadczany poprzez rozpad materialnych infrastruktur. Fabryki, rurociągi czy sieci energetyczne, które dawniej łączyły się wraz z jednostkami ludzkimi i kolektywami w „państwo”, utraciły ową łączność i znaczenie. Wraz z nimi rozpadowi uległo w znacznym stopniu poczucie sensu indywidualnej podmiotowości („ludzie okazali się nieprzydatni”).

Pojęcie podmiotowości możemy prowizorycznie zdefiniować jako „zdolność do myślenia i działania w oparciu o spójne poczucie jaźni” (Hoffmann 2003: 45). Michel Foucault (1983) i Judith Butler (1997) wykazali, że podmiotowość jest produkowana przez relacje polityczne, w tym przez państwo. Liczne opracowania historyczne i etnograficzne dotyczące życia codziennego w Związku Radzieckim (np. Hoffmann 2003; Kotkin 1995; Yurchak 2006) opisują, jak obywatele nawigowali w sowieckim porządku relacji społecznych i materialnych. Odwołując się ponownie do wprowadzonego przez Butler (1990) pojęcia performatywności, tym razem – zgodnie z jej pierwotną intencją – w odniesieniu do podmiotowości jednostek, można powiedzieć, że poprzez codzienne funkcjonowanie w owym środowisku społecznym i materialnym obywatele wypracowywali swoją podmiotowość, tożsamość i znaczenia wszystkich rzeczy. Wraz z rozpadem kontekstu, jakim było sowieckie państwo jako materialna i społeczna całość, zanikło poczucie spójnego porządku, które umożliwiała tę codzienną performatywną praktykę (zob. Nazpary 2002). Istotnym pytaniem jest, jaki wpływ na podmiotowość obywateli postsowieckiego Kazachstanu mogła mieć, na tym tle, budowa Astany.

## **Budowa, państwo i podmiotowość obywateli**

Oficjalny dyskurs we współczesnym Kazachstanie przedstawia budowę Astany jako masowy, postępowy, zorganizowany wysiłek podejmowany pod przywództwem prezydenta w celu odzyskania społecznej spójności i ożywienia gospodarki. Nowe obiekty mają reprezentować narodową przyszłość, a sam proces ich wznoszenia uobecnia państwo w działaniu. W ten sposób możliwe jest odbudowanie w oczach obywateli realności i trwałości państwa, rozumianego *implicit* jako ogólna zasada porządkująca społeczeństwa. Narracja odbudowy opiera się na pamiętanym doświadczeniu upadku i destrukcji w latach 90. Jak wskazuje Mitchell (1991: 82), nieład jest wstępnym warunkiem konceptualnej możliwości porządkowania, a więc owa retrospektywna projekcja chaosu jest konieczna dla

narracji zwróconej ku przyszłości. Należy dostrzec strukturalną rolę tej retrospekcji w podtrzymywaniu nowej narracji budowy.

Co ważne, podlegające odbudowie państwo nie jest bytem zewnętrznym wobec obywateli, lecz raczej zawiera ich w sobie, jednocześnie sięgając w głąb ich jaźni. Jak zauważa Catherine Alexander (2004: 254), przedstawienia państwa są często związane z koncepcjami osobowości. Zatem budowa, która odtwarza państwo, ma zarazem kształtować szczególny rodzaj podmiotów – obywateli. Prezydent Nazarbaev w następujący sposób podsumowuje rezultaty „przełomu”, jakim stało się przeniesienie stolicy:

Przeniesienie stolicy stało się prawdziwym punktem zwrotnym. (...) Obecnie Astana staje się symbolem powstania państwa. (...) Idee patriotyzmu i cnót obywatelskich (*graždanstvennosti*) nabierają treści właśnie dzięki przykładowi, jaki daje budowa tego miasta. Tysiące młodych dziewcząt i chłopców udają się do nowej stolicy w poszukiwaniu swojej szansy. (...) U obywateli rozwinęła się wiara w siebie i swoją siłę, jak również świadomość, że przyszłość (...) można i trzeba budować własnymi rękoma (Nazarbaev 2006: 357).

Nazarbaev kładzie nacisk na kształtowanie się podmiotowości obywatelskiej poprzez wysiłek budowlany. Kluczowym terminem jest tutaj *graždanstvennost'*, którą przetłumaczyłem jako „cnoty obywatelskie”. W rzeczywistości jest to trudne do przełożenia słowo, odrębne znaczeniowo od określenia *graždanstvo*, oznaczającego „obywatelstwo” w sensie askryptywnej kategorii, przynależności do tego lub innego państwa. *Graždanstvennost'* oznacza postulowany model indywidualnej podmiotowości w odniesieniu do państwa; specyficzną jakość jaźni wywodzącą się z faktu bycia obywatelem. Implikuje ona emocjonalne i moralne zaangażowanie. W kontekście ideologii budowy w Astanie pojęcie to zdaje się czerpać z etosu sowieckiego, zgodnie z którym praca, a zwłaszcza praca przy wielkich projektach, takich jak wznoszenie nowych miast (Kotkin 1995), konstytuowała tożsamość obywatela. Zarazem, współczesne pojęcie *graždanstvennost'* obejmuje ideę odpowiedzialności pojedynczego obywatela za los swój i innych, jak na to wskazuje wezwanie, by budować przyszłość „własnymi rękoma”. Retoryka reżimu Nazarbaewa podkreśla wartości takie, jak przedsiębiorczość i konkurencyjność (Adams, Rustemova 2009), a Astana ma być zdecydowanie kapitalistyczną stolicą, korzystnie wpływającą na udział Kazachstanu w globalnych rynkach. Poniższe przykłady pokazują, jaki odzew te dwa aspekty *graždanstvennosti* znajdują wśród obywateli Kazachstanu.

Roza, około pięćdziesięcioletnia kobieta narodowości kazachskiej<sup>4</sup>, lubiła mówić, że „uczestniczy w budowie Astany”. Nostalgicznie odnosząc się do utra-

---

<sup>4</sup> Kazachstan jest zamieszkały przez przedstawicieli ponad stu oficjalnie uznanych narodowości i grup etnicznych. Kazachowie stanowią większość, choć pod koniec okresu sowieckiego jeszcze tak nie było. Największą mniejszością pozostają Rosjanie (zob. Dave 2007; Kolstø 1998). Imiona wszystkich informatorów wymienionych w niniejszym artykule zostały zmienione.

conego ducha kolektywnej pracy na sowieckich placach budowy, Roza opowiadała swoją historię w sposób, który pomaga zrozumieć, że oprócz istotnych indywidualnych szans awansu materialnego, dla wielu mieszkańców Kazachstanu tym, co utracono wraz z rozpadem ZSRR – a następnie odzyskano wraz z budową Astany – było poczucie państwa jako znaczącego porządku, na tyle spójnego, by podejmować wielkie wyzwania w imię kolektywnej przyszłości. Będąc z zawodu budowląncem, Roza spędziła większość życia w małych i średnich przemysłowych miastach w różnych częściach Kazachstanu. Jak inni, wspomina lata 90. jako okres rozpadu. Starając się związać koniec z końcem, podróżowała z miasta do miasta imając się różnych zajęć, próbując między innymi drobnego handlu. Wreszcie w 2006 roku trafiła do Astany, w szczytowym okresie budowy. Oto, jak Roza opisała ówczesne powody swojego działania:

Przyjechałam tu, żeby znaleźć pracę. (...) W małych miastach o pracę jest ciężko. No i... chciałam też wziąć udział w budowie nowej stolicy (...) znaleźć się w samym sercu budowy, tak, żebym później, na starość, mogła powiedzieć: Widzicie, swego czasu ja... zbudowałam to miasto własnymi rękoma!... Przyczynić się do dobrobytu naszego społeczeństwa, naszych przyszłych współobywateli. (...) Chciałam wnieść swój wkład w naprawę, w budowę naszej nowej stolicy.

Od czasu osiedlenia się w Astanie, Roza pracowała na kilku placach budowy, spośród których najbardziej prestiżowym przedsięwzięciem było wzniesienie gigantycznego pomnika Narodu Kazachskiego<sup>5</sup>. W jej autobiograficznej narracji wyraźne jest zorientowanie na kolektyw jako źródło znaczenia dla osobistych doświadczeń. Roza przedstawia się jako ktoś w rodzaju „kolektywistycznej jednostki” (Kharkhordin 1999: 204) w stylu sowieckim, dążącej do realizacji swojej podmiotowości poprzez udział w kolektywnym wysiłku.

Z kolei Olga i Sasza, para kazachstańskich Rosjan mniej więcej o dziesięć lat młodszych od Rozy i podobnie jak ona budowląnców z zawodu, przybyła do Astany w roku 2000 z Temirtau – jednego z tych przemysłowych miast w Kazachstanie, które w latach 90. najbardziej ucierpiały w związku z rozpadem państwa sowieckiego. W Astanie oboje znaleźli satysfakcjonującą pracę: Sasza nadzorował projekty budownictwa mieszkaniowego, a Olga została zatrudniona w firmie instalującej ogrzewanie w nowej dzielnicy. Olga i Sasza przyjęli indywidualną etykę przedsiębiorczości, dążąc do uczestnictwa w kolektywnej odbudowie. Wierzą, że pracując w przedsiębiorczym środowisku Astany zmienili się, rozwijając w sobie wiarę w możliwość „samorealizacji”, planowania i osiągnięcia osobistych celów. Olga ujmuje tę przemianę, mówiąc o zmienionym „stanie duszy” (*sostoianie duši*), natomiast Sasza uważa, że ich dawni znajomi, którzy pozostali

---

<sup>5</sup> Kaz. *Qazaq eli*. Kazachski rzeczownik *el* oznacza zarówno „lud” czy „naród”, jak i „ziemię”, „kraj”.

w coraz bardziej upadającym Temirtau, „cofnęli się w rozwoju”, aż stali się podobni do „żab w bajorze”. Metafora ta wskazuje, jak sądzę, na poczucie utraty możliwości praktykowania prawdziwie „ludzkiej” podmiotowości. Jak wynika z ich opowieści, Sasza i Olga odzyskali tę możliwość dzięki przeprowadzce do Astany, przez ponowne włączenie w sprawny system materialnych relacji umożliwiający znaczącą osobistą sprawczość.

Bez wątpienia dla Rozy, Saszy i Olgi, jak również dla wielu tysięcy innych osób, podstawową motywacją do rozpoczęcia „nowego życia” w Astanie była indywidualna poprawa sytuacji ekonomicznej – poprzez pracę, zarobek, mieszkanie. Szerzej jednak, ich osobiste doświadczenia rzucają światło na to, jak budowanie państwa, proces zarazem materialny i ideacyjny, staje się sposobem na performatywne praktykowanie własnej podmiotowości. Dla moich rozmówców zwiążanie ich życia z rozwojem Astany było inwestycją w bycie obywatelem. W obu historiach obecny jest głód sprawczości. Szczególnie w wypowiedzi Rozy wyraźny jest fakt, iż tym, co ma szczególne znaczenie i stanowi źródło sprawczości, jest łączność – jaką daje jednostce ciężka praca – z „wyobrażoną wspólnotą” (Anderson 1983) „współobywateli”. Także Sasza i Olga, wydostając się z beznadziei Temirtau ku aktywnej podmiotowości w Astanie, rozwinęli w sobie emocjonalne utożsamienie z nowym państwem. Przyznając się do pewnego rodzaju nostalgicznego poczucia więzi z ZSRR, oboje deklarują się jako kazachstańscy patrioci. Ponadto, w obu przypadkach inwestycja w utożsamienie z państwem wiąże się z zapisaniem osobistych trajektorii w przestrzeni fizycznej – migracją do Astany. W ten sposób, w indywidualnym doświadczeniu, jakościowo zróżnicowany czas – przeszłość rozpadu i przyszłość odzyskanej łączności – przekłada się na przestrzeń, zarazem spajając oddzielne miejsca pochodzenia i przybycia w ciągłą przestrzeń państwa. Widzimy więc, jak indywidualne włączenie w zarazem dosłowny i metaforyczny proces budowy przyczynia się do konstruowania „państwa” jako społecznej, materialnej i terytorialnej całości, jednocześnie stając się sposobem na sprawczość. Indywidualna podmiotowość wiąże się z emocjonalną wolą utożsamienia z państwem.

### **Uwodzicielska monumentalność Astany**

Chociaż pierwsze nowe wieżowce zaczęły się pojawiać w Astanie zaraz po przeniesieniu stolicy, około roku 1998 i 1999, prace budowlane nabrały rozmachu od roku 2002. Od tego momentu, na uprzednio niezabudowanych obszarach po drugiej stronie rzeki (w stosunku do centrum miasta z czasów sowieckich) oraz na południowo-wschodnich obrzeżach późnosowieckich osiedli „sypialnych” wyrósł nowy krajobraz drapaczy chmur, pałaców, kompleksów mieszkalnych i pomników. Mieszkańcy Astany nazwali te nowe obszary łącznym mianem „Lewego Brzegu”.



Fot. 1. Astana, gmachy rządowe na „Lewym Brzegu” (fot. M. Laszczkowski, maj 2012).

Najbardziej spektakularne i ekstrawaganckie budynki wzniesiono w pobliżu dwupółkilometrowej promenady Nurżol, zdobnej w fontanny, kwietniki i chodniki z kolorowej kostki. Fasady są tu wykonane ze szkła, aluminium lub polerowanego sztucznego granitu. Szerokie, otwarte przestrzenie podkreślają monumentalność poszczególnych budowli o różnorodnych formach: od przysadzistego, przypominającego barbakan Domu Ministerstw czy zwieńczonego błękitną kopułą Pałacu Prezydenckiego, po faliste sylwetki kompleksu mieszkalnego Zorza Północy czy centrum handlowe Hanšatyr („Chański Namiot”), któremu lekkość, pomimo ogromnych rozmiarów, nadaje forma przezroczystego namiotu. Miedzianej barwy wieża Ministerstwa Komunikacji i granatowy wieżowiec państwowych kolei strzelają w niebo, zaś ciężkie formy innych gmachów, takich jak oliwkowo-zielona siedziba archiwów czy gargantuiczna kwatera główna koncernu naftowego KazMunayGaz, dają przemożne odczucie państwowego majestatu. Niektóre budynki, jak hotel Pekijski Pałac w kształcie chińskiej pagody, nawiązują do rozpoznawalnych tradycji architektonicznych świata, natomiast inne – jak para bliźniaczych biurowców w formie złotych stożków albo stalowoszary Pałac Zgody i Pojednania w kształcie piramidy (dzieło studia Normana Foster) – reprezentują uniwersalistyczny architektoniczny kubizm. Wśród kompleksów mieszkalnych wyróżnia się Nur Saya, z jasnoszarą fasadą udekorowaną mnóstwem pilastrów, z drogimi sklepami i restauracjami zajmującymi pomieszczenia na parterze. Nieopodal, pośrodku wybrukowanego placu,

wznosi się stuściometrowa kolumna z białej, metalowej kratownicy, zwieńczona kulą ze złotego szkła: oto Bayterek, główny architektoniczny symbol Astany, Drzewo Życia i znak świetlanej przyszłości Kazachstanu. W kontekście architektury spotykanej w innych miastach w Kazachstanie, formy te porażają swym ekstrawaganckim bogactwem kształtów i kolorów, niezwykłością materiałów i samym rozmiarem. Szczególnie uderzający jest kontrast pomiędzy nimi a szarymi, podupadającymi osiedlami z czasów sowieckich czy też na poły nielegalnymi, indywidualnie konstruowanymi domostwami z ręcznie robionych cegieł z gliny i słomy (*saman*), jakie spotyka się powszechnie także w Astanie (Buchli 2007).

Nic zatem dziwnego, że emocjonalny efekt zetknięcia z architekturą Lewego Brzegu bywa często potężny. Młoda Kazaszka, która urodziła się co prawda w Astanie, ale mieszkała w zaniedbanej okolicy samodzielnie budowanych domków, opisała swoje odczucia związane z owymi monumentalnymi budowlami. „Wystarczy, że tylko zbliżasz się do Baytereku”, opowiada z przejęciem Aydana,

to, że on jest taki wielki, taki wysoki, już samo to jest jakieś niezwykle odczucie. Tak jakbym była taka malutka! No i jesteś tam, zbliżasz się do czegoś tak wielkiego i... jeśli sobie wyobrazisz, że zaraz będziesz tam na górze, to jest... myślę, że to jest... hm, to dobrze, cóż mogę powiedzieć, to tak dobrze, że zbudowali Bayterek!

Wspomnienie owego odczucia pozbawia Aydanę słów, ale wydaje się, że mówi ona o tym, co Andreas Huyssen (2003) nazywa „uwodzicielską monumentalnością” – o podnieceniu wynikającym z bycia zdominowanym przez gigantyczną formę. Podobnie, Susan Stewart (1984: 90) porównuje monumentalną przestrzeń publiczną do „uwiecznionej parady”. Parada oznacza według niej rodzaj przedstawienia, który sugeruje istnienie spójnej społecznej całości wykraczającej poza możliwości indywidualnego postrzegania i najwyraźniej świetnie funkcjonującej, skoro przesuwa się tak gładko. Spacer wzdłuż bulwaru Nurżol z łatwością można wyobrazić sobie jako odwróconą paradę: to widz przemieszcza się wśród monumentalnych budowli, zamiast oglądać ze stałego punktu widzenia ich przesuwanie się. Ale to tylko czyni monumentalność jeszcze bardziej obezwładniającą, wywołując w widzu cielesne odczucie podporządkowania.

Komentarz wypowiedziany przez Botagöz, pochodzącą z prowincjonalnego miasteczka przyjaciółkę Aydany, wskazuje, iż omawiane budowle i emocje przez nie wywoływane kojarzą się z ideą państwa, *implicite* pojmowanego jako porządkująca struktura o zasięgu tożsamym z jednostką terytorialną – „krajem”: „Pokochołam to miasto. To tutaj stałam się patriotką swojego kraju. Pojawiły się we mnie patriotyczne uczucia, właśnie dlatego, że tu mieszkam, że przeprowadziłam się do Astany. (...) Tutaj jestem mocniej związana z polityką naszego kraju, z życiem naszego kraju w ogóle”.

Przykłady Olgi, Saszy i Rozy pokazały, jak emocjonalne utożsamienie z państwem kształtowało się poprzez udział w budowie. Jednak, co ważne, same gmachy, gdy są już ukończone, nadal emocjonalnie kształtują podmiotowość obywateli. Opisując rytuały państwowe w Turcji, Yael Navaro-Yashin dowodzi, że wśród obywateli występuje „pewien poziom sprawczości i spontaniczności, dobrowolnej chęci reprezentowania państwa” (Navaro-Yashin 2002: 154). Skupienie uwagi na architekturze pozwala dodać, że budynki dostarczają konkretnych, materialnych punktów zaczepienia dla tego rodzaju emocjonalnego utożsamienia. Monumentalne budowle są materializacjami państwa i dzięki swym materialnym cechom, takim jak wielkość, kolor, kształt i tekstura, generują wyobrażenie o państwie jako czymś równie ogromnym i złożonym, jak one same, a zarazem sprawczym – zdolnym do wznoszenia tak spektakularnych gmachów. Dokonuje się w ten sposób Lefebvre’owska transformacja przestrzeni „naturalnej” w „przestrzeń państwową”: „nasz kraj” to przestrzeń nacechowana jakością, utożsamiona z polityczną „wspólnotą wyobrażoną”, państwem i narodem. Budowle takie jak Bayterek zakorzeniają w owej przestrzeni subiektywne uczucia. Ujawnia się zatem polityczny wymiar „uwodzicielskiej monumentalności”: polega on na przemożnym emocjonalnym wpływie, jaki państwo wywiera na swych poddanych przez architekturę. Innymi słowy, za sprawą materialnej obecności spektakularnych gmachów mamy do czynienia z „efektem państwa” w sensie Mitchella, dodatkowo nasyconym emocjonalnie.

### **Wieloznaczności budowy**

Nie należy jednak lekceważyć ambiwalentnych konsekwencji pozornie banalnego faktu, że budowle są zbudowane, skonstruowane. Z jednej strony fakt ten wzmaga uwodzicielską moc państwa, ponieważ jawi się ono jako sprawcze, a nie po prostu jako pasywna struktura. Budowle należą do miejsc wytwarzania podmiotowości obywateli jako związanej z państwem. Jednak materialność może zarazem ujawnić kruchość, przypadkowość i wewnętrzne sprzeczności państwa (Harvey 2005). Roza czerpała patriotyczną dumę ze swego udziału w budowie pomnika Narodu Kazachskiego, ale zarazem zdawała sobie sprawę z pospiesznych rozwiązań konstrukcyjnych, jakie przyjęto, aby ukończyć ten prominentny projekt w symbolicznym terminie, na Dzień Astany w 2008 roku. W kontekście tej wiedzy krążące pogłoski o niestabilności centralnego elementu pomnika – 91-metrowego, białego, marmurowego obelisku, który rzekomo niebezpiecznie kołysał się na wietrze – podkreślały zasadniczą niestabilność samego państwa. Ponadto, fakt, że nie oszczędzono środków i funduszy na budowę podobnie spektakularnych pomników w czasie, gdy w Astanie dramatycznie brakowało mieszkań w przystępnych cenach (por. Bissenova 2012), sprawiał, że Roza zastanawiała się, czy państwo służy równo wszystkim obywatelom. Kiedy budowa się przeciąga lub

jest realizowana zbyt nierównomiernie, polityczne efekty tego procesu stają się dwuznaczne.

Poniższy przykład pokazuje, że materialność budowli, której „państwo” zawdzięcza wiele ze swojej mocy, zarazem uwypukla jego wewnętrzne sprzeczności. Sultan, kolega z pracy Aydany i Botagöz, znakomicie odpowiadał stereotypowemu wyobrażeniu o niedawnym przybyszu do Astany: był Kazachem, miał mniej niż trzydzieści lat, pochodził z wiejskiego obszaru na południu kraju, był nisko opłacanym pracownikiem państwowym i co może mniej typowe, operatorem rentgena w przychodni (zob. Laszczkowski 2011: 88). Kiedy go poznałem, z trudem wiązał koniec z końcem, pracując jednocześnie na dwóch państwowych etatach. Mieszkał wraz z żoną i maleńkim dzieckiem w tymczasowym domu bez kanalizacji, centralnego ogrzewania i bieżącej wody. Od dłuższego czasu był na liście oczekujących na mieszkanie w ramach specjalnego rządowego programu. Sultan wyznał mi, że przyjechał do Astany pełen nadziei: skusiła go wizja radykalnej poprawy materialnych warunków życia, dobrej, „czystej” pracy oraz wygodnego, nowoczesnego domu. Spotkało go jednak rozczarowanie.

Historię Sultana można by postrzegać po prostu jako kolejny argument na poparcie tezy, że państwo jest konstruowane poprzez różnorodne praktyki biurokratyczne, takie jak udział w programie mieszkaniowym czy praca na tak zwanej państwowej posadzie (Gupta 1995). Sprawczość i marzenia Sultana zdawały się dosłownie zamknięte w pułapce powoli wzrastającego betonowego szkieletu wielopiętrowego bloku, który wskazał mu kiedyś urzędnik mieszkaniowy. Budynek był widoczny i namacalny, ale jego ukończenie zdawało się odwlekać w nieskończoność. Ten betonowy szkielet uzależniał przyszłość Sultana od skuteczności i dobrej woli „państwa”.

W tym samym czasie trwała budowa nowego gmachu przychodni, w której Sultan pracował. Miał to być duży, nowoczesny budynek o eleganckiej fasadzie i przestronnych, funkcjonalnych wnętrzach. Lokalne media opisywały tę budowę jako przykład postępu dokonywanego przez państwo i coraz lepszych standardów usług, jakie rzekomo potrafiło ono zapewnić obywatelom. Ci ostatni, przyzwyczajeni do ponurych realiów niedofinansowanych i cierpiących na braki personelu instytucji publicznej opieki zdrowotnej, mieszczących się często w nieodpowiednich, starych budynkach, byli szczególnie uwrażliwieni na wizję nowoczesnej osiedlowej przychodni. Podczas gdy w nowym gmachu trwały prace budowlane, przychodnia funkcjonowała w mniejszym budynku, dogodnie ukrytym z tyłu, za placem budowy. Nastąpiły liczne opóźnienia w budowie, ale personel i pacjenci wierzyli, że na ukończenie prac trzeba poczekać jeszcze tylko trochę dłużej. Pewnego dnia nadszedł wyznaczony termin i burmistrz Astany, w asyście kilku kamer telewizyjnych i poczty dziennikarzy, dokonał ceremonialnego otwarcia nowej przychodni. Przecięto wstęgę, wygłoszono przemówienia, po czym honorowi goście oddalili się do swych innych ważnych zadań..., pozwalając robotnikom budowlanym wrócić do pracy, a personelowi przychodni kontynuować wykonywanie



własnej – nadal w starym, małym budynku z tyłu. Sultan i inni wciąż wierzyli, że przeprowadzka przychodni nastąpi niebawem, ale potomkinowski aspekt fetowanego rozwoju stał się uderzająco wyraźny. Można było mieć wątpliwości również co do wiarygodności państwa, któremu budowa bloków czy przychodni przydała kształtu. Czy Sultan mógł nadal ufać, że „państwo” wywiąże się ze swoich obietnic?

Jednak Sultan wyciągnął ze swojego doświadczenia inny wniosek. Zrozumiał, że „państwem”, które powoli się materializowało wraz z powstaniem nowych budynków, można manipulować. Pewnego dnia wyjaśnił mi, że gdy tylko otrzyma mieszkanie, zamierza porzucić państwową posadę, dzięki której mógł uczestniczyć w programie mieszkaniowym. Znajomy Sultana pracował jako menedżer w prywatnym szpitalu i zaferował mu o wiele lepiej płatną pracę. Zgodnie z zasadami programu, jak wytłumaczył mój rozmówca, raz przyznanego mieszkania nie można odebrać, o ile beneficjent opłacał raty, a to nie stanowiło problemu. Sultan postępował tak, jakby państwo było wyższą siłą, od której zależał, ale w rzeczywistości ta sama materialna forma, która je uobecniała i zdawała się zamykać w pułapce sprawczości Sultana, pozwoliła mu sprowadzić państwo do roli zasobu, którym mógł taktycznie manipulować dla własnej korzyści.

## Konkluzja

W świecie postsowieckim mamy do czynienia ze szczególną historią materialnych artykulacji państwa. Sowietkie państwo było niemal wszechobecne w środowisku wybudowanym; ukonkretniało się w relacjach społecznych, które produkowały i wykorzystywały niezbędne materialne infrastruktury. Upadek sowieckiego systemu politycznego pociągnął za sobą rozpad tych relacji i materialnych połączeń. Począwszy od drugiej połowy lat 90. XX wieku nowi władcy, wyłoniwszy się z zamętu, podjęli na nowo próby wykorzystania budownictwa do realizowania państwowości. Po okresie, kiedy spójność państwa została poważnie podważona, istotnym celem stało się wykazanie, że państwo istnieje i działa. Dlatego powstałe materialne formy bywały często tak spektakularne, jak tylko to było możliwe. Astana, dzięki ekonomicznemu potencjałowi Kazachstanu, stała się szczególnym przykładem tej tendencji.

Od lat 90. antropolodzy i socjologowie opisywali państwo jako „ideę” (Abrams 1988), konstrukt dyskursywny (Gupta 1995) i strukturalny efekt wielości praktyk (Mitchell 1999). Pomimo istotnych zasług tego podejścia, wydaje się, że nie dość uwagi poświęcono temu, iż państwo, będąc wyobrażoną, ideacyjną czy fikcyjną rzeczywistością (Aretxaga 2000), zarazem opiera się na rozległej i gęstej sieci materialnych powiązań. Chodzi nie tylko o to, że obywatele, nawet zdając sobie sprawę z fikcyjności państwa, nie mogą sobie pozwolić na zaprzeczanie jego realności, ponieważ zbyt wiele materialnych systemów niezbędnych do codzien-

nego funkcjonowania jest zorganizowanych wokół idei państwa (Navaro-Yashin 2002: 171). Twierdzę, że skupienie uwagi na materialnej konstrukcji państwa pozwala lepiej zrozumieć wolę utożsamienia się z nim; to, co za Taussigiem (1992) możemy nazwać „fetyszmem państwowym”. Państwo jest „konstruktem”, ale jego konstrukcja ma pewną materialną realność, która może wzbudzać u obywateli silne odczucia włączenia, mobilizacji czy oczarowania.

Jednak materializowanie państwa poprzez budowle jest zawsze ambiwalentnym przedsięwzięciem. „Oczywiście nie istnieje żaden Archimedesowy punkt, z którego moglibyśmy postrzegać «państwo», a jedynie wiele usytuowanych odmian wiedzy,” pisze Gupta (1995: 392). Zgodnie z tą myślą, w niniejszym artykule przyglądałem się kazachstańskiemu państwu z różnych perspektyw, podążając za moimi informatorami i ich doświadczeniami związanymi z materializacjami państwa w formie budowli.

Z jednej strony, budynki i pomniki oferują obywatelom dowody na istnienie i funkcjonowanie państwa, a proces budowy umożliwia jego performatywne konstruowanie. „Państwo” staje się dla obywateli ramą znaczeniową pozwalającą zorganizować doświadczenia i ukierunkować działania, wolę i emocjonalne zaangażowanie. Budowanie państwa – z całym materialnym wytwórstwem, które proces ten obejmuje – dostarcza pola do performatywnego realizowania indywidualnej podmiotowości. Zarazem państwo zależy od subiektywnej identyfikacji z nim przez obywateli, dążących do spełnienia własnych marzeń i planów.

Z drugiej strony, fakt, że państwo jest skonstruowane wraz z budowlami, czyni je równie kruchym jak one. Doświadczenie postsowieckie dowiodło, że państwo może całkiem dosłownie ulec rozkładowi, kiedy znaczeniowe, ekonomiczne i fizyczne powiązania pomiędzy ludźmi i rzeczami zostają zerwane, wzbudzając uczucia straty, zagrożenia i tęsknoty. Przypadek Astany pozwala ponadto dostrzec wieloznaczności zawarte również w procesie odbudowy. Z historii Sultana dowiedzieliśmy się, że to samo państwo, które zachwyca i uwodzi spektakularnym budownictwem, może również rozczarować, nierówno dystrybuując swe wysiłki, opóźniając realizację swych obietnic i stosując logikę wioski potiomkinowskiej. Podobnie Roza, zdeklarowana kolektywistka, pewnego razu zauważyła, że wiele z tego, co budowano w Astanie, było „nie dla ludzi” (*ne dlâ naroda*; zob. Ries 1997: 27-28). Miała na myśli zarówno to, że ewidentnie priorytetowo traktowano budowę pomników i gmachów rządowych, kosztem budownictwa mieszkaniowego czy infrastruktury socjalnej, jak i to, że większość powstających eleganckich mieszkań była po prostu zbyt droga i dostępna tylko dla najbogatszych mieszkańców Kazachstanu. A z jeszcze innej strony, Sultan zdołał przecież obrócić materializację państwa w postaci budownictwa mieszkaniowego na swoją korzyść i sprowadzić państwo do roli dającego się manipulować biurokratycznego dostawcy usług.

Podsumowując, materialność umożliwia współwystępowanie stanów pozornie niemożliwych do pogodzenia; zawiera w sobie wewnętrzne wieloznaczno-

ści życia społecznego. Państwo zaś jest konstruktem zarazem wyobrażeniowym i materialnym, ożywianym przez emocje związane z procesami jego konstruowania i funkcjonowania. Może ono być jednocześnie wspaniałe i niestabilne, być przedmiotem zachwyty, nadziei, pożądania, rozczarowania i manipulacji. To właśnie materialność budowli i infrastruktury, które przekazują państwu własne cechy, przyczynia się do tej wielości współwystępujących emocjonalnych wymiarów państwa oraz nieuchronnego napięcia między nimi.

**Słowa kluczowe:** państwo, materialność, budowa, emocje, Kazachstan, Astana, postsowiecki

## LITERATURA

- Abrams P.  
1988 *Notes on the Difficulty of Studying the State*, „Journal of Historical Sociology” 1: 1, s. 58-89.
- Adams L., Rustemova A.  
2009 *Mass Spectacle and Styles of Governmentality in Kazakhstan and Uzbekistan*, „Europe-Asia Studies” 61: 7, s. 1249-1276.
- Agnew J.  
1998 *The Impossible Capital: Monumental Rome under Liberal and Fascist Regimes, 1870-1943*, „Geografiska Annaler” 80: 4, s. 229-240.
- Alexander C.  
2004 *Value, Relations, and Changing Bodies: Privatization and Property Rights in Kazakhstan*, w: K. Verdery, C. Humphrey (eds.), *Property in Question: Value Transformation in the Global Economy*, Oxford: Berg, s. 241-273.  
2007 *Almaty: Rethinking the Public Sector*, w: C. Alexander, V. Buchli, C. Humphrey (eds.), *Urban Life in Post-Soviet Asia*, London: University College London Press, s. 70-101.
- Anderson B.  
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Aretxaga B.  
2000 *A Fictional Reality: Paramilitary Death Squads and the Construction of State Terror in Spain*, w: J.A. Sluka (ed.), *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 43-69.  
2003 *Maddening States*, „Annual Review of Anthropology” 32, s. 393-410.
- Bennett T., Joyce P. (eds.)  
2010 *Material Powers: Cultural Studies, History, and the Material Turn*, New York: Routledge.
- Bissenova A.  
2012 *Post-Socialist Dreamworlds: Housing Boom and Urban Development in Kazakhstan*, rozprawa doktorska, Ithaca: Cornell University.

- 2014 *The Master Plan of Astana: Between the „Art of Government” and the „Art of Being Global”,* w: M. Reeves, J. Rasanayagam, J. Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics*, Bloomington: Indiana University Press, s. 127-148.
- Bozdoğan S.  
2001 *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle: University of Washington Press.
- Buchli V.  
2000 *An Archaeology of Socialism*, Oxford: Berg.  
2007 *Astana: Materiality and the City*, w: C. Alexander, V. Buchli, C. Humphrey (eds.), *Urban Life in Post-Soviet Asia*, London: University College London Press, s. 40-69.
- Butler J.  
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.  
1997 *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- Collier S.J.  
2004 *Pipes*, w: S. Harrison, S. Pile, N. Thrift (eds.), *Patterned Ground: Entanglements of Nature and Culture*, London: Reaktion Books, s. 50-52.
- Dave B.  
2007 *Kazakhstan: Ethnicity, Language, and Power*, London: Routledge.
- Ferguson J.  
1999 *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley: University of California Press.
- Ferguson J., Gupta A.  
2002 *Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality*, „American Ethnologist” 29: 4, s. 981-1002.
- Foucault M.  
1983 *The Subject and Power*, w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, s. 208-226.
- Gell A.  
1999 *The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*, w: E. Hirsch (ed.), *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, Oxford: Berg, s. 159-186.
- Gupta A.  
1995 *Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State*, „American Ethnologist” 22: 2, s. 375-402.
- Harvey P.  
2005 *The Materiality of State-Effects: An Ethnography of a Road in the Peruvian Andes*, w: Ch. Krohn-Hansen, K.G. Nustad (eds.), *State Formation: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press, s. 123-141.
- Hoffmann D.L.  
2003 *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917-1941*, Ithaca: Cornell University Press.

- Holston J.  
1989 *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*, Chicago: University of Chicago Press.
- Humphrey C.  
2002 *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*, Ithaca: Cornell University Press.  
2005 *Ideology in Infrastructure: Architecture and Soviet Imagination*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 11: 1, s. 39-58.
- Huyssen A.  
2003 *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford: Stanford University Press.
- Kharkhordin O.  
1999 *The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices*, Berkeley: University of California Press.
- Kolstø P.  
1998 *Anticipating Demographic Superiority: Kazakh Thinking on Integration and Nation Building*, „Europe-Asia Studies” 50: 1, s. 51-69.
- Kotkin S.  
1995 *Magnetic Mountain: Stalinism as Civilization*, Berkeley: University of California Press.
- Laszczkowski M.  
2011 *Building the Future: Construction, Temporality, and Politics in Astana*, „Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology” 60, s. 77-92.
- Lefebvre H.  
2003 *Space and the State*, w: N. Brenner i in. (eds.), *State/Space: A Reader*, Malden: Blackwell, s. 84-100.
- Medeuova K.  
2007 *Antropologîâ i utopiâ novoj stolicy Kazahstana: v poiskah estetiki vlasti. Speciâlnij kurs*, DVD.
- Mitchell T.  
1991 *Colonising Egypt*, Berkeley: University of California Press.  
1999 *Society, Economy, and the State Effect*, w: G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca: Cornell University Press, s. 76-97.
- Navaro-Yashin Y.  
2002 *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton: Princeton University Press.  
2012 *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham: Duke University Press.
- Nazarbaev N.  
2005 *V serdce Evrazii*, Astana: Atamura.  
2006 *Kazahstanskij put*, Karaganda, b.w.
- Nazpary J.  
2002 *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*, London: Pluto Press.

- Reeves M.  
2014 *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ries N.  
1997 *Russian Talk: Culture and Conversation during Perestroika*, Ithaca: Cornell University Press.
- Šír J.  
2008 *Cult of Personality in Monumental Art and Architecture: The Case of Post-Soviet Turkmenistan*, „Acta Slavica Iaponica” 25, s. 203-220.
- Stewart S.  
1984 *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Taussig M.  
1992 *The Nervous System*, New York: Routledge.  
1997 *The Magic of the State*, New York: Routledge.
- Thrift N.  
2008 *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, London: Routledge.
- Trevisani T.  
2014 *The Reshaping of Cities and Citizens in Uzbekistan: The Case of Namanagan's „New Uzbeks”*, w: M. Reeves, J. Rasanayagam, J. Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics*, Bloomington: Indiana University Press, s. 243-260.
- Vale L.J.  
2008 *Architecture, Power, and National Identity*, London: Routledge.
- Wanner C.  
1998 *Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Williams R.  
1977 *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Yurchak A.  
2006 *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton: Princeton University Press.
- Žižek S.  
1997 *The Plague of Fantasies*, London: Verso.

Mateusz Laszczkowski

BUILDING THE STATE – KAZAKHSTAN’S CAPITAL CITY  
AND THE STATE AS A MATERIAL CONSTRUCT

(Summary)

In this article, I focus ethnographically on the construction boom in the capital of Kazakhstan, Astana, and the ‘state-building through building-work’ metaphor in Kazakhstani political discourse. I investigate the relations between the state, space, and materiality. In the Soviet period, the state was a material and social whole, bound together by diverse infrastructures. After perestroika, that whole disintegrated, as was made evident by the splitting up of production facilities and infrastructures. However, since around the year 2000, the construction of the new capital has become a process of the reconstruction, at once material and metaphorical, of the state. Astana became the destination for hundreds of thousands of internal migrants, Kazakhstani citizens. For many, participating in the making of the new capital became a way to regain a sense of agentive subjectivity. The construction process and spectacular new buildings make the state the object of emotional involvement: hope, pride, and identification. On the other hand, protracted construction and its inherent contradictions give rise to disillusionment and doubts as to the working of the state. In sum, in this article I point to the materiality of buildings and infrastructures as what lends a tangible reality to the state and allows for it to be infused with diverse, often mutually contradictory emotions.

**Key words:** state, materiality, construction, emotions, Kazakhstan, Astana, post-Soviet

Mateusz Laszczkowski  
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Warsaw  
4 Żurawia Street  
00-503 Warszawa, Poland  
laszczkowski@eth.mpg.de





EDYTA ROSZKO  
School of Government and International Affairs  
Durham University  
Wielka Brytania

## TERYTORYALIZUJĄC MORZE. O PERFORMATYWNOŚCI WŁADZY I ROLI KARTOGRAFII W REJONIE MORZA POŁUDNIOWOCHIŃSKIEGO<sup>1</sup>

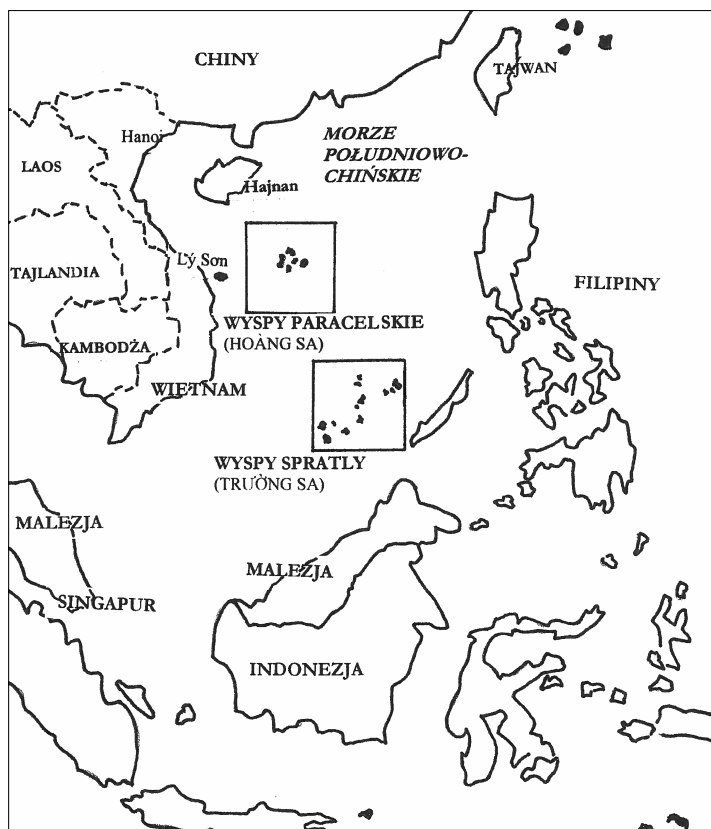
### Wprowadzenie

W dniu 3 maja 2014 roku osiemdziesiąt chińskich statków wypłynęło na Morze Południowochińskie, aby czuwać nad bezpieczeństwem instalacji platformy wiertniczej na wodach położonych niecałe 120 mil morskich (ok. 222 km) od wybrzeża Wietnamu. Te poczynania Chin Wietnam odczytał jako naruszenie jego wyłącznej strefy ekonomicznej i suwerenności terytorialnej oraz pogwałcenie prawa międzynarodowego<sup>2</sup>. Akcja Chin nie tylko spotkała się z ostrą międzynarodową krytyką, ze strony Stanów Zjednoczonych i państw Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej (ASEAN), ale także rozpałała gorące nastroje nacjonalistyczne wśród emigracji wietnamskiej – zarówno w Europie, jak i na świecie. W kilku europejskich i azjatyckich stolicach tłumy Wietnamczyków zebrały się przed ambasadami chińskimi, głośno domagając się usunięcia nielegalnej – w ich opinii – platformy wiertniczej z wód terytorialnych Wietnamu. Najsilniejsza jednak fala protestów przetoczyła się w samym Wietnamie. Setki osób wyszły na ulice miast, aby publicznie wyrazić swoje oburzenie wobec coraz bardziej asertywnej postawy Państwa Środką. Nastroje antychińskie sięgnęły zenitu, kiedy 67-letnia mieszkanka miasta Ho Chi Min podpaliła się publicznie na znak protestu przeciwko naruszeniu wód terytorialnych Wietnamu.

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst jest poszerzoną i zredagowaną wersją artykułu *Maritime Territorialization as Performance of Sovereignty and Nationhood in the South China Sea*, „Nations and Nationalism” 21: 2, 2015, s. 230-249 (prawa autorskie: ASEN/John Wiley & Sons Ltd 2015). Prace prowadzące do niniejszych wyników uzyskały finansowanie ze środków siódmego programu ramowego Wspólnoty Europejskiej (FP7/2007-2013) na podstawie umowy w sprawie przyznania grantu nr PIEF-GA-2012-326795. Autorka pragnie wyrazić podziękowania za uwagi i sugestie dwóm anonimowym Recenzentom.

<sup>2</sup> <http://www.thanhniennews.com/politics/china-dispatches-military-jets-to-guard-oil-rig-in-vietnamese-waters-26186.html> (26.12.2014).



Wyspy Paracelskie i Spratly.

Przytoczone powyżej przykłady pokazują, jak konkurencyjne roszczenia terytorialne Chin i Wietnamu w rejonie Morza Południowochińskiego rozpalają nacjonalistyczne nastroje i obracają ten obszar w pole bitwy o suwerenność państwową. Morze Południowochińskie lub Morze Wschodnie (*Biên Đông*), jak brzmi jego nazwa w języku wietnamskim, jego surowce naturalne – głównie ropa i gaz – oraz prawo do zwierzchności terytorialnej i wyłączności na działalność ekonomiczną są nie tylko przedmiotem zacieklej rywalizacji między Wietnamem, Chinami czy ASEAN, ale angażują także Indie i Stany Zjednoczone. Jednak w tym międzynarodowym konflikcie Chiny – ogłaszające suwerenność, a także wyłączne prawo do eksploatacji surowców naturalnych w rejonie Morza Południowochińskiego – są dominującą siłą, a Wietnam jest ich głównym oponentem. Mimo że, zgodnie z prawem międzynarodowym, powszechne użycie przez dany kraj własnego nazewnictwa nie daje mu z tego tytułu uprawnień do zwierzchnictwa terytorialnego nad obszarem geograficznym, do którego te nazwy się odnoszą, to wybór terminologii i jej konsekwentne użycie przez Wietnam

jest żywym przykładem performatywności językowej i „odgrywania” władzy oraz rosnącej postawy nacjonalistycznej w tym kraju<sup>3</sup>.

Podczas gdy terytorium i terytorialność stanowią o prawomocności państwa i władzy państwowej, idea narodu, przesiąknięta językowymi, etnicznymi lub religijnymi wyobrażeniami, rzadko jest terytorialna (Appadurai 2003). Ta interpretacja odsyła nas do Benedicta Andersona (1991), który wskazuje, że tożsamość narodu jest społecznie i kulturowo konstruowana i zbiorowo obrazowana poprzez edukację, media, mapy lub muzea narodowe. Dodajmy, że w tym procesie naród jest poddany rosnącej presji rynku globalnego, który w nowatorski sposób mobilizuje narodową wyobraźnię mieszkańców współczesnych tworów państwowych.

Niniejszy artykuł stanowi antropologiczny wkład do standardowych geopolitycznych i prawnych analiz konfliktu o Morze Południowochińskie oraz odnosi się do dotychczasowych debat dotyczących problemu terytorialności (Agnew 1994; Vandergeest, Peluso 1995; Elden 2009), suwerenności (Biersteker, Weber 1996; Krasner, ed., 2001, Hansen, Stepputat, eds., 2001; Agnew 2009) i nacjonalizmu (Anderson 1991; Eriksen 1995; Tønnesson, Antlöv 1996; Lomnitz 2001). W przeciwieństwie do autorów, którzy w swoich analizach konfliktu o Morze Południowochińskie i jego zasoby naturalne skupiają się na głównych aktorach państwowych (Chemillier-Gendreau 2000; Thayer 2010; Nguyen Hong Thao, Amer 2011), śledzę historyczne, geopolityczne i ekonomiczne konsekwencje tego sporu poprzez studium lokalnych społeczności rybackich – zarówno w Wietnamie, jak i w Chinach. Proponuję próbę interpretacji konfliktu terytorialnego, obierając za przedmiot badań historyczne i społeczno-kulturowe wyobrażenia narodu w kontekście chińskich i wietnamskich roszczeń morskich. Odwołuję się tu do koncepcji „zwierzchnictwa nad społeczeństwem” (*governmentality*) Michela Foucaulta (1991), która kieruje uwagę na techniki i strategie w zarządzaniu ludnością, a nie terytorium *per se*. Rodzi się zatem pytanie o rolę jednostek i ich działań w kreowaniu przestrzeni i tożsamości narodowej. Foucault był nieraz krytykowany za to, że jego definicja zwierzchnictwa nad społeczeństwem przedstawia aktorów społecznych wyłącznie jako konstrukty dyskursywne i wytwory władzy, odmawia im sprawczości (*agency*) i przeocza ich zdolność do oporu i buntu. Łącząc sprawczość i tożsamość z praktyką, Thomas Biersteker i Cynthia Weber (1996) zwracają uwagę, że suwerenność sama w sobie jest społecznym konstruktem i procesem. Podkreślając właśnie procesualny wymiar suwerenności, proponuję dwupoziomą analizę tego, co nazywam jej performansem czy też „odgrywaniem”, „odtworzeniem” lub „inscenizacją” władzy.

---

<sup>3</sup> Niektórzy chińscy badacze przekonują, że powszechne użycie nazwy „Morze Południowochińskie” potwierdza historyczne, suwerenne prawa Chin do tego morza. Nazwa ta została odrzucona przez Wietnam, który konsekwentnie określa własne terytorium morskie mianem „Morza Wschodniego” (Franckx, Benatar 2012).

Po pierwsze, zgodnie z przyjętą perspektywą zwierzchnictwa nad społeczeństwem i terytorium badam, w jaki sposób morze staje się częścią suwerenności państwowej i analizuję strategie, za pomocą których rybacy w Chinach i Wietnamie są prezentowani w mediach państwowych jako obywatele Morza Południowochińskiego lub „Morza Wschodniego”. W ten sposób proponuję nowe spojrzenie na suwerenność przez pryzmat performansu i sugeruję, że „odgrywanie” władzy na Morzu Południowochińskim jest „paraprawną” interwencją, służącą raczej kontroli zasobów morskich niż zapewnieniu bezpieczeństwa lokalnej ludności. Jak na ironię, polityczna troska o źródła utrzymania rybaków usprawiedliwia postępującą militaryzację Morza Południowochińskiego, a jednocześnie uzasadnia strategiczne pozycjonowanie Chin i Wietnamu wobec prawa międzynarodowego.

Po drugie, przyglądam się, w jaki sposób internalizacja wiedzy, racjonalnych praktyk i konkretnych dyskursów państwowych – których celem jest zapewnienie dobrobytu ludności – wyposaża jednostki w moc sprawczą. O ile Foucaultowskie pojęcie „zwierzchnictwa nad społeczeństwem” kieruje uwagę na techniki i strategie w zarządzaniu ludnością, to Turnerowska analogia między życiem codziennym a teatrem zachowuje swój potencjał analityczny i dostarcza narzędzi koncepcyjnych do interpretacji procesów społecznych i relacji między sprawczością indywidualnych aktorów a strukturami społecznymi. Czyniąc performans przedmiotem moich badań, przyjmuję pogląd, że polityka jest rodzajem spektaklu, w którym akty performatywne odgrywają szczególną rolę, a aktorzy społeczni stosują rozmaite środki wyrazu. Victor Turner (1974) nie tylko prezentuje użyteczny model do zrozumienia rzeczywistości społecznej i jej dynamiki w obliczu zmian politycznych i gospodarczych, ale także zwraca uwagę na procesualny wymiar performansu. Ta perspektywa pozwala na uchwycenie problemu suwerenności w kontekście codzienności i prześledzenie, w jaki sposób mobilizuje ona wyobraźnię indywidualnych aktorów i lokalnych społeczności, na tle rozwijających się światowych gospodarek i lokalnego nacjonalizmu. Odgrywając zwierzchnictwo terytorialne nad częściami akwenu Morza Południowochińskiego, Wietnam i Chiny sięgają po bogaty arsenał strategii politycznych, które mają zdolność generowania przestrzeni państwa narodowego w nienormatywny, a nawet destabilizujący sposób. Przykładem takich działań może być budowa sztucznych wysp na rafach koralowych, przesiedlanie rybaków na sporne tereny, rządowe dotacje wypłacane rybakom za wyprawy rybackie w rejonie Wysp Paracelskich i Spratly, czasowy zakaz połowów ryb i patrole na morzu, dyskursy i kontrdyskursy kartograficzne oraz konkurencyjne interpretacje i roszczenia do prawdy historycznej.

W dalszej części artykułu, rozważając, jak idea suwerenności i narodu jest materializowana i odgrywana na Morzu Południowochińskim, odwołuję się do forów internetowych Wietnamu i Chin oraz sytuacji wietnamskich rybaków na wyspie Lý Sơn, położonej około 30 km od brzegu prowincji Quảng Ngãi w środkowym Wietnamie i 123 mil morskich (ok. 228 km) od archipelagu Wysp Paracelskich. Wyspa Lý Sơn, jako historyczny i współczesny port na szlaku morskim

prowadzącym do Wysp Paracelskich, jest w Wietnamie oficjalnie uznana za ścisłą strefę graniczną. W latach 2006-2007 oraz w roku 2014 prowadziłam intensywne badania terenowe i archiwalne w Lý Sơn, gdzie natknęłam się na zainicjowane przez państwo obchody ku czci historycznej flotylli Hoàng Sa (Wyspy Paracelskie) i Trùng Sa (Spratly) oraz na szeroko zakrojoną kampanię na rzecz ochrony wszystkich zachowanych świątyń i archiwów związanych z ich działalnością na wyspie (Roszko 2010)<sup>4</sup>. Flotylli Hoàng Sa i Trùng Sa zostały założone przez rosnący w potęgę ród Nguyễnów na przełomie XVI i XVII wieku, i aż do końca XIX wieku były odpowiedzialne za ekspedycje morskie i eksploatację rozbitych wraków statków w rejonie Wysp Paracelskich i Spratly. Wielu żeglarzy Hoàng Sa i Trùng Sa zaginęło na morzu, a ich ciała nigdy nie zostały odnalezione. Śmierć w tamtejszych zdradliwych wodach dała początek specjalnym rytualnym praktykom na wyspie Lý Sơn, upamiętniającym bohaterskich żeglarzy.

W trakcie badań poświęciłam szczególną uwagę reakcji wyspiarzy na załączenie ich lokalnego dziedzictwa przez przedstawicieli władz państwowych. Miałam okazję uczestniczyć w wielu dyskusjach prowadzonych przez miejscowych rybaków, którym Chiny odmawiają wstępu na ich historyczne łowiska w rejonie Wysp Paracelskich. Bezpośredni wgląd w życie codzienne lokalnych społeczności rybackich w Wietnamie pomógł mi w krytycznej analizie chińskiej i wietnamskiej prasy oraz forów internetowych. Trwający od 2009 roku areszt rybaków z Lý Sơn jest nagłaśniany przez wietnamskie media, które podkreślają wietnamskie dziedzictwo historyczne i kulturowe wyspy i wzniesają spór pomiędzy dwoma krajami o prawo do Morza Południowochińskiego.

## **Suwerenność, terytorium i technologia tworzenia map**

Istnieje obszerna literatura z dziedziny nauk politycznych i studiów prawniczych dotycząca chińsko-wietnamskich sporów o archipelagi – Paracelski i Spratly, oraz tak zwanej przerywanej linii w kształcie litery „U”, włączającej większą część Morza Południowochińskiego do terytorium Chin. Wielu autorów zajęło się analizą argumentów prawnych wysuwanych przez poszczególne strony w konflikcie o suwerenność na Morzu Południowochińskim (Nguyen Hong Thao 2001; Zou 2001, 2007; Song Yann-hue 2010; Franckx, Benatar 2012; Sheng-Ti Gau 2012; Nguyen Dang 2012) lub dokonało analitycznego oglądu istniejących umów i metod rozstrzygania sporów dotyczących wyznaczania granic morskich z perspektywy stosunków międzynarodowych (Amer 1998; Thayer 2010). Niektórzy autorzy porównują źródła historyczne z argumentami prawnymi wysuwa-

---

<sup>4</sup> Moje badania terenowe w Wietnamie zostały uzupełnione o 24-miesięczny pobyt badawczy na Tajwanie, gdzie w latach 2009-2011 prowadziłam pogłębione studia nad problemem Morza Południowochińskiego. Dodatkowo w 2015 r. przez 4 miesiące prowadziłam badania etnograficzne wśród społeczności rybackich na wyspie Hainan należącej do Chin.

nymi przez Chiny i Wietnam (Chemillier-Gendreau 2000) lub analizują historię sporu o wyspy w kontekście regionalnych wydarzeń politycznych i koncepcji strategicznych (Tønnesson 2006) bądź bezpieczeństwa morskiego (Rahman, Tsamenyi 2010). Większość prac koncentruje się na geopolitycznym konflikcie pomiędzy bezpośrednimi stronami dysputy o prawa do Wysp Paracelskich oraz Spratly, natomiast niewiele uwagi przywiązuje się do dramatycznego wpływu tego konfliktu na lokalne warunki ekologiczne czy do wielowiekowych praw zwyczajowych społeczności rybackich, których źródło utrzymania zależy od kurczących się zasobów środowiska.

Warto zauważyć, że – roszcząc sobie wyłączne prawo do zwierzchnictwa nad archipelagami Wysp Paracelskich i Spratly – Chiny zwiększyły liczbę patroli na spornych obszarach, zapewniając ochronę chińskim rybakom w rejonie morskim, do którego nie mieli oni wcześniej pełnego dostępu. Jednocześnie trudna sytuacja społeczności rybackich w Wietnamie pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy zostali oni pozbawieni prawa do korzystania z łowisk, które od pokoleń uznawali za własne. Historycznie rzecz ujmując, należy zauważyć, że dzięki tak zwanemu Morskiemu Szlakowi Jedwabnemu i odbywającemu się na nim handlowi i wymianie gospodarczej, Morze Południowochińskie łączyło różne regiony kontynentu, włączając Chiny i południową oraz południowo-wschodnią Azję (Kwa 2012; Reid 1999; Sutherland 2003). Innymi słowy, Morze Południowochińskie funkcjonowało jako otwarty basen, do którego dostęp regulowała lokalna wiedza, prawa zwyczajowe, relacje etniczne i wymiana handlowa.

Stuart Elden (2009: XXVI) słusznie zauważył, że związek zwierzchnictwa politycznego nad terytorium, zasobami i zamieszkującą je populacją jest historycznie młodą ideą. W przedkolonialnej Azji pojęcia „suwerenności” – rozumianej jako zdolność do sprawowania władzy nad daną przestrzenią polityczną – oraz „terytorialności państwa” – rozumianej jako przestrzeń wyznaczona przez kartografię – nie funkcjonowały w pełnym użyciu. Dla neokonfucjańskich państw, takich jak Chiny czy Wietnam, suwerenność była określona głównie w kategoriach populacji oraz organizacji społecznej (Murray 1988: 4). Zgodnie z tym poglądem, Wyspy Paracelskie i Spratly nie były uważane przez te państwa za integralną część terytorium ich kraju – uchodziły one raczej za zagrożenie dla żeglugi morskiej (Murray 1988). Jednak wraz z pojawieniem się granic morskich (np. wyłącznej strefy ekonomicznej), kategoria przestrzeni „bezpństwowych” zniknęła i społeczności nadmorskie (*maritime populations*) zostały wpisane w kartograficzny porządek nowoczesnego państwa narodowego (Thongchai 1994; Scott 2009; Chou 2010).

Pod wpływem kolonialnej dominacji wiele państw azjatyckich zdało sobie sprawę z potrzeby ustalenia zarysu własnego terytorium i narodu, który stanowiłby podstawę istnienia i rozwoju państwa (Thongchai 1994). Określenie sztywnych granic obszarów danego państwa stało się możliwe przy użyciu kartografii. W tym sensie „geociało” (*geo-body*) państwa, na które składa się terytorium

i naród, zaistniało jako konkretny kształt na mapie funkcjonujący w charakterze symbolu narodowego, jeśli użyć pojęcia, którym się posługuje Winichakul Thongchai (1994: 17). Nowy „narodowy porządek rzeczy” stał się zjawiskiem transnarodowym (Malkki 1995), opartym na współczesnej europejskiej koncepcji suwerenności. W przeciwieństwie do starożytnych map, które koncentrowały się na kosmografii, świętych i religijnych aspektach przestrzeni, współczesna kartografia podporządkowała przestrzeń sztywnym obliczeniom geometrycznym i opisała ją jako dokładną, konkretną i świecką (Thongchai 1994). Przykładem jest Tajlandia, która, reprezentowana przez współczesną kartografię, musiała się oprzeć na logice, aspektach i relacjach przestrzennych zupełnie odmiennych od tych, jakie kiedykolwiek reprezentowały rdzenne mapy. Nie jest więc przypadkiem, że również wiele rodzimych koncepcji i praktyk musiało się dostosować do nowej geografii kraju i sztywnych granic wyznaczonych przez nowożytną kartografię (Thongchai 1994; por. Peluso 1995; Chou 2006).

Aby rozważania te skonkretyzować, weźmy pod uwagę Morze Południowochińskie, przez które przebiegają jedne z najbardziej ruchliwych na świecie szlaków transportowych. Aż do 1990 roku było ono powszechnie uważane za morze otwarte (*high sea*), łącznie z łowiskami uznawanymi za wspólną własność. Sytuacja uległa zmianie, gdy Chiny, Wietnam, Filipiny i Tajwan podjęły bardziej asertywną politykę. Jak na ironię, w ciągu kilku ostatnich lat zwyczajowe praktyki rybackie są coraz częściej wykorzystywane przez różne zainteresowane strony w technologii tworzenia map i formułowaniu argumentów prawnych służących zawłaszczaniu łowisk oraz terytorializacji morza i jego zasobów (Schlager, Ostrom 1992; Chou 2006). Przyjmując absolutną definicję suwerenności, państwa nie tylko zaakceptowały nowe technologie i nowe formy wiedzy, ale także zaczęły dążyć do zmian w międzynarodowym systemie prawnym, które pozwolą im na wyznaczenie korzystnych dla siebie granic państwowych na morzu.

Z punktu widzenia Międzynarodowego Prawa Morza, nie ma nic nowego w idei, że pewna część morza przylegającego do brzegu danego państwa podlega jego jurysdykcji. Jednakże, w związku z niedawnym ustanowieniem i upowszechnieniem się wyłącznej strefy ekonomicznej, rozległe przestrzenie oceanu i jego zasobów zostały znacjonalizowane i w konsekwencji zewnętrzne granice państw, ustalone według zasady 200 mil morskich (ok. 370 km), rozszerzyły ich suwerenność daleko poza obszar morza terytorialnego. Poprzednio przyjęte rozumienie, że części morza znajdujące się poza granicami jurysdykcji terytorialnej („morze pełne”) nie mogą być przedmiotem roszczeń żadnego państwa do suwerenności nad tym obszarem, musiało ulec radykalnej zmianie. W efekcie system prawny wyłącznej strefy ekonomicznej, który wszedł w życie dopiero w 1982 roku, stał się nową normą w międzynarodowym prawie morza (Churchill, Lowe 1983). Nie powinno zatem nas dziwić, że wobec odkrycia zasobów morskich Chiny i Wietnam nie tylko roszczą sobie prawo do wyłączne-

go zwierzchnictwa w regionie Wysp Paracelskich i Spratly, ale także dążą do rozszerzenia swojej władzy na całym szelfie kontynentalnym, włączając w ten sposób Morze Południowochińskie i jego zasoby w zakres swojej bezpośredniej kontroli. Dodajmy, że brak wody pitnej na spornych archipelagach sprawił, iż w przeszłości większość Wysp Paracelskich i Spratly była niezamieszkała. Podlega więc dyskusji kwestia, czy mogą być one w tej sytuacji uznane faktycznie za „wyspy”. Według Międzynarodowego Prawa Morza „skały, które nie mogą zapewnić mieszkania ludziom, lub też podtrzymać samodzielnej działalności gospodarczej, nie mogą być podstawą do tworzenia wyłącznej strefy ekonomicznej lub [wyznaczania zasięgu – E.R.] szelfu kontynentalnego” (Art. 121, za Franckx, Benatar 2012: 102).

W 2009 roku Chiny oficjalnie zgłosiły na forum ONZ mapę z przerywaną linią w kształcie litery „U”, która objęła niemal całe terytorium Morza Południowochińskiego, radykalnie zaostrażając napięcie w tym regionie. Użycie tej mapy przez Chiny jest wymownym przykładem geopolitycznych skutków kartografii jako formy technologii władzy oraz dążenia do wymuszenia zmian prawnych. Przykład ten pokazuje nie tylko, że „terytorium lądowe” jest „kluczowym elementem myślenia przestrzennego, jakim kieruje się państwo” (Elden 2009: XXXI), ale że mamy także do czynienia z paradoksalnym traktowaniem morza jako „lądu”.

Roszczenia Chin do wyłącznego zwierzchnictwa nad rejonem Morza Południowochińskiego zakładają podbój lub okupację wysp, egzekwowanie zakazu rybołówstwa, konfiskatę wietnamskich i filipińskich kutrów rybackich, przetrzymywanie ich załóg, a nawet formy sabotażu polegające na przecinaniu kabli wietnamskich i filipińskich jednostek wykorzystywanych w poszukiwaniu złóż ropy naftowej.

Wietnam taktycznie podkreśla międzynarodowy status i historię swobodnej żeglugi, szukając w ten sposób sojusznika w Stanach Zjednoczonych, Indiach i państwach grupy ASEAN. Z kolei, przedstawiając swoje roszczenia w Międzynarodowym Trybunale Prawa Morza, Filipiny otworzyły „prawny front” sporu na przekór intencjom Chin, które nalegają, by konflikt o Wyspy Paracelskie i Spratly pozostał sprawą regionalną (Thayer 2013). Chiny odrzuciły próbę poszukiwania przez Filipiny międzynarodowego arbitrażu w sprawie sprzecznych roszczeń do terytorium Morza Południowochińskiego, stwierdzając, że stronie filipińskiej brakuje podstaw historycznych i prawnych, by takie żądania wysuwać. W tym sensie jednoczesne strategiczne wykorzystanie i selektywne odrzucenie międzynarodowego prawa stało się prawną inscenizacją władzy, skierowaną do szerszej międzynarodowej publiczności (ten aspekt rozwijam dalej). Mając to wszystko na uwadze, w następnej części artykułu analizuję, w jaki sposób kartografia jest wykorzystywana przez różne grupy społeczne do „odgrywania” władzy, umacniania obywatelstwa i tożsamości narodowej, oraz jak sprawia ona, że terytorium morskie, traktowane jako część państwa, staje się rozpoznawalne i czytelne zarówno na arenie państwowej, jak i globalnej.



## „Odgrywanie” suwerenności przy użyciu kartografii

Należy zadać sobie pytanie, jak rozumieć rosnący wzrost wietnamskiego i chińskiego nacjonalizmu, w odniesieniu do problemów związanych z terytorium i suwerennością na Morzu Południowochińskim. Jak to możliwe, że występowanie lub nieobecność niektórych skał morskich bądź raf na mapie narodowej Chin i Wietnamu wywołuje silne nastroje nacjonalistyczne wśród tamtejszych obywateli, w kraju i poza jego granicami? Co istotne, to fakt, że większość tych osób nigdy nie widziała Wysp Paracelskich i Spratly na własne oczy.

Rozważania na temat „różnorodności sposobów, celów i kontekstów, w jakich powstają mapy” okazują się szczególnie pomocne, jeśli spojrzymy na mapę nie jako odwzorowanie terytorium, ale jako proces (Kitchin 2010: 9). Według postmodernistycznej kartografii nie każda mapa musi być postrzegana jako geometryczna siatka. Postmodernistyczni kartografowie, jak Denis Wood (1992) i Sébastien Caquard (2011), wskazują na funkcję mapy jako potężnego narzędzia retorycznego usytuowanego w określonych stosunkach władzy, a nie neutralnego i bezstronnego dokumentu naukowego.

Reprezentując wyobrażoną wspólnotę narodu, mapy odwołują się do wartości, takich jak pochodzenie etniczne, przekonania religijne i polityczne lub klasa społeczna (Anderson 1991). Wyobrażenia terytorium mogą mobilizować aktorów nie tylko w ich rodzimej ojczyźnie, ale także emigrantów i społeczności diasporowe. Grupy transnarodowe czasem angażują się w zadania, których – ich zdaniem – państwo nie jest w stanie lub nie chce wypełnić. Stwarzając pozory precyzji i autorytetu naukowego, mapy oraz ich siła oddziaływania na społeczeństwo są wykorzystywane przez te grupy do komunikowania różnorodnych idei – o tym, co stanowi naród. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest to spektakl, który opiera się na silnych nastrojach nacjonalistycznych.

Marc Augé (1999) opisał szczegółowo proces, podczas którego obraz staje się niezależnym bytem przez włączenie do niego różnych i często sprzecznych idei. Zawłaszczenie i identyfikacja z obrazem mają miejsce zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym (Augé 1999: 71). Co ważne, codzienna inscenizacja suwerennej integralności poprzez nawiązywanie do tożsamości narodowej i obywatelstwa jest zdefiniowana, ale nie ograniczona do terytorialności państwa. Arjun Appadurai (2003) twierdzi, że istnieje rozdźwięk pomiędzy suwerennością i terytorialnością, pomimo że idea terytorium legitymizuje istnienie państwa narodowego i stanowi podstawę dla jego suwerenności.

Zilustruję to przykładem osoby Trần Đình Thắnga – młodego prezesa Instytutu Wietnamskiej Kultury i Edukacji w Stanach Zjednoczonych, który urodził się w Wietnamie, ale wychował w obcym kraju. Wspierany przez wietnamskich intelektualistów na emigracji, Trần Đình Thắng z własnej inicjatywy odwiedził archiwa i antykwiariaty na całym świecie w poszukiwaniu historycznych map. Na

jego kolekcję złożyło się ponad 150 map Azji, Indochin i Chin, w tym trzy historyczne atlasy imperiów Chin i Wietnamu. Bogatą kolekcję, w której najstarsze mapy sięgały XVII wieku, Trần Đình Thắng przekazał Instytutowi Rozwoju Społecznego i Gospodarczego w mieście stołecznym Hà Nội. Nietypowy prezent został entuzjastycznie przyjęty przez wietnamskich naukowców i intelektualistów, którzy stwierdzili, że wiele map z tego zbioru przedstawia Wietnam razem z archipelagami Wysp Paracelskich i Spratly, potwierdzając w ten sposób suwerenność państwa nad tymi rejonami morza. Z kolei na mapach Chin to nie Wyspy Paracelskie i Spratly, ale Hajnan był najdalej wysuniętą wyspą na południe, dając stronie wietnamskiej dodatkowy argument w poszukiwaniach „prawdy historycznej”. Wiele z tych wyselekcjonowanych zachodnich obrazów kartograficznych zostało zaprezentowanych na lokalnych wystawach zorganizowanych w większych miastach wietnamskich. Dołączone do map przypisy nie tylko były formą interpretacji, ale także wskazywały odwiedzającym wystawy Wietnamczykom, które terytoria morskie uwidocznione na tych mapach przynależą do Wietnamu, a nie do Chin<sup>5</sup>. Według Trần Đình Thắnga i innych wietnamskich nacjonalistów, mapy Wietnamu reprezentowały „kompletne” terytorium państwa, dostarczając dowodów naukowych i historycznych istotnych w dyspacie z Chinami.

W jednym z wywiadów zamieszczonych w Internecie Trần Đình Thắng wyjaśnił: „Prace ludzi z Zachodu są często oparte na podstawach naukowych, tak więc uważam, że starożytne mapy mogą być dowodami naukowymi potwierdzającymi suwerenność Wietnamu”<sup>6</sup>.

Nancy Lee Peluso stwierdziła, że:

jeśli mapy mogą być postrzegane jako jedno z wielu „źródeł autorytetu” mobilizowanego przez państwa w celu umocnienia swojej władzy (...), to zawłaszczenie technologii kartograficznej przez miejscowe grupy (społeczne) może pomóc zrównoważyć lub przynajmniej zrekompensować poprzedni monopol państwa na autorytatywne źródła lub jego kapitał (Peluso 1995: 385-86).

Trần Đình Thắng i wietnamskie elity zagraniczne posłużyły się zachodnimi mapami, aby wyznaczyć i bronić granic narodowych Wietnamu na morzu, zakwestionować politykę Chin, a także rzucić wyzwanie słabemu (w ich opinii) stanowisku wietnamskiego rządu w sprawie roszczeń i działań chińskiego sąsiada. Foucault (1991) zwrócił uwagę, że na władzę trzeba patrzeć nie tylko pod względem hierarchicznym, zaczynając od jej najwyższych szczebli, a kończąc na najniższym poziomie. Władza może także transformować i być internalizowana

<sup>5</sup> <http://www.voatiengviet.com/content/bo-80-ban-do-suu-tap-chung-to-truong-sa-hoang-sa-khong-thuoc-trung-quoc/1518418.html> (13.10.2012).

<sup>6</sup> <http://www.csmonitor.com/World/Making-a-difference/2013/0208/Thang-Dinh-Tran-loves-maps-and-Vietnam.-That-may-put-him-in-the-eye-of-a-storm> (16.12.2014).

oddolnie. Przypadek Trần Đình Thănga pokazuje, że interwencje rządowe – lub ich brak – są stale interpretowane, oceniane i konfrontowane przez różne grupy społeczne w kraju i za granicą. Grupy aktorów publicznych mogą mobilizować szeroką sieć znajomości w wymiarze lokalnym i globalnym oraz odwoływać się do narodowej wyobraźni, wykorzystując wiedzę i moc społecznego dyskursu kartograficznego poprzez wskazanie, co znajduje się, a czego brak na mapie (Peluso 1995: 386).

Zainspirowana przez Foucaulta, Tania Murray Li (2007: 279) stawia pytanie: w jaki sposób zasady zwierzchnictwa nad społeczeństwem są dostosowywane do materialności terenu (*landscape*)? Ja zapytam: a jeśli jest to morze (*seascape*)? Pomocne wydaje się podejście postmodernistycznej kartografii, która otwiera nowe horyzonty w rozumieniu procesu terytorializacji. Rob Kitchin argumentuje, że „terytorium nie poprzedza mapy”, ale to raczej „mapa aktywuje terytorium” (Kitchin 2010: 8). W przeciwieństwie do granic lądowych, niemożliwa jest jednoznaczna wizualizacja granic na morzu (Chou 2005, 2010). W związku z tym, obecność człowieka, instalacje bądź też budynki przeznaczone do zamieszkania coraz częściej są wykorzystywane przez poszczególne państwa, aby pokazać ich związek z terytorium lub zgodność z dowodami historycznymi. Co więcej, instalacje i budowle na morzu służą jako podstawa do sporządzenia map, które opierają się na przesiąkniętych ideałami narodowościowymi roszczeniach terytorialnych.

W 1988 roku chiński rząd utworzył prowincję Hajnan z 200-milową wyłączną strefą ekonomiczną, której granice geograficzne objęły Wyspy Paracelskie, Spratly Macclesfield Bank (grupę podwodnych raf i mielizn, znajdujących się na wschód od Wysp Paracelskich i na północ od wysp Spratly) oraz okoliczne wody, i znacznie rozszerzyły jej łowiska na Morzu Południowochińskim (Zha 2001: 580). W 2012 roku władze chińskie ustanowiły nowe miasto Sansha – z garnizonem wojskowym stacjonującym na Wyspach Paracelskich. Podczas specjalnej uroczystości upamiętniającej to wydarzenie podniesiono chińską flagę i odegrano hymn narodowy. Nowe miasto znalazło się pod kontrolą administracyjną prowincji Hajnan, a lokalne władze zobowiązały się dostarczać wodę i żywność oraz zadeklarowały swoje zaangażowanie w kreowaniu miasta jako „ważnej bazy w ochronie suwerenności Chin i rozwoju zasobów morskich”<sup>7</sup>. W tym samym roku, władze lokalne prowincji Khánh Hòa w południowym Wietnamie wysłały grupę mnichów buddyjskich na archipelag Spratly, który pozostaje w dużej mierze bezludny – z powodu braku wody pitnej. Mnisi zadeklarowali gotowość opieki nad tamtejszymi świątyniami, których geneza sięga bitwy morskiej w 1988 roku, podczas której chińska strona zaatakowała wietnamską marynarkę wojсковą. Mnisi obiecali zaspokajać „duchowe potrzeby nielicznej populacji zamieszkującej wyspę”, chociaż wątpliwe jest, czy jest tam jakakolwiek ludność, poza

<sup>7</sup> <http://www.rfa.org/english/news/china/paracel-07242012184905.html> (12.11 2012).

stacjonującym wojskiem i mieszkańcami kilku osad przemysłowych. Przejmując zwierzchność administracyjną nad archipelagiem Spratly, w imieniu Wietnamu prowincja Khánh Hòa zobowiązała się ponosić koszty remontu świątyni i pobytu mnichów<sup>8</sup>.

Wysłanie buddyjskich mnichów przez Wietnam na sporny archipelag wysp Spratly oraz utworzenie chińskiego miasta na Wyspach Paracelskich stanowią performans władzy i „rozszerzają narodową mapę” (Appadurai 2003: 345) na niezamieszkane połacie morza, o których konfucjańska teoria polityczna zapomniała w poprzednich epokach (Murray 1988). Możemy tylko spekulować na temat skuteczności tych przedstawień, niemniej jednak sugerują one, że morze to nie tylko obiekt referencyjny suwerenności terytorialnej w ujęciu prawnym i historycznym. Społeczne i kulturowe aspekty suwerenności odgrywają równie ważną rolę w kontekście geograficznym, czyniąc terytorium „czytelnym” i „rozpoznawalnym” na arenie lokalnej, państwowej i międzynarodowej (Scott 2009; Dodds 2010).

## Wyobrażone „geociało” Wietnamu

Zgodnie z tezą Jamesa Scotta (2009), że obszar górski łączący Centralną, Południową i Wschodnią Azję z Azją Południowo-Wschodnią stanowił enklawę „bezpąństwowości” (*non-governance*) dla ludności poszukującej ucieczki od struktur państwowych, możemy zaryzykować stwierdzenie, że morze jest jednym z ostatnich bastionów „bezpąństwowości”, którego granice są obecnie przedmiotem spornych roszczeń współczesnych suwerennych państw. Stuart Elden (2013) pisze, że błędem byłaby konceptualizacja terytorium ujmowanego wyłącznie jako obszar polityczno-ekonomiczny i zwraca uwagę, że współczesne terytorium to proces, na który składają się skomplikowane techniki pomiaru i kontroli powierzchni. Taka konceptualizacja, która zakłada, że „terytorium” to proces oraz część politycznej technologii, nie definiuje go „raz i na zawsze”, ale pozwala na prześledzenie tego, jak przestrzeń danego państwa jest produkowana (Elden 2013: 323). Proces, w którym paradoksalnie morze jest przekształcane w terytorium państwa, rozumianego jako jednorodna, zwarta przestrzeń wpisana w narodową i globalną siatkę terytorialną określoną przez długość i szerokość geograficzną, nazywam „terytorializacją morza” (*maritime territorialisation*) (por. np. Vandergeest, Peluso 1995: 388)<sup>9</sup>. W tej kartograficznie opisaney przestrzeni – zdefiniowanej jako terytorium państwa – suwerenność jest nie tylko uchwalana, odgrywana i materializowana w intensywnie emocjonalny sposób,

<sup>8</sup> <http://www.bbc.com/news/world-asia-17343596> (26.12.2014).

<sup>9</sup> W odniesieniu do Oceanu Arktycznego, Dodds (2010) konceptualizuje morze jako „terytorium wymierne” (*calculable territory*).

ale także czerpie inspiracje z bogatego repertuaru narodowościowego i coraz to nowszych technologii pomiaru i kontroli powierzchni (Johnson i in. 2011: 62).

Zauważmy, że pomimo braku widocznych znaków i obiektów, które wyznaczyłyby definitywne granice państw na morzu, dla wielu chińskich i wietnamskich rybaków codzienność nadal rozgrywa się w przestrzeni społecznej wykraczającej poza strefy graniczne ustalone przez poszczególne państwa. W ostatnich latach antropolodzy, historycy i geografowie starali się wyjść poza wąskie pojęcie „terytorialności” i spojrzeć na problem przestrzeni społecznej w szerszym wymiarze. Miejskowa perspektywa terytorialności może wyrażać się w relacjach ludzi z ich przodkami, w związkach pokrewieństwa lub też w zwyczajowych kontaktach handlowych i żegludze (Ho 2006; Chou 2010). W swojej pracy, porównującej mapy katastralne „Trójkąta Wzrostu” – transnarodowej strefy ekonomicznej obejmującej Singapur-Johor-Riau – z mapami mentalnymi rybaków zamieszkujących Wyspy Riau w Indonezji, Cynthia Chou zauważa, że w realnym życiu „granice rzadko odpowiadają prostocie ich reprezentacji na mapach” (Chou 2010: 111). Do tego stopnia, że „miejsce – społeczna organizacja przestrzeni – [którą – E.R.] tworzą nie tylko ludzkie praktyki czy regulowane normami stosunki i granice społeczne, ale także wyobrażenia” (Lubaś 2011: 48), musi odtwarzać się dyskursywnie i rytualnie w kontekście ciągłych zmian (Appadurai 1996).

W maju 2007 roku miałam okazję do rozmowy z członkiem jednego z rodów na wyspie Lý Sơn położonej w środkowym Wietnamie. Mężczyzna oskarżył dobrze znanego historyka z Hanoi o potajemną sprzedaż chińskiemu „wrogowi” ważnych dokumentów dotyczących Wysp Paracelskich i Spratly. Dokumenty te były częścią jego kronik rodzinnych zapisanych w języku sino-wietnamskim, które historyk przekazał specjalistom w Hanoi do tłumaczenia na współczesny język wietnamski. Mężczyzna uważał, że tylko część annałów została zwrócona i oświadczył, że gdyby nie ich utrata, dziś jego ród mógłby przedstawić cenne dowody na poparcie roszczeń Wietnamu do Wysp Paracelskich i Spratly.

Powyższa historia pokazuje, jak – w kontekście konfliktu między Chinami a Wietnamem o sporne archipelagi – mieszkańcy Lý Sơn usiłują plasować swoją społeczność w centrum wyobrazonego „geociała” Wietnamu, z konsekwencjami na poziomie lokalnym, państwowym i międzynarodowym. Zawłaszczanie przez państwo spuścizny dziejowej i tradycji Lý Sơn zmobilizowało wyspiarzy do szukania wsparcia u znanych historyków, dziennikarzy i mediów, i do zapisu lokalnych narracji w taki sposób, aby jednocześnie wspierały one roszczenia państwa czy interesy społeczności oraz indywidualne aspiracje poszczególnych jednostek i rodów. Na ten ostatni proces zwróciłam uwagę gdzie indziej (Roszko 2010, 2012). Podobnie, regionalne władze bezpośrednio zaangażowały się w odzyskiwanie i kultywowanie miejscowych tradycji związanych z flotyllą Hoàng Sa (Paracelską) i Trùng Sa (Spratly), prezentując jednocześnie wyspę Lý Sơn jako historyczny łącznik pomiędzy Wietnamem i spornymi archipelagami.

W 2009 roku władze prowincji Quảng Ngãi zwróciły się do Ministerstwa Kultury, Sportu i Turystyki, proponując organizację festiwalu w Lý Sơn, poświęconego „morzu i wyspom Wietnamu” oraz „suwerenności Wietnamu”. Zawierając nie tylko narodowym sentymentom w kwestii Morza Południowochińskiego, władze prowincji dodatkowo zaczęły podsycać płomień nowo odkrytego wśród wyspiarzy patriotyzmu, odwołując się do ich sumienia w ochronie „ziem przodków” na morzu. Latem 2014 roku obserwowałam przygotowania do ogólnokrajowej wystawy muzealnej historycznych map Wietnamu i Chin oraz towarzyszącej jej części artystycznej pod hasłem „Wyspy Paracelskie i Spratly należą do Wietnamu – dowody prawne i historyczne”, zorganizowanej w Lý Sơn przez wietnamskie Ministerstwo Kultury, Sportu i Turystyki. Rozmieszczone przed wejściem do lokalnego muzeum billboardy głosiły: „Wietnam jest krajem morskim” (*Việt Nam là một quốc gia biển*), „Wyspy są domem, a morze ojczyzną” (*Đảo là nhà biển là quê hương*) oraz „Każdy Wietnamczyk jest obywatelem morza” (*Mỗi người Việt Nam là một công dân biển*). Jeszcze do niedawna Region Deltę Czerwonej Rzeki był w Wietnamie postrzegany jako niekwestionowana kolebka i reprezentant wietnamskiej cywilizacji mokrego ryżu i jej „autentycznej” kultury. Jednak zaogniający się międzynarodowy spór o Morze Południowochińskie spowodował znaczącą zmianę retoryki w Wietnamie, jak i terytorialny „zwrot ku morzu i wyspom przodków” (*hướng về biển đảo quê hương*), co jest w rzeczywistości wynalezioną tradycją, która dyskursywnie przesuwając Wietnam z Półwyspu Indochińskiego i plasuje go w świecie malajskim (*Malay World*), jeśli użyć tu konceptu Anthony’ego Reida (1999) – światowej renomy historyka Azji Południowo-Wschodniej.

Nie jest przypadkiem, że międzynarodowy charakter sporu o Morze Południowochińskie dodaje znaczenia nie tylko lokalnym uroczystościom poświęconym Hoàng Sa i Trường Sa, ale także samym rybakom i wyspie Lý Sơn. Dla jej mieszkańców wyobrażenie narodowego „geociała” stało się możliwe dzięki integracji terytorium państwa oraz Wysp Paracelskich i Spratly z systemem kultu przodków i bohaterskich żeglarzy Hoàng Sa i Trường Sa. W bardzo zlokalizowanym przez wyspiarzy postrzeganiu terytorium narodu, współczesna granica państwa została przesunięta z ich wyspy na sporne archipelagi, czyniąc – do tej pory marginalną i pozostającą na obrzeżach – wyspę Lý Sơn wizualnym centrum na mapie terytorium Wietnamu, którego częścią stały się zarówno ląd, jak i morze.

Jednak, jak pokazują w dalszej części tego artykułu, władzom prowincji Quảng Ngãi nie udało się wykorzystać nacjonalistycznych nastrojów i zmobilizować władz centralnych do bardziej zdecydowanego wsparcia rybaków w Lý Sơn. Całkiem inaczej wygląda sytuacja na wyspie Hajnan, gdzie rybołówstwo i dostęp do łowisk leży w interesie prowincji i lokalne władze coraz bardziej wykorzystują chiński nacjonalizm – nie tylko w poparciu roszczeń Chin na Morzu Południowochińskim, ale także mając na uwadze miejscowy rozwój sektora rybackiego (Zha 2001: 584).

## **Rola rybaków w „terytorializacji morza”**

Chiny, jako rosnąca potęga gospodarcza, polityczna i militarna w regionie Morza Południowochińskiego, zaczęły coraz dobitniej egzekwować swoje roszczenia do wyłącznej strefy ekonomicznej, która według percepcji chińskiej rozciąga się niemalże na cały ten akwen morski. Dramatyczne konsekwencje tej polityki – w formie zakazu rybołówstwa, aresztu i konfiskaty mienia przez chińskie patrole – odczuli szczególnie wietnamscy rybacy. Na przykład w marcu 2012 roku chiński patrol morski przechwycił jedną z łodzi należących do rybaków z Lý Sơn, szukających schronienia przed sztormem w pobliżu Wysp Paracelskich, i zażądał od ich rodzin tysięcy dolarów za uwolnienie ich bliskich. Trudna sytuacja gospodarcza wyspy pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy Chiny odmówiły wyspiarzom prawa do korzystania z łowisk, które od pokoleń uchodzą w Lý Sơn za ich własne. Ze względu na dyskursywny związek wyspy z archipelagami – Wyspami Paracelskimi i Spratly, Lý Sơn jest uważane przez władze wietnamskie za ścisłą strefę graniczną i ważny punkt obronny. Bezpośrednią konsekwencją takiej polityki jest sytuacja, w której tamtejsi rybacy nie tylko tracą swobodny dostęp do historycznych wód połowowych, ale także – w wyniku wrażliwej lokalizacji wyspy – okazją do rozwoju turystyki międzynarodowej.

Konfiskata kutrów wietnamskich i długotrwały areszt rybaków z Lý Sơn zostały szeroko nagłośnione w mediach wietnamskich, rozpalając – głównie medialne – dyskusje na temat spornych obszarów na Morzu Południowochińskim i dając wietnamskim nacjonalistom w kraju i za granicą pożywkę dla oskarżeń głoszących, że Wietnam jest zbyt słaby w swojej polityce wobec Chin. Opinie na temat tego, co stanowi rzeczywiste zagrożenie dla interesu narodowego i suwerenności kraju różnią się w treści i formie, ale ostatecznie odpowiedzi Wietnamu na konflikt sugerują, że w jego ogólnej strategii przeważają względy ekonomiczne. Podczas gdy Wietnam jest rzeczywiście zaniepokojony potencjalną utratą dostępu do złóż ropy i gazu, a także innych zasobów naturalnych na morzu, zależy mu jednocześnie na utrzymaniu dobrych stosunków dyplomatycznych i politycznych z jego głównym partnerem handlowym i dominującą siłą militarną w regionie, jaką są Chiny. W konsekwencji rybacy z Lý Sơn czują się opuszczeni przez rząd i pozostawieni własnemu losowi.

Z drugiej strony, konflikt o Morze Południowochińskie dostarcza przykładów strategicznego wykorzystania suwerenności i sprzyja sytuacji, w której Wietnam instrumentalizuje rybaków, powołując się na ich bezpieczeństwo na morzu. W przeciwieństwie do Filipin, które w 2013 roku zgłosiły spór o Macclesfield Bank do Trybunału Arbitrażowego w ramach Międzynarodowego Prawa Morza, Chiny i Wietnam unikają międzynarodowego arbitrażu i dają pierwszeństwo prawu wewnętrznemu (krajowemu) nad prawem międzynarodowym. To nadaje dodatkowego wymiaru argumentowi, który wysuwa Sundhya Pahuja (2011),

twierdząc, że kraje tak zwanego Trzeciego Świata mogą wykorzystywać prawo międzynarodowe do promowania własnych interesów społecznych, politycznych i gospodarczych. Z moich obserwacji wynika, iż poszczególne państwa (np. Chiny i Wietnam) również mogą dołożyć starań i nie stosować międzynarodowego prawa, aby dokonać zmian prawnych. W odniesieniu do relacji pomiędzy prawem wewnętrznym i międzynarodowym, Chiny i Wietnam promują własną interpretację, która czerpie z krytyki tego, co stanowi według nich istotny porządek prawny.

W dniu 21 czerwca 2012 roku Zgromadzenie Narodowe Wietnamu przyjęło ustawę o Wietnamskim Prawie Morza – uważaną przez tamtejszych polityków za ważny krok legislacyjny regulujący „status prawny mórz i wysp, które pozostają pod suwerennym zwierzchnictwem Wietnamu, zgodnie z Międzynarodowym Prawem Morza”<sup>10</sup>. Decyzja Wietnamu o wdrożeniu nowego wewnętrznego prawa morza z dniem 1 stycznia 2013 roku jest dobrym przykładem spektaklu władzy, który naśladuje prawo międzynarodowe. Działania te natychmiast wywołały silne protesty chińskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, które zinterpretowało wietnamskie inicjatywy jako wymierzone w narodowe bezpieczeństwo Chin na morzu. W wywiadzie umieszczonym w internecie dyrektor Wietnamskiego Instytutu Badań Legislacyjnych przy Narodowej Komisji Prawa, Đinh Xuân Thảo, nie tylko zwrócił uwagę na rolę prawa, potwierdzając bezkompromisowe stanowisko Wietnamu w odniesieniu do Morza Południowochińskiego i spornych wód, ale też wyraźnie podkreślił rolę miejscowych rybaków w wyznaczaniu granic na morzu. Đinh Xuân Thảo wyjaśnił:

Gdy statki obcych państw wpływają na wody terytorialne Wietnamu, wymaga się od nich przestrzegania prawa naszego kraju. Jeśli złamią prawo, będą podlegać procedurze zgodnie z przepisami prawa. Prawo Morza Wietnamskiego ustala wyraźne granice między Wietnamem i strefami morskimi innych państw. Prawo to umożliwia także rozwój korzystnej polityki poprawiającej poziom życia rybaków morskich. Obecność rybaków na morzu również przyczynia się do zapewnienia bezpieczeństwa i obrony naszej suwerenności [podkreśl. – E.R.]<sup>11</sup>.

W rzeczywistości, prawo to pociąga za sobą dalszą militaryzację granicy morskiej. Obecność okrętów straży przybrzeżnej na Morzu Południowochińskim nie służy ochronie miejscowych rybaków, ale raczej wzmocnieniu kontroli zasobów morskich. W ramach „obrony suwerenności” rybacy Lý Sơn są zachęceni przez władze centralne i lokalne, aby kontynuować działalność połowową, a tym samym potwierdzić roszczenia Wietnamu do surowców, takich jak ropa i gaz, które – jak spekuluje zarówno strona wietnamska i chińska – mogą znajdować

<sup>10</sup> *Prawo Morza Wietnamskiego – Mocne podstawy w ochronie narodowej suwerenności*. <http://biengioilanhtho.gov.vn/eng/lawonvietnam-ssea--nd-fd6b93b9.aspx> (22.10. 2012).

<sup>11</sup> <http://biengioilanhtho.gov.vn/eng/lawonvietnam-ssea--nd-fd6b93b9.aspx> (22.10. 2012).



się w rejonie Wysp Paracelskich i Spratly. W rezultacie wietnamskie media prezentują rybaków jako bohaterów, którzy – pomimo zagrożenia ze strony Chin – zachowują tradycję morską XIX-wiecznej flotyli Hoàng Sa i Trường Sa i bronią interesów państwa. W wywiadzie dla rządowej gazety wietnamskiej, 82-letni rybak z Lý Sơn wyraził swoją patriotyczną postawę w następujących słowach: „W czasach mojego ojca, wiele osób zmarło w drodze do Hoàng Sa, jednak ciągle byli tacy, którzy tam wyruszali. To miejsce jest ukochaną częścią naszego kraju”<sup>12</sup>.

Innym razem rybak gorzko zauważył, że w dzisiejszych czasach niebezpieczeństwo nie pochodzi z samego morza, lecz z chińskich statków:

Stoimy w obliczu ciągłego zagrożenia ze strony chińskich statków, ale nadal uważamy Hoàng Sa za nasz dom, więc go nie opuścimy. Każda wietnamska łódź rybacka w Hoàng Sa jest jak żywy słup graniczny. (...) Mamy do czynienia ze strasznym niebezpieczeństwem, ale nawet śmierć nie może oderwać nas od Hoàng Sa, ponieważ to jest obszar naszego kraju, gdzie nasi przodkowie wykrwawili się w jego eksploracji. Zdradzilibyśmy naszych przodków, gdybyśmy go porzucili<sup>13</sup>.

W innym wywiadzie rybak z Lý Sơn porównał swoją pracę na morzu do roli strażnika broniącego suwerenności terytorialnej kraju: „[Wyspy Paracelskie – E.R.] są naszym jedynym źródłem dochodu. To jest nasze terytorium, nasze wody, będziemy chronić naszą suwerenność, będziemy trzymać się rybołówstwa”<sup>14</sup>.

Nie ma miesiąca, w którym wietnamska prasa nie wspomniałaby o zagrożeniach pochodzących z chińskich statków, aresztowaniu przez chińską straż przybrzeżną kolejnych wietnamskich rybaków lub o chińskich rybakach wpływających bez pozwolenia na wody Wietnamu. Jednocześnie wysiłek rybaków z Lý Sơn, aby rybołówstwem zarobić na życie, władze oraz media interpretują jako potężny symbol narodowego poświęcenia i odwagi w obronie suwerenności Wietnamu. Jednak nie tylko wietnamscy, ale także chińscy rybacy, szczególnie ci z wyspy Hajnan, uważają wody Morza Południowochińskiego za niebezpieczne. Chińska prasa regularnie opisuje przypadki miejscowych rybaków nękanych przez filipińskie lub wietnamskie okręty straży przybrzeżnej podczas legalnych połowów na „historycznych chińskich wodach”. Z kolei międzynarodowa prasa przytacza przykład rybaka z Hajnanu, który opowiedział w wywiadzie dla BBC News o tym, jak jeden z jego statków został zaatakowany przez wietnamski patrol podczas połowów na „chińskim morzu”. Udało mu się uratować członków załogi, ale zaznaczył, że „teraz ludzie są zbyt przerażeni, aby powrócić

<sup>12</sup> <http://biengioilantho.gov.vn/eng/hoangsainelderlyfishermen-smemory-nd-1df1260a.aspx> (5.12.2012). Tego rodzaju opinie nieraz słyszałam od rybaków na wyspie Lý Sơn.

<sup>13</sup> <http://english.vietnamnet.vn/fms/special-reports/620/ten-days-in-the-sea-of-hoang-sa.html> (26.12.2014).

<sup>14</sup> <http://globalnation.inquirer.net/54874/asias-fishermen-caught-in-escalating-sea-tensions> (26.12.2014).

na morze”. Mężczyzna był głęboko przekonany, że Chiny powinny podjąć odpowiednie działania w celu „odebrania naszych (chińskich) wód terytorialnych”<sup>15</sup>. Co ciekawe, Daojiong Zha (2001) zanotował, że niecałe dwadzieścia lat wcześniej myślenie o morzu jako terytorium państwowym było obce rybakom. Autor przytoczył słowa kapitana chińskiego kutra rybackiego, który podczas połowów na jednej z raf archipelagu Spratly znalazł się na linii ognia pomiędzy okrętami Chin i Filipin: „Jesteśmy rybakami. Nie obchodzi nas tego rodzaju [spór o suwerenność – E.R.] problemy. Łowimy tu od pokoleń. Tam, gdzie nie ma ludzi, tam łowimy. Kiedy widzimy wojskowych, trzymamy się z dala” (Zha 2001: 577).

Powyższy cytat sugeruje, że związek łowisk z suwerennością i bezpieczeństwem państwa jest nowym zjawiskiem. Podczas gdy miejscowi rybacy – zarówno chińscy, jak i wietnamscy – od wieków dokonywali połowów w obszarach morskich (o które obecnie toczy się spór), traktując te obszary jako dobro wspólne, rosnąca globalna rywalizacja o zasoby morskie oraz wydzielanie granic na morzu mają dramatyczny wpływ na źródła ich utrzymania. Wraz z kurczeniem się surowców naturalnych nowe słownictwo, takie jak „prawa historyczne” i „suwerenność”, staje się częścią codziennego repertuaru językowego społeczności rybackich, idącego w parze z silnymi nastrojami narodowościowymi podsycanymi przez władze państwowe.

Chińskie media publiczne podkreślają, że bezpieczeństwo i połowy rybaków z Hajnan znacznie się poprawiły, odkąd zostali oni wzięci pod ochronę chińskich patroli morskich. W Wietnamie, w celu uniknięcia chińskich okrętów patrolowych, rybacy z Lý Sơn wyruszają na połowy nocą. Ich strategię przetrwania na spornych wodach odczytywane są przez szerszą publikę w kraju jako emocjonalny przejaw tożsamości narodowej i obywatelskiej postawy wyrażonej w prawnym i językowym spektaklu władzy. Jednocześnie paradoksalny rezultat precyzowania granic na morzu tłumi głosy i interesy społeczności rybackich. Miejscowi rybacy, których źródło utrzymania zależy od kurczących się zasobów środowiska, są często oskarżani o nielegalne przekraczanie granic i połowy na wodach innego państwa, co prowadzi do dalszych międzypaństwowych sporów. Potwierdza to przypuszczenie Chou (2006: 246), że istniejąca lokalna złożoność, zróżnicowanie etniczne i historyczne oraz relacje handlowe na Morzu Południowochińskim zostały celowo zapomniane w imię uproszczonego projektu mającego na celu zastąpienie lokalnych praw zwyczajowych nadrzędnym prawem, uchwalanym przez poszczególnych aktorów państwowych.

---

<sup>15</sup> <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-china-21008639> (16.12.2014).

## Konkluzje

Obraz wyłaniający się z kartograficznych dyskursów na chińskich i wietnamskich forach internetowych prezentuje „terytorializację morza” jako paradoks traktowania morza jako „lądu”. Odgrywanie zwierzchności politycznej nad terytorium Morza Południowochińskiego jest szczególną projekcją społecznie konstruowanego obrazu „geociała” państwa, wykorzystującego silne nastroje nacjonalistyczne. W tym procesie zachodnia kartografia jest często używana przez Wietnamczyków jako medium i narzędzie „naukowej” i „obiektywnej” wiedzy politycznej służącej przeciwdziałaniu równoległym narracjom i dyskursom pochodzącym z Chin. Claudio Lomnitz wskazuje, że w celu pobudzenia zbiorowej wyobraźni narodu nacjonalizm „musi być skutecznie powiązany z miejscem pamięci lokalnej” (Lomnitz 2001: XVI). Wyznaczanie miejsc na morzu jako „ziemi przodków” i terytorium kraju poprzez zwyczajowe praktyki połowowe rybaków, instalacje na morzu, akcję wysłania przez Wietnam mnichów buddyjskich na Spratly lub ustanowienie nowego chińskiego miasta na Wyspach Paracelskich, stanowi „paralegalny” spektakl władzy. Działania te nie tylko „generują” terytorium państwowe i dowody historyczne, ale także wykorzystywane są w technologii sporządzania map państwa narodowego. To właśnie te strategie polityczne – przeznaczone dla międzynarodowej publiczności – nazywam spektaklem, który w nienormalny sposób wizualizuje suwerenność i narodowość współczesnego tworu państwowego, ale jednocześnie tłumi głos lokalnych społeczności.

W szczególności zwyczajowe praktyki rybackie na Morzu Południowochińskim są coraz częściej wykorzystywane przez Chiny i Wietnam przy tworzeniu map i formułowaniu argumentów prawnych dla „terytorializacji morza”, którą rozumiem jako włączenie obszarów morskich i jego zasobów do terytorium państwa. Wietnam i Chiny formułują swoje roszczenia terytorialne, używając terminów niosących ogromny ładunek emocjonalny: postulują „ochronę” miejscowych rybaków i ich historycznych praw do swobodnego połowu na wodach określanych jako wyłącznie „chińskie” lub „wietnamskie”. O ile siła argumentu „ochrony” służy Wietnamowi za podstawę do walki w tym rozgrywającym się na morzu dramacie społecznym, to jednocześnie czyni ona z wietnamskich rybaków bohaterskich strażników suwerenności narodowej „Morza Wschodniego”. Zapominając o istniejących od wieków historycznych, kulturowych i etnicznych powiązaniach w tym regionie, Chiny i Wietnam instrumentalizują społeczności rybackie i poprzez konflikt o Morze Południowochińskie oddziałują silnie na ich egzystencję. W tym sensie przez operacje na morzu i nowy język przesiąknięty sentymentami nacjonalistycznymi rybacy stają się narzędziem w rękach władz w ustalaniu i odgrywaniu wyobrażonego suwerennego terytorium państwa, które obejmuje nie tylko terytorium lądu, ale także morze. Miejscowe prawa zwycza-

jowe zostają wyparte na rzecz sztywnych ram prawa państwowego, które pozuje na uniwersalne i obiektywne.

Zakończę stwierdzeniem, że spektakl władzy nie istnieje w próżni społecznej – różne percepcje terytorialności nakładają się na siebie, czerpiąc z powiązań globalnych, prawa międzynarodowego i wewnętrznego oraz lokalnych nacjonalizmów. Stuart Elden (2009: 177) twierdzi, że „związek między władzą i terytorium to taki, który na nowo domaga się uwagi, w wymiarze konceptualnym, historycznym i prawnym oraz ze względu na zmieniający się charakter relacji (pomiędzy władzą i terytorium)”. W niniejszym artykule pokazuję, że zwierzchnictwo nad terytorium państwa jest czymś więcej niż tylko kwestią prawną popartą argumentami historycznymi; jest to raczej społeczny i kulturowy spektakl z udziałem wielu państwowych i pozapaństwowych aktorów. Stąd geograficzna czy prawna analiza suwerenności akwenów na Morzu Południowochińskim nie może być kompletna bez ukazania społecznych i kulturowych aspektów spektaklu odgrywającego terytorialność, narodowość i obywatelstwo.

**Słowa kluczowe:** rybołówstwo, performatywność, tożsamość narodowa, terytorializacja morza, Morze Południowochińskie, geociało, prawa zwyczajowe, kartografia

## LITERATURA

- Agnew J.  
1994 *The Territorial Trap: The Geographical Assumption of International Relations Theory*, „Review of International Political Economy” 1: 1, s. 53-80.  
2009 *Globalization and Sovereignty*, Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers.
- Amer R.  
1998 *The Challenge of Managing the Border Disputes between China and Vietnam*, Singapore: East Asian Institute, National University of Singapore.
- Anderson B.R.  
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York: Verso.
- Appadurai A.  
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.  
2003 *Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography*, w: S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 337-349.
- Augé M.  
1999 *The War of Dreams: Exercises in Ethno-Fiction*, London: Pluto Press.
- Biersteker T.J., Weber C. (eds.)  
1996 *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Caquard S.  
2011 *Cartography I: Mapping Narrative Cartography*, „Progress in Human Geography” 37: 1, s. 135-144.
- Chemillier-Gendreau M.  
2000 *Sovereignty over the Paracel and Spratly Islands*, The Hague, Boston: Kluwer Law International.
- Chou C.  
2005 *Southeast Asia through an Inverted Telescope: Maritime Perspectives on a Borderless Region*, w: P.H. Kratoska, R. Raben, H.S. Nordholt (eds.), *Locating Southeast Asia: Geographies of Knowledge and Politics of Space*, Singapore: NUS, s. 234-249.  
2006 *Multiple Realities of the Growth Triangle: Mapping Knowledge and the Politics of Mapping*, „Asia Pacific Viewpoint” 47: 2, s. 241-256.  
2010 *The Orang Suku Laut of Riau, Indonesia: The Inalienable Gift of Territory*, London, New York: Routledge.
- Churchill R.R., Lowe A.V.  
1983 *The Law of the Sea*, Manchester: Manchester University Press.
- Dodds K.  
2010 *Flag Planting and Finger Pointing: The Law of the Sea, the Arctic and the Political Geographies of the Outer Continental Shelf*, „Political Geography” 29: 2, s. 63-73.
- Elden S.  
2009 *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, Minneapolis: University of Minnesota Press.  
2013 *The Birth of Territory*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Eriksen T.H.  
1995 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.
- Foucault M.  
1991 *Governmentality*, w: G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Franckx E., Benatar M.  
2012 *Dots and Lines in the South China Sea: Insights from the Law of Map Evidence*, „Asian Journal of International Law” 2: 1, s. 89-118.
- Hansen T.B., Stepputat F. (eds.)  
2001 *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, London: Duke University Press.
- Ho E.  
2006 *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s. 241-256.
- Johnson C., Jones R., Paasi A. i in.  
2011 *Interventions on Rethinking „the Border” in Border Studies*, „Political Geography” 30: 2, s. 61-69.
- Kitchin R.  
2010 *Post-Representational Cartography*, „Lo Squaderno” 15, s. 7-12.

- Krasner S.D. (ed.).  
2001 *Problematic Sovereignty: Contested Rules and Political Possibilities*, New York: Columbia University Press.
- Kwa Chong Guan  
2012 *Locating Singapore on the Maritime Silk Road: Evidence from Maritime Archaeology, Ninth to Early Nineteenth Centuries*, NSC Working Paper 10, [http://www.iseas.edu.sg/nsc/documents/working\\_papers/nscwps010.pdf](http://www.iseas.edu.sg/nsc/documents/working_papers/nscwps010.pdf).
- Li T.M.  
2007 *Governmentality*, „Anthropologica” 49: 2, s. 275-294.
- Lomnitz C.  
2001 *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lubaś M.  
2011 *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*, Kraków: Nomos.
- Malkki L.H.  
1995 *Refugees and Exile: From „Refugee Studies” to the National Order of Things*, „Annual Review of Anthropology” 24, s. 495-523.
- Murray D.H.  
1988 *Conflict and Coexistence: The Sino-Vietnamese Maritime Boundaries in Historical Perspective*, Madison: Center for Southeast Asian Studies, University of Wisconsin.
- Nguyen Dang  
2012 *Fisheries Co-operation in the South China Sea and the (Ir)relevance of the Sovereignty Question*, „Asian Journal of International Law” 2, s. 59-88.
- Nguyễn Duy Thiệu  
2002 *Cộng đồng ngư dân ở Việt Nam* [Fishers Communities in Vietnam], Hà Nội: Nhà xuất Bản khoa học xã hội.
- Nguyen Hong Thao  
2001 *Vietnam and the Code of Conduct for the South China Sea*, „Ocean Development and International Law” 32: 2, s. 105-30.
- Nguyen Hong Thao, Amer R.  
2011 *Coastal States in the South China Sea and Submission on the Outer Limits of the Continental Shelf*, „Ocean Development and International Law” 42: 3, s. 245-263.
- Nicol H.  
2010 *Reframing Sovereignty: Indigenous peoples and Arctic States*, „Political Geography” 29: 2, s. 63-73.
- Pahuja S.  
2011 *Decolonising International Law: Development, Economic Growth and the Politics of Universality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peluso N.L.  
1995 *Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia*, „Antipode” 27: 4, s. 383-406.
- Rahman Ch., Tsamenyi M.  
2010 *A Strategic Perspective on Security and Naval Issues in the South China Sea*, „Ocean Development and International Law” 41: 4, s. 315-333.

- Reid A.  
1999 *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*, Chiang Mai: Silk-worm Books.
- Roszko E.  
2010 *Commemoration and the State: Memory and Legitimacy in Vietnam*, „Journal of Social Issues in Southeast Asia” 25: 1, s. 1-28.  
2012 *From Spiritual Houses to National Shrines: Religious Traditions and Nation-Building in Vietnam*, „An International Quarterly: East Asia” 29: 1, s. 25-41.
- Schlager E., Ostrom E.  
1992 *Property-rights and Natural Resources: A Conceptual Analysis*, „Land Economics” 68: 3, s. 249-262.
- Scott J.  
2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- Sheng-Ti Gau M.  
2012 *The U-shaped Line and a Categorization of the Ocean Disputes in the South China Sea*, „Ocean Development and International Law” 43: 1, s. 57-69.
- Song Yann-hue  
2010 *A Marine Biodiversity Project in the South China Sea: Joint Efforts Made in SCS Workshop Process*, „The International Journal of Marine and Coastal Law” 26, s. 119-149.
- Sutherland H.  
2003 *Southeast Asian History and the Mediterranean Analogy*, „Journal of Southeast Asia Studies” 34: 1, s. 1-20.
- Thayer C.A.  
2010 *The United States and Chinese Assertiveness in the South China Sea*, „Security Challenges” 6: 2, s. 69-84.  
2013 *South China Sea: Philippines Takes Case to UN-2*, „Thayer Consultancy Background Brief”, 23 January.
- Thongchai W.  
1994 *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of the Nation*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tønnesson S.  
2006 *The South China Sea in the Age of European Decline*, „Modern Asian Studies” 40: 1, s. 1-57.
- Tønnesson S., Antlöv H.  
1996 *Asian Form of the Nation*, Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Turner V.  
1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Society*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Vanderveest P., Peluso N.L.  
1995 *Territorialization and State Power in Thailand*, „Theory and Society” 24: 3, s. 385-426.
- Wood D.  
1992 *The Power of Maps*, New York: Guilford Press.

Zha Daojiong

2001 *Localizing the South China Sea Problem: The Case of China's Hainan*, „The Pacific Review” 14: 4, s. 575-594.

Zou Keyuan

2001 *Historic Rights in International Law and in China's Practice*, „Ocean Development and International Law” 32: 2, s. 149-168.

2007 *South China Sea Studies in China: Achievements, Constraints and Prospects*, „Singapore Year Book of International Law (SYBIL)” 11, s. 85-98.

Źródła internetowe:

<http://www.thanhniennews.com/politics/china-dispatches-military-jets-to-guard-oil-rig-in-vietnamese-waters-26186.html> (26.12.2014).

<http://www.voatiengviet.com/content/bo-80-ban-do-suu-tap-chung-to-truong-sa-hoang-sa-khong-thuoc-trung-quoc/1518418.html> (13.10.2012).

<http://www.csmonitor.com/World/Making-a-difference/2013/0208/Thang-Dinh-Tran-loves-maps-and-Vietnam.-That-may-put-him-in-the-eye-of-a-storm> (16.12.2014).

<http://www.rfa.org/english/news/china/paracel-07242012184905.html> (12.11.2012).

<http://www.bbc.com/news/world-asia-17343596> (26.12.2014).

<http://biengioilanhtho.gov.vn/eng/lawonvietnam-ssea--nd-fd6b93b9.aspx> (22.10.2012).

<http://biengioilanhtho.gov.vn/eng/hoangsainelderlyfishermen-smemory-nd-1df1260a.aspx> (5.12.2012).

<http://english.vietnamnet.vn/fms/special-reports/620/ten-days-in-the-sea-of-hoang-sa.html> (26.12.2014).

<http://globalnation.inquirer.net/54874/asias-fishermen-caught-in-escalating-sea-tensions> (26.12.2014).

<http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-china-21008639> (16.12.2014).

Edyta Roszko

## TERRITORIALISING THE SEA. PERFORMANCE OF SOVEREIGNTY AND THE ROLE OF CARTOGRAPHY IN THE SOUTH CHINA SEA

(Summary)

This article is an anthropological contribution to the standard geopolitical and legal analyses of the South China Sea dispute and to the existing debates on the problem of territoriality, sovereignty and nationalism. In contrast with those studies, which analyse the South China Sea dispute and the growing competition over natural resources by looking mainly at major state actors, I focus on fishermen communities in China and Vietnam that bear the historical, geopolitical, and economic consequences of this territorial issue. Thus, I propose the interpretation that takes into account historical, social, and cartographic imaginations of nationhood in the context of the competing Chinese and Vietnamese



maritime claims to the Paracels and Spratly Islands. Conceptualising maps not as representations of territory but rather as a process, I analyse the ways in which cartographic discourses are used by different groups of actors to produce and enact sovereignty, citizenship, and national identity through activities that make the sea territory legible on the local, national, and global scale.

**Key words:** fishing, performativity, national identity, maritime territorialisation, South China Sea, geo-body, customary law, cartography

Edyta Roszko  
Department of Cross-Cultural and Regional Studies  
University of Copenhagen  
Karen Blixens Vej 4,  
Bygning 10, Room 11B-2-05  
2300 København S, Denmark  
edyta.roszko@durham.ac.uk, Rxk841@hum.dk.uk



IWONA KALISZEWSKA  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

„WALKA Z TERRORYZMEM”.  
DOŚWIADCZENIE PRAKTYK PAŃSTWOWYCH  
W REPUBLICIE DAGESTANU W LATACH 2005-2014

## Wprowadzenie

Dagestan to wchodząca w skład Federacji Rosyjskiej wieloetniczna republika, położona na Kaukazie Północnym, zamieszkała przez około trzy miliony mieszkańców. Konflikt między strukturami siłowymi a podziemiem zbrojnym, dążącym do utworzenia państwa islamskiego, konflikty wewnątrz elit republiki, kryminalizacja życia społeczno-politycznego oraz korupcja to tylko niektóre z przejawów niestabilnej sytuacji w republice. Wśród jej przyczyn można wymienić, między innymi, działania lokalnych elit, reaktywną politykę Kremla opartą na użyciu przemocy oraz zmianę struktury społecznej ludności republiki (Karpov 2010). Efektem niestabilnej sytuacji jest stopniowa utrata zaufania do władz republiki i struktur siłowych, wzmożona emigracja oraz postępujące „oddalanie się” od państwa całych *dżamaatów*<sup>1</sup>, wprowadzających własny, oparty na szarijacie porządek społeczny.

W opisach sytuacji społeczno-politycznej w republice dominuje podział na tych mieszkańców, którzy są zwolennikami realizacji idei państwa islamskiego (Emiratu Kaukaskiego) drogą walki zbrojnej, oraz zwolenników władz, gotowych wspierać „walkę z terroryzmem”. Codzienne rozmowy z mieszkańcami Machaczkały, stolicy Dagestanu, kazały mi przemyśleć tę dychotomię. O ile poparcie dla Emiratu Kaukaskiego faktycznie nie jest duże, to podobnie niewielkim poparciem cieszą się działania władz. Większość obywateli republiki pozostaje bowiem na uboczu konfliktu, nie jest bezpośrednio zaangażowana ani w działania podziemia zbrojnego, ani w prowadzoną przez państwo „walkę z terroryz-

---

<sup>1</sup> Używam spolszczonej wersji używanego w Dagestanie słowa *dżamaat* (o korzeniach arabskich), ze względu na różne formy jego zapisu w lokalnych językach dagestańskich i w języku rosyjskim. Oznacza ono jednostkę polityczno-terytorialną obejmującą jedną lub kilka wsi.

mem”, jednak przemoc, niezależnie od źródła, przenika ich życie codzienne. Strach przed przemocą, przed aresztowaniem, zostaje zinternalizowany, staje się nieodłączną częścią życia codziennego ludzi, kształtując ich sposób patrzenia na państwo i jego przedstawicieli.

Jakie praktyki kryją się za sformułowaniem: „walka z terroryzmem”? Kim jest lokalny „wahhabita”? Jak w ciągu ostatniej dekady zmieniało się rozumienie tych pojęć? Jak mieszkańcy Machaczkały doświadczają praktyk przedstawicieli państwa w ramach „walki z terroryzmem”? Jakie są ich wyobrażenia o działaniach państwa?

Przedmiotem analizy w niniejszym tekście są doświadczenia i narracje mieszkańców Machaczkały związane z trwającą w Dagestanie „walką z terroryzmem” oraz opisy „spotkań z państwem”, czyli dobrowolnych lub niedobrowolnych interakcji mieszkańców Dagestanu z przedstawicielami władzy.

Pokazuję, że znaczenie pojęć „walka z terroryzmem” oraz „wahhabita” w latach 2004-2009<sup>2</sup> było kształtowane przez retorykę lokalnych władz i autorytetów religijnych, później natomiast w dużo większym stopniu przez relacje mieszkańców Dagestanu z przedstawicielami lokalnych struktur siłowych, w szczególności przez bezpośrednie doświadczenia przemocy państwa w życiu codziennym. Państwo postrzegane lokalnie, przez pryzmat działań jego miejscowych przedstawicieli, było jednak innym tworem od państwa wyobrażonego – podmiotu posiadającego „moc sprawczą”, niepodlegającego krytyce ani dekonstrukcji.

Opisy narracji i doświadczeń pochodzą z lat 2005-2014<sup>3</sup>. W tym okresie prowadziłam badania dotyczące etniczności (2004-2008) oraz islamizacji życia codziennego i percepcji państwa (2008-2014), jednak codzienność „walki z terroryzmem” była na tyle popularnym tematem rozmów, że nawet wywiady dotyczące innych kwestii zawierały doń wiele odniesień, które w tym tekście analizuję. Badania były prowadzone metodą „kuli śniegowej” wśród mieszkańców Machaczkały i okolic – osób w wieku 30-70 lat, czyli takich, które miały doświadczenie życia w czasach ZSRR, co wydaje mi się ważną cezurą w studiach nad percepcją państwa przez obywateli (potwierdzenie tej hipotezy wymagałoby dalszych badań). Wśród rozmówców były zarówno osoby religijne, jak i zdystansowane do religii, mężczyźni i kobiety, bez wyraźnej przewagi którejs z kategorii. Językiem badań był rosyjski – *lingua franca* w miastach wieloetnicznego Dagestanu; w tym też języku badani porozumiewali się między sobą. Przynależność etniczna (głównie Awarowie, Lakijczycy, Dargijczycy, Lezgini, Kumycy, Tabasarianie) nie miała wpływu na wyniki badań<sup>4</sup>. Imiona rozmówców zostały w tekście zmienione.

---

<sup>2</sup> Cezura 2009 r. jest umowna. Zmiany w percepcji „walki z terroryzmem” i przemocy następowały powoli, jednak w roku 2009, ze względu na aktywizację podziemia zbrojnego, eskalacja przemocy na ulicach Machaczkały stała się na tyle zauważalna, że mieszkańcy stolicy przestali dziejący się konflikt uważać za „nie swój”.

<sup>3</sup> Badania w Dagestanie finansowane były z grantu MNiSW pt. „Świeckie i religijne autorytety w Dagestanie” (2009-2012), z grantów Rady Studenckich Kół Naukowych (2004-2006), ze środków IEiAK UW (2008) oraz ze środków własnych.

<sup>4</sup> Szerzej o kwestiach etnicznych w Dagestanie: Kaliszewska 2013a.

## Terminologia, zagadnienia teoretyczne

Republika Dagestanu oraz cały Kaukaz Północny to miejsce dynamicznych przemian społeczno-politycznych. Informacje o republice rzadko trafiają do zagranicznych mediów. Kaukaz Północny, mimo burzliwej zmiany społecznej i kulturowej, która mogłaby stanowić ciekawy przedmiot opisu i analizy, nie jest, w przeciwieństwie do na przykład Afryki<sup>5</sup>, miejscem „produkcji wiedzy antropologicznej” – przyczyn należy zapewne szukać w braku tradycji badawczych, niestabilnej sytuacji oraz problemach z legalnym przebywaniem i prowadzeniem badań na Kaukazie Północnym. Jedyne dyscypliny, w obrębie których rozwijają się badania i toczą dyskusje naukowe w odniesieniu do kontekstu dagestańskiego, to lingwistyka oraz studia nad terroryzmem (Gould 2011: 177).

Lektura tekstów dotyczących bieżącej sytuacji w Dagestanie, w szczególności z dziedziny badań nad terroryzmem, stanowiła dla mnie motywację do podjęcia dyskusji z politologami oraz tak zwanymi ekspertami od terroryzmu<sup>6</sup>. Brak konstruktywnej krytyki terminu „walka z terroryzmem” i dychotomiczne podziały na zwolenników podziemia i zwolenników władz utwierdziły mnie w przekonaniu, że mimo wielu ograniczeń metody etnograficznej, antropolodzy powinni włączać się w dyskusje również w tak zdominowanej przez politologów dziedzinie, jak studia nad terroryzmem. Nie da się, moim zdaniem, zrozumieć przemian zachodzących w Dagestanie na podstawie analizy oficjalnych wypowiedzi polityków lub statystyk. W miejscu, gdzie wiele przemian dzieje się „poza państwem”, poza jego instytucjami i decyzjami, gdzie coraz więcej osób dystansuje się od praktyk państwowych, podejście nieuwzględniające wymiaru codziennego sprawia, że możemy nie dostrzec najbardziej dynamicznej części przeobrażeń. Skupiając się na aspekcie instytucjonalnym, ignorujemy również wszelkie obszary graniczne między tym, co jest legalne, a co nielegalne, co zostaje powiedziane, a co przemilczane, co jest pokazywane, a co ukrywane. Perspektywa antropologiczna, jak pokazują autorzy tekstów w zbiorze zatytułowanym *Political Ethnography* (Schatz, ed., 2009), może nam pomóc zidentyfikować ukryte oblicza i mechanizmy władzy oraz jej kulturowe wymiary (np. kulturowe konstruowanie przedmiotów i podmiotów władzy), a także odkryć skomplikowane walki polityczne toczone wokół etykiet przypisywanych różnym aktorom społecznym (Jourde 2009: 213-214). Dzięki temu możemy uniknąć reprodukcji relacji władzy poprzez reifikację takich pojęć, jak „walka z terroryzmem” czy „wahhabici” lub przez odróżnianie „dobrych” i „złych” muzułmanów.

---

<sup>5</sup> Na fakt czerpania z terytorium Afryki większości przykładów do najnowszych refleksji w obrębie antropologii politycznej zwraca również uwagę A. Malewska-Szałygin (2005: 356).

<sup>6</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim G.M. Hahna, jednego z bardziej znanych zachodnich politologów, zajmujących się terroryzmem na Kaukazie Północnym.

Pisząc o lokalnych działaniach państwa zwanych „walką z terroryzmem”, nie odwołuję się do terminów: „walka z terroryzmem”, „terrorysta”, „wahhabita” jako pojęć analitycznych. Terminów tych używam wyłącznie w cudzoślowie i w zależności od kontekstu wypełniam różnymi znaczeniami, zaczerpniętymi z lokalnej rzeczywistości społecznej. Dla uniknięcia reifikacji owych pojęć, nie odwołuję się do bogatej literatury studiów nad terroryzmem, chcę bowiem podkreślić lokalny charakter działań i praktyk kryjących się pod tymi hasłami oraz zwrócić uwagę na fakt, że tworzenie i wykorzystywanie obrazu nowego islamskiego wroga (Osella, Osella 2007; Sluka i in. 2002) współistnieje z jednoczesną zgodą na terror państwowy, pochłaniający znacznie więcej ofiar od innych rodzajów terroru (Sluka i in. 2002).

W większym stopniu niż na zagadnieniach teoretycznych koncentruję się na pokazywaniu zależności o charakterze lokalnym, dotyczących Republiki Dagestanu, a w pewnych aspektach całego Kaukazu Północnego. Staram się stawiać nowe pytania i zwracać uwagę na pewne problemy, jakie napotyka antropolog, próbując z jednej strony nie reifikować ani terroryzmu ani państwa, z drugiej – analizować percepcję działań jego przedstawicieli i wyobrażenia o nim.

Antropolodzy w różny sposób definiowali państwo, nierzadko w zależności od tego, czy przyglądali się państwom zachodnim, postkolonialnym czy post-socjalistycznym. Jedni patrzyli na państwo poprzez jego instytucje (Althusser 1971), inni poprzez działania obywateli w ich ramach, jeszcze inni poprzez codzienność, skupiając się na codziennych dyskursach, oporze, ironii (Herzfeld 2007), fantazjach na temat państwa (Navaro-Yashin 2002; Žižek 1997) lub jego fetyszycacji (Taussig 1997). Dekonstrukcji podlegała konceptualizacja państwa jako realnego (oddzielnego od społeczeństwa) bytu o konkretnym terytorium, reprezentowanego przez władzę, która za pomocą instytucji lub tak zwanego aparatu państwowego ma pełnić określone funkcje wobec swoich obywateli – zapewnienie bezpieczeństwa, edukacji, ochrony zdrowia, prawa etc. (Althusser 1971). Niezależnie od tego rodzaju dekonstrukcji dokonywanych przez antropologów, warto zwrócić uwagę, że z perspektywy lokalnej państwo jest właśnie w ten sposób wyobrażane – jako oddzielny od społeczeństwa, realny byt reprezentowany przez władzę i zobowiązany spełniać wobec niego wyżej wymienione funkcje.

Dla zrozumienia doświadczenia państwa w Dagestanie należy przyrzeć się antropologicznym konceptualizacjom miejsc peryferyjnych. Antropolodzy piszą, iż te miejsca charakteryzują się niepewnością, nieprzewidywalnością i kreatywnością (Das, Poole, eds., 2004; Tsing 1993). To właśnie na marginesach widoczna jest zarówno siła, jak i słabość państwa, jego wyraźna obecność, jak i „nieobecność” (por. Das 2004). Peryferyjność nie jest związana z lokalizacją, ale z relacją z centrum – jest definiowana z zewnątrz, z perspektywy strefy dominującej. Peryferia mogą jednak zaoferować swoją własną (anty)definicję strefy dominującej (Ardener, za Raubisko 2011). Kaukaz Północny, potraktowany jako oddzielna strefa, jest przez Kreml widziany jako „źródło przemocy i terroryzmu”.

W (anty)definicji, z perspektywy mieszkańca Kaukazu Północnego, to władze Federacji Rosyjskiej „powinny” – wydawałoby się – być postrzegane jako źródło przemocy i konfliktów w regionie (por. Raubisko 2011). Czy jednak tak się dzieje? Czy też wyobrażenia o władzy centralnej przybierają inny wymiar?

Deborah Poole (2004: 36), opisując władzę państwową na peryferiach Peru, odwołuje się do kategorii „zagrożenia” i „gwarancji”. Podaje tu przykład kontroli dokumentów: pokazanie paszportu na posterunku wiąże się z ryzykiem doznania przemocy ze strony przedstawicieli państwa. Podobnie jak w Dagestanie, również tam paszport jest zarazem gwarancją (nieposiadanie go oznacza kłopoty przy zatrzymaniu) oraz zagrożeniem – takie samo lub podobne nazwisko może figurować na liście osób uznanych za terrorystów, wskutek czego zatrzymywane są również osoby niewiąkane w działalność militarną (Poole 2004: 36). Autorka pisze wprawdzie nie tyle o państwie, co o legitymizacji władzy przez praktyki prawne, jednak wskazanie na współzależność zagrożenia i gwarancji może być pomocne do zrozumienia napięcia między lokalnym doświadczeniem państwa i narracjami dotyczącymi władzy centralnej i lokalnej.

Veena Das z kolei patrzy na państwo na peryferiach jako na formę, która oscyluje pomiędzy racjonalnością a magicznością (Das 2007: 163)<sup>7</sup>, i takie rozumienie państwa jest mi najbliższe. Państwo obecne jest z jednej strony w strukturze reguł i regulacji ucieleśnionych w prawie oraz instytucjach mających to prawo stosować, natomiast z drugiej strony, w życiu codziennym, może manifestować się przez „obecność magiczną”. Może się ona przejawiać w fantazjach na temat samej idei silnego państwa i silnego wodza lub nawet w takich praktykach, jak opór wobec przedstawicieli władzy.

Nawiązując do powyższych konceptualizacji staram się pokazać, że na peryferiach Federacji Rosyjskiej, w Dagestanie, racjonalny wymiar państwa jest dekonstruowany – działania uzasadniane prawnie i realizowane przez praktyki biurokratyczne sprzyjają przemocy i wpływają na poczucie zagrożenia obywateli ze strony przedstawicieli państwa. Wymiar „magiczny” jest natomiast obecny w narracjach o państwie jako podmiocie sprawczym, gwarancie stabilności i bezpieczeństwa.

### **Kontekst społeczno-polityczny „walki z terroryzmem” w Dagestanie**

Schyłek lat 90. XX wieku i początek nowego stulecia były cezurą wyraźnych zmian w rosyjskiej polityce wewnętrznej w odniesieniu do muzułmańskiego Kaukazu. Pod koniec lat 90. nasilił się konflikt pomiędzy przedstawiciela-

---

<sup>7</sup> Dosłownie: *between rational and magical mode*. Użycie terminu „magiczny” w odniesieniu do państwa Das zapożyczyła od Taussiga (1997).

mi i zwolennikami Duchownego Zarządu Muzułmanów Dagestanu (DZMD) i członkami bractw sufickich a salafitami<sup>8</sup> (szerzej: Gammer 2005). Ci ostatni zyskiwali zwolenników wśród młodzieży i inteligencji uważającej religię bractw sufickich za niemożliwy do przyjęcia „islam pogrzebowy”, „islam rytuałów”, „przeżytek”. Konflikt, ze sporu dotyczącego rytualnej strony praktyk religijnych, przerodził się w starcie o podłoże politycznym, pomiędzy reformatorami a dagestańskimi władzami. DZMD udało się z czasem przekonać władze, że reformatorzy stanowią zagrożenie nie tylko dla „tradycyjnego” islamu, ale także dla dagestańskiej elity rządzącej. Początkowo ruch salaficki nie był postrzegany jako niebezpieczny. W Dagestanie tolerowano na przykład tak zwaną enklawę wahhabicką w dzamaacie kadarskim (kilka wiosek w rejonie bujnackim, m.in. Karamachi i Czabanmachi), gdzie w 1998 roku miejscowi salafici wprowadzili prawo szarijatu i wypędzili przedstawicieli władz. Główne zagrożenie dla bezpieczeństwa i stabilności Kaukazu widziano w ruchach narodowych i separatyzmie. Przełomowym momentem w zmianie percepcji ruchu reformatorskiego w republice była inwazja oddziałów dagestańskich i czeczeńskich radykałów islamskich na Dagestan jesienią 1999 roku<sup>9</sup>. Władze uznały wówczas salafizm za główne zagrożenie dla stabilności republiki, niezależnie od tego, czy salafickie przekonania lub odwoływanie się do haseł islamskich dotyczyło członków podziemia zbrojnego czy uczonych dyskutujących różnice między poszczególnymi nurtami.

W 1999 roku władze republikańskie zawarły niepisaną umowę z DZMD: od tej pory w zamian za pomoc w walce z salafitami rząd *de facto* wsparł tę instytucję, nawołując dagestańskich muzulmanów do okazywania jej posłuszeństwa. DZMD i bractwa sufickie (przede wszystkim miurydzi szejcha Saida Efendiego) wzywały władze do ostatecznego rozprawienia się z „wahhabitami”. Rezultatem ich lobbingu było przyjęcie przez Zgromadzenie Ludowe 16 września 1999 roku ustawy „O zakazie działalności wahhabitów i innych ekstremistycznych organizacji na terytorium Republiki Dagestan”. Ustawa pozostawiała dużą dowolność definiowania tego, kto jest „wahhabitą”, a kto nie jest. Była również niezgodna z konstytucją Federacji Rosyjskiej, gwarantującą swobodę wyznania. W Dagestanie powszechna była jednak nieznajomość lub celowe niestosowanie się do litery prawa, nie powstrzymało to więc władz przed wprowadzaniem usta-

---

<sup>8</sup> Salafici – zwolennicy ruchu reformatorskiego w islamie, odwołującego się do tradycji Ibn Tajmiji. Terminu „salafici” używam na określenie zwolenników powrotu do „tradycji przodków” (niezależnie od faktycznego odwoływania się do nauki Ibn Tajmiji), aby uniknąć zbyt upolitycznionego terminu „wahhabici”.

<sup>9</sup> Jesienią 1999 r. oddziały Basajewa i Chattaba, wspierane przez dagestańskich radykałów, dokonały ataku na rejon cumadyński i botlichski, licząc na to, że mieszkańcy dołączą do nich w walce o islamski Dagestan i Czeczenię. Dagestańczycy odebrali wejście oddziałów jako agresję, stawiając im opór, aż do przybycia wojsk federalnych, które oprócz rozgromienia czeczeńsko-dagestańskich oddziałów Basajewa i Chattaba dokonały również ataków na inne tzw. islamskie enklawy w Dagestanie.



wy w życie<sup>10</sup>. Dagestańscy liderzy DZMD dostosowali wówczas swoją retorykę i działania do polityki Kremla, gdzie interpretowano „wahhabizm” oraz inne ruchy związane z islamem jako promujące islamski ekstremizm i międzynarodowy terroryzm (Yemelianova 2002: 99).

Władze i DZMD zaczęły mówić o „wahhabizmie” jako o działaniu politycznym tożsamym z terroryzmem. Przybierał na sile „antywahhabizm” – retoryka oraz działania polityczne ukierunkowane nie tylko przeciwko salafitom, ale przeciwko wszelkim ruchom bądź osobom kwestionującym ówczesny układ sił. „Antywahhabizm” zapewniał więc grunt pod współpracę pomiędzy świeckim reżimem politycznym a DZMD (Yemelianova 2002: 99). Władze zyskiwały legitymizację i wsparcie religijne, a DZMD rękami władzy pozbywał się przeciwnika ideologicznego. Nie bez znaczenia jest również fakt, że po 1999 roku zwiększyło się wsparcie federalne dla republiki; według danych zebranych przez Roberta B. Ware’a i Envera Kisrieva (Ware, Kisriev 2001: 106), wzrosło ono o 270%. Korzystali z tego nie tylko rządzący, ale również DZMD. W Dagestanie rozpoczęło się wówczas „polowanie na czarownice”. Reformatorów, również tych pokojowo nastawionych, poddano surowym represjom, wielu znalazło się w więzieniach. Zamknięto meczety uważane za „wahhabickie”, usunięto związanych z nimi imamów, ograniczono wyjazdy Dagestańczyków na studia do państw islamskich, gdzie, jak uważano, „zarażali się” ideami „wahhabickimi”. Propagandę „antywahhabicką” szerzono odtąd nie tylko w kontrolowanych przez „tradycjonalistów” meczetach i szkołach religijnych – władze zaczęły również aktywnie wspierać DZMD, umożliwiając mu przejęcie kontroli nad dużą częścią meczetów oraz islamskich szkół i mediów. Jako najsilniejsza struktura religijna w Dagestanie DZMD uzurpował sobie monopol na „zarządzanie” kwestiami islamu w republice, a w republikańskich mediach lansowano jednocześnie tezę o tym, że jedynym tradycyjnym (i „dopuszczalnym”) dla Dagestanu nurtem islamskim jest sufizm.

Rezultatem represji wymierzonych w salafitów było powstanie dagestańskiego podziemia zbrojnego. Zepchnięcie salafitów do podziemia doprowadziło do ich radykalizacji. O ile w latach 90. nurt ten był rozbity wewnętrznie, a w jego ramach mieścili się zarówno działacze radykalni (np. Ajub Astrachanski), jak i umiarkowani, nastawieni na dialog z władzami (np. Achmad-kadi Achtajew), to po roku 1999 aktywni politycznie i militarnie pozostali tylko radykałowie. Salafici negujący walkę zbrojną wycofali się z życia politycznego, koncentrując się na przestrzeganiu zasad islamu w życiu codziennym, unikając etykiet i nazywając się nierzadko „po prostu muzułmanami” lub „nowymi muzułmanami” (Kaliszewska 2013b; Babič, Ârlykapov 2003 – w odniesieniu do Kabardyno-Bał-

---

<sup>10</sup> Zabiegi inteligencji moskiewskiej zapobiegły wprowadzeniu tej ustawy na poziomie federalnym. Została natomiast przyjęta w Karaczajewo-Czerkiesji i Inguszetii (inf. z moich rozmów z Aleksiejem Małaszenko w Waszyngtonie, w marcu 2012 r.).

karii). Około 2004 roku dagestańskie podziemie zbrojne uznało zwierzchnictwo przywódców ceczeńskich i korzystając z ich wsparcia, rozpoczęło regularną wojnę ze stacjonującymi w Dagestanie strukturami siłowymi i władzami oraz reprezentantami „nietradycyjnego” nurtu w islamie.

Zbrojne podziemie islamskie odgrywało podczas moich badań dużo większą rolę polityczną niż w latach 90. Idee bojowników popierało wielu młodych Dagestańczyków. Walczący mężczyźni określani byli przez nich mianem „dżamaatskich”<sup>11</sup> lub „leśnych braci”. W ciągu ostatnich lat idea przekształcenia Dagestanu w republikę islamską zaistniała w dyskursie publicznym. Aktywizacja podziemia od 2009 roku (związana z reorganizacją struktur oraz skuteczną propagandą internetową) oraz zasilanie ich szeregów młodymi ludźmi sprawiły, że elita polityczna i intelektualna Dagestanu zaczęła obawiać się rozpętania przez nich konfliktu zbrojnego na szeroką skalę. Polityka siły stosowana przez Moskwę, często za zgodą i wsparciem lokalnych elit, nie sprawdziła się (Falkowski, Marszewski 2010). „Polowania na czarownice”, porwania i tortury doprowadziły do wzmocnienia szeregów bojowników lub ich stronników, którzy często w akcie protestu przeciw skorumpowanym władzom wspierają ich idee. Działania bojowników nie są zwykle wymierzone w ludność cywilną, lecz w przedstawicieli władzy, głównie milicjantów oraz pracowników MWD (Ministerstvo Vnutrennih Del, czyli Ministerstwo Spraw Wewnętrznych) i FSB (Federalnaâ Służba Bezopasnosti, czyli Federalna Służba Bezpieczeństwa). Takie akcje, wobec coraz mniejszego zaufania do władz i postrzegania ich działań jako źródła przemocy, dodatkowo powiększyły grono zwolenników walki zbrojnej.

## **„Wahhabita” – ewolucja pojęcia**

Kim jest „wahhabita” w Dagestanie? Jakimi znaczeniami jest wypełniany ten termin? Jak pokazały moje badania, to kim „był” wahhabita, zależało początkowo od retoryki władz i DZMD, z czasem jednak nabrało innych znaczeń, czerpanych z osobistych doświadczeń.

Ideologia religijna promowana przez Duchowny Zarząd Muzułmanów Dagestanu (DZMD), wspierana przez władze republiki i szerzej – Federacji Rosyjskiej, opierała się (i poniekąd opiera się do dziś) na rozróżnieniu między „dobrymi” i „złymi” formami islamu: „tradycyjnym sufizmem” (lub „islamem tradycyjnym”) i „nietradycyjnym wahhabizmem”, nierzadko zrównywanym z „terroryzmem” lub „ekstremizmem”. Używanie powyższych określeń w mediach i w języku potocznym czerpało zwykle z określonego zestawu symboli, takich jak: posiadanie bądź nieposiadanie brody, bielizny osobistej, podwiniętych

---

<sup>11</sup> Od Dżamaat Szarijat – określenia oznaczającego (w uproszczeniu) wspólnotę zrzeszającą osoby walczące pod hasłami islamskimi z władzami świeckimi.

spodni, odwiedzanie lub nieodwiedzanie *ustaza* (*ustaz* – nauczyciel) i *zizaratów* (*zizarat* – miejsce pielgrzymkowe) świętowanie bądź nieświętowanie Nowruz Bajram<sup>12</sup> i Nowego Roku, urodzin Proroka (*mawlid*<sup>13</sup>), czytanie lub nieczytanie literatury uznanej przez DZMD za „ekstremistyczną”. Pod nazwą „sufizm” niekoniecznie więc kryła się tradycja mistyczna. Podobnie przez określenie „islam tradycyjny” niekoniecznie rozumiano zindywidualizowane i przesiąknięte lokalnymi tradycjami praktyki religijne. Oba pojęcia: „sufizm” i „islam tradycyjny” mieściły w sobie wszystkie te praktyki, które są akceptowane przez DZMD i władze republiki, i które nie są zaklasyfikowane jako „wahhabizm”. Z kolei określenia: „wahhabizm” i „wahhabici” nie tyle oznaczały ruch reformatorski w islamie – bazujący na założeniu, że jedynymi podstawami wiary jest Koran i Sunna; odwołujący się do tradycji hanbalickiej szkoły prawnej Muhammada Ibn Abd Al-Wahhaba – co były rodzajem inwektywy używanej przez polityków i oficjalne media na obszarze byłego ZSRR, celem dezawuowania struktur religijnych, politycznych, społecznych oraz jednostek. Jak zauważa Mariusz Marszewski (2007), podobnie działała radziecka propaganda antyreligijna<sup>14</sup>.

W wyniku propagandy „antywahhabickiej”, obejmującej liczne kazania w meczetach, publikację „odpowiednich” książek i płyt DVD (np. *Prawdziwe oblicze wahhabizmu; Zagrożenie terroryzmem*), „wahhabita” (lub wymiennie: „terrorysta”, „ekstremista”) stał się klasycznym kozłem ofiarnym odpowiedzialnym za wszelkie problemy społeczne. W latach 2005-2009 słyszałam wiele historii o „zombiowaniu” (*zombirovanie* – sprawianie, że ktoś nie myśli trzeźwo, tylko działa tak, jakby był „zaprogramowany”) osób z rodziny lub sąsiedztwa przez „wahhabitów”. Krążyły opowieści o tym, jak rozpoznać „wahhabitę/terrorystę”: „po oczach”, „po brodzie i zgolonych wąsach”, „po podwiniętych spodniach”, „po braku majtek”, a w przypadku kobiety „po czarnym hidżabie”. Narracje te słyszałam w kilku wersjach. Dwoje spośród moich rozmówców zastanawiało się, co robić w przypadku, gdy osoba, która dostanie się pod wpływ „wahhabizmu”, jest członkiem rodziny. „Czy można to leczyć?”, „Czy odczynianie po-

<sup>12</sup> Święto to, obecnie o charakterze świeckim, wywodzi się z tradycji perskich. Na Kaukazie obchodzone jest w m.in. Azerbejdżanie (gdzie stało się świętem narodowym) i w niektórych częściach Dagestanu.

<sup>13</sup> Modlitwa dziękczynna na cześć Proroka, praktykowana w miesiącu jego urodzin (trzeci miesiąc kalendarza muzułmańskiego). W Dagestanie *mawlid* oznacza również modlitwy odprawiane podczas wesel, po narodzinach dziecka czy na cmentarzu. Czasami to określenie używane jest wymiennie z terminem *zikr*.

<sup>14</sup> „Część badaczy jest (...) skłonna przypisywać pierwsze użycie terminu «wahhabizm» i «wahhabici» wobec przedstawicieli ruchów odrodzeniowych w islamie ZSRR jednemu z najwybitniejszych niezależnych autorytetów religijnych żyjących w tym kraju (...) – Muhammadjonowi qori Hindustoni” (Marszewski 2007). Badacze nie wykluczają również rozpowszechnienia tych terminów przez środowisko naukowe radzieckich służb specjalnych. Niezależnie od proveniencji, określenia te zostały podchwyczone przez media i władze ZSRR w latach 70. XX w. (pierwotnie bardziej podejrzliwe wobec „mistycznego” i „tajniackiego” sufizmu), a potem media Wspólnoty Niepodległych Państw (Marszewski 2007).

może?” – martwiła się znajoma (l. 35), której syn po prostu zaczął się modlić i chodzić do meczetu. Nierzadko słyszałam (zarówno z ust osób religijnych, jak i niereligijnych) podobne, silnie nacechowane emocjonalnie wypowiedzi. Oto przykład:

– Z wahhabitami lepiej się nie spotykać, nie przyjaźnić, to groźne – mówił Magomed, gdy próbowałam poruszyć ten temat. – To nie są muzułmanie, tylko bandyci! Psują obraz islamu. Eliminować ich wszystkich trzeba co do jednego! Płacą im na pewno dolarami, bo kto by do nich poszedł!

– Kto płaci? – spytałam.

– Siły, które chcą rozpadu Rosji. Angielskie organizacje, program ostatnio pokazywali... Jakby nie płacili, to kto by poszedł? Mózgi im piorą. Jeśli chcesz, program ci płytę *Prawdziwe oblicze wahhabizmu*, zobaczysz, na czym wahhabizm polega. Tam jest wszystko pokazane. Masz *pendrive 'a'*? (mężczyzna, l. 22 – wypowiedź z 2009 r.).

Według wykładni DZMD, działalność „wahhabitów” finansowały zachodnie organizacje pragnące rozpadu Rosji oraz terroryści z krajów arabskich. Ograniczono wyjazdy Dagestańczyków na studia do państw arabskich, kontrolowano osoby wracające z tych regionów, a przybyszów z Zachodu nierzadko brano za szpiegów działających przeciw Rosji (szerzej: Kaliszewska, Falkowski 2010). Do roku 2009 wielu moich rozmówców, głównie członków bractw sufickich lub osób nie definiujących swojej przynależności religijnej, zgodnie twierdziło, że „wahhabici” powinni zostać wyeliminowani lub przynajmniej aresztowani. „Wahhabitów trzeba pozabijać, co do jednego, aby był porządek!” (mężczyzna, 50 l.). Nierzadkie były odwołania do wyidealizowanych czasów ZSRR, silnego państwa i Stalina, który „dawno by już wiedział, co z nimi zrobić” (mężczyzna, 55 l.).

W miarę upływu czasu, w Dagestanie w miejsce podziału na członków bractw sufickich i wahhabitów nabrał znaczenia rozdział między osobami, dla których praktyki religijne stanowią ważną część codzienności oraz tymi, które są do religii zdystansowane. Postępująca islamizacja życia codziennego, eksponowanie symboli religijnych w przestrzeni publicznej, noszenie hidżabów przez kobiety, dodatkowe pokoje do modlitwy w instytucjach publicznych, to tematy, które nierzadko wywoływały burzliwe dyskusje w gronie krewnych lub współpracowników. W obliczu takich zmian wydawałoby się, że polaryzacji powinna również ulegać percepcja działań państwa w ramach „walki z terroryzmem”. Pewnym zaskoczeniem był dla mnie fakt, że o ile kompromis w kwestii obecności religii w sferze publicznej wydawał się trudny, to tematem, który jednoczył obie grupy, szczególnie po 2009 r., były dyskusje o przemocy państwa, o działaniach policji lub aresztowaniach.

Znamienny jest fakt, że chęć eliminacji „wahhabitów” czy „terrorystów” nie szła w parze z poparciem dla działań zbrojnych prowadzonych przez lokalne

i federalne struktury siłowe. „Wahhabici” z „abstrakcyjnych diabłów”, z którymi trzeba zrobić porządek, stali się ofiarami działań struktur siłowych. W „walce z terroryzmem” padali prawdziwi ludzie, znajomi, krewni, sąsiedzi.

Rosnąca liczba prześladowań „za wahhabizm”, a także coraz bardziej jawne nadużycia w stosowaniu słowa „wahhabita” przez polityków sprawiły, że określenie to zaczęło być poddawane refleksji. Wprawdzie wśród moich rozmówców nadal można było usłyszeć opowieści o zombiowaniu młodych ludzi, ale coraz więcej osób kwestionowało ich prawdziwość. „A ktoś w ogóle tych wahhabitów widział?” (mężczyzna, ok. 35 l.), „Oni w ogóle istnieją?”, „Pewnie są komuś potrzebni”. „Wymyślili sobie tych wahhabitów, żeby mieć na kogo problemy zrzucić”, „Sami oni [rząd, struktury siłowe – I.K.] to wahhabici” (kobieta, ok. 40 l.). W latach 2009-2010 doszło do zmiany narracji. Zamiast o „wszystkiemu winnych szatanach”, opowiadano mi historie o tym, jak „siłowicy” (*siloviki* – tak potocznie określa się wszystkich przedstawicieli struktur siłowych) z ateisty zrobili „wahhabitę”, który wyszedł przed własny dom z bronią i jakoby krzyczał *Allah Akbar* (i dlatego został zabity), oraz jak przy pomocy „wahhabizmu” pozbywano się przeciwników politycznych (mężczyzna, 60 l.). Ci sami rozmówcy, którzy jeszcze rok wcześniej pomstowali na „wahhabitów”, coraz mniej wierzyli w to, że właśnie oni są przyczyną kryzysu państwa i korupcji. Mówiono: „W samym wahhabizmie nic złego przecież nie ma, wahhabici to przecież muzułmanie, tacy sami jak my. Ustrojem w Arabii Saudyjskiej jest wahhabizm i jak dobrze żyją” (kobieta, 50 l.). Pojawiły się również określenia: „pokojowi wahhabici” lub „pokojowi salafici”, wskazujące na niezbrojny charakter tych wspólnot, dla odróżnienia ich od stosujących przemoc bojowników.

W 2010 i 2011 roku coraz częściej pytania o „wahhabitów” kwitowane były stwierdzeniami: „Mam przyjaciela – no tego, niby..., jak to nazywają... wahhabitę – no i co, normalny chłopak” (mężczyzna, 34 l.); „Mąż córki, no ten... na wesela nie chodzi, nie pije – każdej by takiego męża życzyć!” (kobieta, 50 l.). „Wahhabitami nazywają – żeby wszyscy tacy wahhabici byli, takie życie prowadzili, toby lepiej na świecie było” (kobieta, ok. 50 l.).

Stopniowo przed słowem „wahhabita”, „bojownik” lub „terrorysta” zaczęto dodawać: „tak zwany”, podkreślając umowność terminologii stosowanej powszechnie w mediach. Coraz częstsze stało się też użycie terminu salafici, zarówno przez osoby identyfikujące się z tym ruchem reformatorskim, jak i z nim nie związane. „Wahhabita” stał się synonimem ofiary systemu, poddanej represjom ze strony państwa.

Szeroko finansowana i, wydawałoby się, akceptowana propaganda DZMD nie przyniosła oczekiwanego skutku. Retorykę antywahhabizmu przyjmowano najprawdopodobniej jedynie powierzchownie: w pewnych kontekstach głośno potępiano „wahhabitów”, kładziono na widoku „odpowiednie” publikacje, wygłaszano w szerszym gronie osób (lub w obecności niebudzącego zaufania badacza) oskarżycielskie mowy. Można poczynić tu analogię do odtwarzanych

mechanicznie rytuałów związanych z państwem radzieckim (takich jak pochody pierwszomajowe, wystąpienia, apele), które istniały jako „forma” coraz bardziej oddalająca się od praktyk i działań społecznych (por. Yurchak 2006).

### **„Walka z terroryzmem” w Dagestanie. Od odległej wojny do doświadczenia przemocy**

Historie związane z prowadzeniem działań „antyterrorystycznych” były częstym tematem rozmów w latach 2005-2009. Obecna w nich przemoc była elementem machaczkałińskiej codzienności, lecz początkowo nie była częścią mojego doświadczenia ani bezpośredniego doświadczenia moich rozmówców. Struktury siłowe wyśmiewane były za swój brak profesjonalizmu i wykszolenia. Mieszkańcy denerwowali się z powodu długiego oczekiwania w korkach, spowodowanych akcjami „sił bezpieczeństwa”, współczuli tym, którym zniszczono mienie. Przemoc była w tych historiach obecna, jednak w jakiś sposób odległa – był to „nie nasz” konflikt, konflikt „gdzieś tam daleko”.

Była kiedyś taka spec-operacja. Podjechały BTR-y [*bronetransportër* – transporter opancerzony – I.K.] i zaczęły ostrzeliwać budynek, podjechała cała ciężka artyleria. Otoczyli dom. Wokół zaczęli gromadzić się gapie, których milicjanci nie byli w stanie przegonić z miejsca akcji. „Tu strzelaj! Nie tam! Dawaj! Nie, nie z prawej!” – wołał ktoś inny. „Zobacz tam, tam, przez okno się wychylił” – kibicowali młodzi mężczyźni strzelającym. A potem okazuje się, że zginęło dwóch *silovikov*, a bojownikom udało się uciec z obłężenia. (...). Farsa. O, tak wyglądają te akcje u nas (mężczyzna, 45 l., wypowiedź z 2006 r.).

W latach 2005-2009 nie dotarłam do nikogo, kto popierałby walkę podziemia; silna retoryka antywahhabicka sprawiła, że takie osoby raczej się ukrywały, nie ujawniały otwarcie swoich poglądów lub wręcz zniknęły z przestrzeni publicznej.

W miarę upływu czasu wyraźnie zmieniał się sposób, w jaki moi rozmówcy postrzegali działania struktur siłowych oraz bojowników. „Odległa wojna”, obecna w postaci strzelanin i wybuchów, stawała się coraz bliższa, kulisy działań przedstawicieli państwa były coraz częściej odsłaniane, coraz bardziej widoczne stawało się połączenie między przemocą i torturami a biurokracją i praktykami korupcyjnymi.

Stopniowo, mniej więcej od roku 2009, zmieniał się charakter narracji o konflikcie i przemocy. Coraz więcej było w nich pogardy zarówno dla akcji podziemia zbrojnego, jak i działań państwa, coraz więcej historii przemocy. „Bombardują jedno mieszkanie przez trzy dni” – opowiadał znajomy, nawiązując do jednej z wielu operacji specjalnych prowadzonych w jego okolicy. „Może tam w ogóle nie ma bojowników? Kasę im płacą za godziny KTO [operacji antyterror-

rystycznej – *kontrterrorističeskâ operaciâ*], to opłaca się długo naparzać. Bojowników potem się znajdzie. Gwiazdki dowódca dostanie” (mężczyzna, 40 l.). Znamienne jest również to, że narracje dotyczące detonacji ładunków, choć bardziej spektakularne, pojawiały się dużo rzadziej i „żyły krócej” (być może dlatego, że rzadziej dotyczyły członków rodziny, cywile bowiem nie byli celem bojowników). Codziennością były natomiast narracje i rozmowy o działaniach państwa w ramach akcji antyterrorystycznych.

Coraz częściej można się było spotkać z wątpliwościami co do intencji przedstawicieli państwa. „Znów ich nazwą bojownikami” – skomentowała smutno kobieta w „marszrutce” (minibusie), gdy kierowca przekazał pasażerom informację, że czterech mężczyzn zginęło w strzelaninie, którą przed chwilą słyszeli, i która była przyczyną korka (kobieta, ok. 30 l.). Tak wspomina „spotkanie” z brygadą antyterrorystyczną w Machaczkałe w 2013 roku Dżibrail (67 l.):

Wala w drzwi. Otwieram. Brygada antyterrorystyczna. „Jest nakaz opuszczenia mieszkania, w bloku naprzeciwko są bojownicy” – mówią. Musimy ich obserwować. „Nigdzie nie pójde” – mówię, a wiadomo to, zaraz granat podrzuca lub narkotyki. Mówię żonie, by zabrała szybko co cenniejsze i szła do rodziny, ja zostaję. Odsuwają kanapę, biurko, kładą się ze swoimi giwerami na podłodze i celują przez balkon. „Nie tam, gdzie celujecie, tam stara babuleńka mieszka!” – mówię grzecznie. „W ogóle wiecie co robicie?! Tam też nie celujecie – tam moja siostrzenica z dziećmi!” – mówię nieco mniej uprzejmie. „Zamknij się!” – krzyczą i w napięciu obserwują blok naprzeciwko. Trzy godziny tak leżeli, wszyscy się denerwowali, potem dostali rozkaz odwrotu. Wieczorem okazało się, że na klatce schodowej w bloku naprzeciwko mieszkańcy widzieli trzy trupy. Spekulują, że ciała zostały podrzucone, ci chłopcy tam nie mieszkali, nikt ich nigdy nie widział. Czyli typowy scenariusz w Dagestanie.

W trakcie prowadzenia badań, z roku na rok, śmierć i przemoc stawały się coraz bliższe, bardziej namacalne. Abstrakcyjne narracje stopniowo zamieniały się w opowieści o krewnych, sąsiadach, kolegach z klasy. Przemoc pojawiała się nieoczekiwanie, była niespodziewana i trudna do zlokalizowania w – wydawałoby się – normalnie toczącym się życiu w dagestańskiej stolicy. Znacznie bardziej bezpośrednie stawało się połączenie między strzelaninami, które słyszałam, a porwaniami, torturami i zabójstwami. Coraz częściej, nieraz przyciszonym głosem, opowiadano mi o chłopakach, rzekomych bojownikach, zabijanych podczas operacji specjalnych, o nieraz niewinnych osobach, które przypadkowo znalazły się w nieodpowiednim miejscu, bądź pomogły, na przykład pożyczły samochód koledze lub krewnemu związanemu z podziemiem. Zatrzymani przez niezidentyfikowanych ludzi w maskach (którzy podjeżdżali nieoznakowanymi samochodami o świcie lub w nocy) mężczyźni byli zwykle przesłuchiwani w ROWD (Rajonnoe Otdelenie Vnutrennih Del, czyli Rejonowy Oddział Spraw Wewnętrznych), zmuszani przy pomocy tortur do podpisania spreparowanych zeznań. Jeśli zostali za-

bici w wyniku tortur, ich ciała podrzucano w miejsce operacji specjalnej, w ręce wkładano kałasznikowa. „Likwidowano” (określenie używane w mediach) ich w ramach „walki z terroryzmem”.

Poniżej fragment dziennika badań z 2010 i 2011 roku.

– Nie utrzymuję kontaktów z tymi, które uciekły w religię – powiedziała Mariam.

– Mariam, a twoja kuzynka Zumrut? Ona nosi hidżab – do rozmowy włączyła się jej mama, Lejla.

– Nie znam żadnej Zumrut – powiedziała Mariam.

– No ta, której męża zabili miesiąc temu.

Z Zumrut spotykamy się<sup>15</sup> niedaleko zakładu stolarskiego, w którym pracuje. Zumrut ma około dwudziestu pięciu lat, ma na sobie robocze ubranie oraz przyproszony trocinami hidżab. Jej mąż, Murat, prowadził własną firmę remontową. Jeździł po Machaczkale samochodem brata Zumrut. Pewnego wieczoru nie wrócił do domu. Następnego dnia kobietę oraz jej ojca przesłuchiowano w ROWD. Pytano o męża i brata. Zumrut została zmuszona do podpisania dokumentu o tym, że mąż działał w organizacjach podziemia islamskiego, choć wiedziała, że nie miał z nimi nic wspólnego.

Po długim przesłuchaniu zaprowadzono ją do podziemi aresztu śledczego. Zumrut zobaczyła zmasakrowane ciało męża. Powiedziano jej, że chciał podłożyć ładunek na torach kolejowych, ale ten przedwcześnie eksplodował w jego rękach. Ciało nosiło wyraźne ślady tortur, ran ciętych, przypalania. Zumrut była przerażona, niemal straciła przytomność. Nie była w stanie od razu zabrać ciała męża. „W jaki sposób osoba, której, jak twierdzili, ładunek wybuchł w rękach, mogła mieć ślady ran ciętych? Dlaczego miał uszkodzoną nogę?” – zastanawiała się później. „Dobrze, że przynajmniej ciało oddano” – powiedziała Lejla, gdy zapadło niezręczne milczenie. Na Kaukazie Północnym nierzadko rodzina pozbawiana jest nawet możliwości godziwego pochówku osoby, która została uznana za terrorystę. Nieoficjalnie zwłoki można zwykle wykupić za kwotę około 70 tys. rubli. W ROWD kazano Zumrut jak najszybciej pochować ciało, powołując się na muzułmańskie zwyczaje. Kobieta przypuszcza jednak, że chodziło po prostu o uniknięcie dalszego dochodzenia, ukrycie dowodu na codzienne praktyki w aresztach śledczych.

W międzyczasie w domu Zumrut zrobiono rewizję. Zginęły skaner, aparat fotograficzny, drukarka i złota biżuteria подарowana jej przez rodzinę męża na zaręczyny. Zumrut nie zwróciła się do sądu, uważając kontakt z przedstawicielami władzy za bezsensowny. Łatwo mogłaby dowieść, że Murat zginął od tortur, nie podjęła jednak żadnych działań, aby dochodzić swoich praw. „Nie chcę widzieć już tych okropnych mord ani mieć z nimi do czynienia. Odpowiedzą za to, Allah ich ukarze” powiedziała Zumrut z pogardą. „I mój syn dorasta...” – dodała. Lejla

---

<sup>15</sup> W 2010 r. prowadziłam badania wraz z Ievą Raubisko z Uniwersytetu Oksfordzkiego.



szczerze współczuła Zumrut, podobnie jak ona z pogardą wyrażała się o „ścierwach” z aresztów śledczych i brygad antyterrorystycznych.

Po powrocie do domu sprawdziłam w internecie wiadomości dotyczące okoliczności śmierci Murata. Przeczytałam, że milicjantom udało się udaremnić zamach. Terrorysta-samobójca zginął w wyniku przedwczesnego wybuchu ładunku – podawały źródła MWD. Najprawdopodobniej w taki sposób zaksięgowano to wydarzenie.

O przebiegu sprawy Murata Zumrut nie była informowana. Dochodzenie mogło przybrać formę uproszczoną. „Wiarygodny dowód” w postaci zeznań wymuszonych od Zumrut i (zapewne) jej męża już był, sprawa została szybko zamknięta.

Rok po spotkaniu z Zumrut, w marcu 2011 oglądałam wraz z rodziną Mariam telewizję. W wiadomościach, w rocznicę zamachów w moskiewskim metrze w marcu 2010, Władimir Putin mówił o konieczności podjęcia bezwzględnej walki z terrorystami i likwidacji wszelkich źródeł terroryzmu na Kaukazie Północnym. „Dobrze mówi! Terrorystów trzeba niszczyć!” – skomentowała Lejla.

Po kolacji spytałam Lejlę o Zumrut. Powiedziała mi, że niedawno zabito jej brata, ale tym razem nie wydano jej zwłok. „Skoro nie wydano ciała, to może faktycznie był bojownikiem? Słyszałam w telewizji, że ciała bojowników nie wydają” – dodała.

Tortury, którym poddawane były takie osoby, jak Murat, stały się w Dagestanie i na całym Kaukazie Północnym powszechnym środkiem pozyskiwania zeznań (Raubisko 2011; Kvedaravicius 2008)<sup>16</sup>. Elektrowstrząsy, gwałcenie pałką, wyrywanie paznokci, to tylko niektóre z metod, dzięki którym „standardowy podejrzany” przyznawał się do „standardowej winy” – zwykle była nią przynależność do nieformalnych ugrupowań bojowników (NBO – *neformal'nye bandformirovaniá*). Przyznanie się do winy stało się koronnym dowodem umożliwiającym „zamknięcie sprawy” bez potrzeby prowadzenia jej dalej, przesłuchiwania świadków. „Wieszaki” (*vešak*) to potoczne określenie na niedoprowadzone do końca sprawy. Zamykano je nierzadko przy pomocy „wieszania” ich na niewinnych osobach, które zostały zmuszone do przyznania się do winy, zwykle przy pomocy tortur. Takie sprawy stawały się potwierdzeniem dobrze wykonanej pracy, dowodem profesjonalizmu przedstawicieli struktur państwowych, którzy w swoich raportach wykazywali się pracowitością, skrupulatnością i skutecznością w „walce z terrorystami”. Tortury, połączone z przyznaniem się do winy jako niepodważalnym dowodem zbrodni, wyszły więc poza ramy zwykłej techniki, stały się rutynową i powtarzalną biurokratyczną praktyką, teoretycznie niezależną od wykonujących je osób. Egzekutorzy (śledczy, pracownicy ROWD) odwoływali się do tortur jako do działania szeroko akceptowanego, a nie, jak można

---

<sup>16</sup> O biurokratycznym wymiarze tortur piszę szerzej w artykule o doświadczeniu państwa przez Dagestańczyków (Kaliszewska 2015), zamieszczonym w zbiorze *State and Legal Practice in the Caucasus* (Voell, Kaliszewska, eds., 2015). Powołuję się tam również na część użytego w niniejszym tekście materiału terenowego.

by przypuszczać, metody stosowanej w szczególnych przypadkach, w sposób przemyślany. W tym sensie nie różniły się od innych codziennych, rutynowych praktyk (Raubisko 2011). Za torturami zwykle nie stała wyrachowana strategia; była to bezmyślnie powtarzana praktyka, za którą odpowiedzialność zrzucano na przełożonych, i która nie była poddawana refleksji (Raubisko 2011). Bezprawie legitymizowane jest przez odniesienie do zapisów prawa, wymaga zeznań, papierów. W pewnym sensie można tu mówić o Benjaminowskiej „przemocy prawa”, którego forma odrywa się od tego, co powinna „reprezentować” (Das 2007: 162). Agenci państwa działają jako sprawcy nieuzasadnionej przemocy. Torturowani i torturujący są częścią szerszego systemu, w którym życie ludzkie pozbawione jest możliwości obrony.

Stosowanie tortur w celu pozyskania zeznań, zabijanie „dla statystyki”, ma na terenie obecnej Rosji długą historię. Wiąże się z wypracowanym w ZSRR statystycznym modelem zarządzania, który oscylował wokół idei centralnego planowania, bazującego na zakładaniu z góry wyników, dzięki czemu prezentowane w statystykach rezultaty mogły być ważniejsze od sposobu ich pozyskiwania. Rozrost biurokracji nastąpił podczas szybkich procesów modernizacyjnych państwa radzieckiego. W czasach wielkiego terroru w latach 1937-1938 biurokratyczna machina państwa nie była w stanie „przerobić” tak dużej liczby aresztowanych, którym stawiane były zarzuty, i od których nierzadko biciem i torturami egzekwowano przyznanie się do winy. W celu usprawnienia działania „systemu” wprowadzono tak zwane *trojki*, czyli trójki składające się z jednego lub dwóch przedstawicieli NKWD, sekretarza lokalnego oddziału partii oraz prokuratora; komisje te wydawały wyroki – w tym również wyroki śmierci – za zamkniętymi drzwiami, w przyspieszonym trybie, często nie widząc nawet oskarżonego. Przyznanie się było ważniejsze niż dowiedzenie winy. Ważne było wykonanie rozkazu, czyli uzyskanie zeznań świadczących o przestępstwie, w przeciwnym bowiem razie osoba zdobywająca zeznania mogłaby dostać od przełożonych naganę za „niewystarczające wyniki”. To, czy dana osoba faktycznie była winna, nie było istotne<sup>17</sup>.

Skala zjawisk i ich społeczno-polityczne podłoże są dziś zupełnie inne niż w czasach stalinowskich, jednak można doszukiwać się podobieństw w pewnych schematach działania przedstawicieli państwa. W dobie „walki z terroryzmem” potrzebne są „szybkie wyniki”, które podwładni, w obawie o swoje posady, gotowi są zdobywać różnymi metodami, mając na to milczącą zgodę swoich przełożonych, również, być może, liczących na awans (Solonenko, Karpov 2011). Działania niezgodne z prawem, takie jak tortury, stosowane są więc po to, by realizować zadania przez to prawo wymagane.

W Dagestanie, i szerzej na Kaukazie Północnym, pod walką z terroryzmem ukrywa się więc wiele praktyk mających swoje lokalne oblicze, dalekie od wizerunku „międzynarodowej walki z terroryzmem”, bliższe lokalnym uwarunkowa-

---

<sup>17</sup> Procesy te dobrze ukazuje książka *Wielka Czystka* Aleksandra Weissberga-Cybulskiego (1990).

niom społecznym i historycznym, takim jak zakorzenione w rosyjskim systemie rządzenia państwem sprzężenie przemocy i biurokracji.

W tej sytuacji, w ciągu kilku lat zdecydowanie zmieniła się percepcja działań państwa, które stopniowo zaczęło być postrzegane jako źródło przemocy – bezmyślnej, nieraz ślepej, warunkowanej praktykami biurokratycznymi i chęcią zysku, ale też tej celowej, nakierowanej na likwidację „terrorystów”, za których mogły być uznane zupełnie przypadkowe osoby. Lokalni przedstawiciele państwa przestali być ludźmi godnymi zaufania, stali się potencjalnymi katami, których należy się wystrzeżać, i dla których życie ludzkie niewiele znaczy.

### **Państwo w Dagestanie – wymiar „magiczny”**

Na peryferiach z większą siłą daje o sobie znać „magiczny” wymiar państwa, o którym pisali Michael Taussig (1997) i Veena Das (2007). W Dagestanie, co ukazuję w tym tekście, jest on realizowany poprzez narracje o państwie jako aktywnym podmiocie sprawczym oraz „fantazje generowane wokół idei państwa” (Aretxaga 2003). Poniższe refleksje nie są więc analizą treści medialnych w rosyjskiej telewizji, lecz dotyczą epizodów w doświadczeniu państwa przez moich rozmówców, ukazujących „magiczny” wymiar tej instytucji w ich życiu.

Wspominana wcześniej Lejla, mama Mariam, z pogardą odnosiła się do lokalnych przedstawicieli struktur siłowych odpowiedzialnych za „walkę z terroryzmem”, nienawidziła ich za przemoc w stosunku do nieraz niewinnych ludzi, ich rodzin, znajomych. Jednocześnie Lejla często z uwielbieniem wpatrywała się w ekran telewizora, słuchając wypowiedzi Władimira Putina; widziała w nim nadzieję na lepsze jutro. Wierzyła w moc sprawczą jego słów i działań, również tych podejmowanych w ramach „walki z terroryzmem”. To właśnie w takich momentach daje o sobie znać magiczny wymiar państwa – nie podlegający dekonstrukcji mimo istnienia do tego „racjonalnych” przesłanek. „Fantazja”, jak pisze Yael Navaro-Yashin (2002), używając tego terminu za Slavojem Žižkiem (1997), jest w stanie przetrwać procesy dekonstrukcji. W Dagestanie fantazje generowane wokół idei państwa, wokół osób, które je reprezentują, czerpią z głęboko zakorzenionych wyobrażeń, w szczególności na temat organizmów państwowych, jakimi były Związek Radziecki i carska Rosja. Ponadto siła państwowego przekazu medialnego tworzy przestrzeń, w której przemoc państwa nabiera innych, „magicznych” znaczeń, wyabstrahowanych ze świata codziennego, a jednak posiadających dużą siłę. W mediach mówi się o bojownikach prawie zawsze w sposób odhumanizowany, nie przysługuje im prawo do obrony ani sądu, ich „likwidacja” jest racjonalizowana (zob. np. Raubisko 2009). W narracjach moich rozmówców połączenie między moskiewską „walką z terroryzmem” a przemocą, która była stosowana wobec takich osób, jak mąż Zumrut, nie było oczywiste. Przemoc państwa na poziomie lokalnych praktyk społecznych – dotykalna, znana z codzienności „walki

z terroryzmem” – postrzegana była, jak pokazałam powyżej, jako niesprawiedliwa, pogłębiająca chaos i poczucie zagrożenia. Tymczasem abstrakcyjna przemoc, rzekomo nakierowana na „prawdziwych” terrorystów, nierzadko była traktowana jako uzasadniona, i racjonalizowana. Jak argumentuje Julia Eckert: „Stosowanie przemocy jest bowiem zarówno uważane za prawo i obowiązek państwa, jak i jest znakiem jego upadku. Przemoc jest zarazem odrzucana i wymagana. Jest postrzegana jako obiecująca porządek i sygnalizująca chaos” (Eckert 2005: 2). Oto przykład relacji jednej z moich rozmówczyń, Dżamilat (50 l.), ubolewającej nad zabitymi w operacjach specjalnych krewnymi i sąsiadami:

Stalin to mógł w ciągu dwóch godzin całą Czeczenię wysiedlić, posłać do Kazachstanu czy gdzie tam. A oni nie mogą paru bandytów złapać? Jak zdarzy się wybuch, to przeszukują, niewinnych łapią. Wcześniej nie było tyle milicji i mniej problemów było. Rosja to przecież największy kraj na świecie! Co, ziemi komuś brakuje? Pracujemy ciężko, a oni za darmo pieniądze dostają. Ale to pewnie wszędzie tak jest... Tutaj trzeba silnej ręki, jak za Stalina.

Marzenie o odległej, abstrakcyjnej sile państwa, obiecującej porządek współistnieje więc z potępieniem dla przemocy struktur lokalnych. Putin, nawołujący do likwidacji terrorystów, obiecujący „porządek”, wyrażający publiczną troskę o bezpieczeństwo obywateli, staje się jego gwarantem. W rosyjskich mediach dość szeroko obecna jest retoryka stabilności, łączonej często z czasami ZSRR, a ściślej z ich wyidealizowanym obrazem sprowadzanym do poczucia bezpieczeństwa i pewności jutra. W Dagestanie doświadczenie państwa oscyluje więc między poczuciem zagrożenia, wywoływanym przez jego siłowych reprezentantów, a gwarancją bezpieczeństwa, stabilności i nadzieją na sprawiedliwość. Dynamika zagrożenia i gwarancji, o której pisała Deborah Poole (2004: 36), głęboko przenika życie codzienne. „Putiniowi list napiszę o tym, co się tu dzieje! Tylko adres muszę zdobyć. Już wysłali list do Moskwy ze zdjęciami pałaców naszych urzędników i podpisali «Oto gdzie wasze pieniądze». I bardzo dobrze, niech wiedzą, co się tu wyczynia” – złożył się jeden z moich rozmówców (mężczyzna, 62 l.). Na Kaukazie Północnym pisanie listów do prezydentów republik lub prezydenta kraju jest przyjętą praktyką. Nawet jeśli owe listy pozostają bez odpowiedzi. Ieva Raubisko pisze o czeczeńskim mężczyźnie, którego 18-letni syn został porwany przez przedstawicieli struktur siłowych, był torturowany i rok przetrzymywany w więzieniu. Ojciec szukał sprawiedliwości, pisząc listy do Ramzana Kadyrowa – prezydenta Czeczenii i Władimira Putina, wierząc w ukaranie sprawców. Mimo krzywd, jakich doznał od przedstawicieli państwa, szczerze ufał, że jego liderzy wybiorą sprawiedliwość i postąpią uczciwie (Raubisko 2011). „Gdyby chciał, przywróciłby porządek! (...) On po prostu nie wie, co się tu dzieje! Gdyby wiedział, na pewno by zarządził (...). Nasza nadzieja tylko w Putinie. Tu trzeba silnej ręki” – powiedział jeden z rozmówców (mężczyzna 47 lat) bezpośrednio po – tylko częściowo wysłuchanej – przemowie Putina w telewizji.

Emocjonalne przywiązanie do silnego państwa – abstrakcyjnego, wszechwiedzącego agenta działającego na społeczeństwo – sprawia, że sama jego idea nie jest poddawana dekonstrukcji. Jest ono wręcz obiektem marzeń, w przeciwieństwie do wielu lokalnych praktyk przedstawicieli państwa – potępianych i postrzeganych jako źródło przemocy i chaosu.

## Podsumowanie

Starłam się pokazać, jak na przestrzeni czasu (2005-2014) na peryferiach Federacji Rosyjskiej zmieniało się lokalne znaczenie terminów „walka z terroryzmem” i „wahhabita”. Z analizy zebranych materiałów terenowych wynika, że w latach 2005-2009 lokalna percepcja medialnych reprezentacji tych dwóch figur była zależna od samoidentyfikacji religijnej. Z czasem jednak, po 2009 roku, postrzeganie działań państwa w dużej mierze upodobniło się wśród osób prezentujących różne postawy względem religii (od zwolenników państwa islamskiego, przez adeptów bractw sufickich, po ateistów). Termin „wahhabita” stopniowo zaczął oznaczać nie tyle zwolennika ruchu reformatorskiego lub „terrorystę”, co osobę prześladowaną przez przedstawicieli państwa za określony „zestaw” cech. „Walka z terroryzmem”, mająca przynieść pokój, stopniowo stała się działaniem generującym przemoc, wspieranym praktykami biurokratycznymi czerpiącymi z dziedzictwa radzieckiego.

W miejscu, gdzie życie codzienne przesycone jest strachem, gdzie unika się kontaktu ze stróżami porządku, państwo (widziane przez pryzmat działań swoich przedstawicieli) jawi się jako źródło nieuzasadnionej przemocy. W takich miejscach państwo traci legitymizację, by ją stale ponownie odzyskiwać poprzez swoją obecność magiczną, narracje o wszechwładnym liderze i wiarę w jego medialną reprezentację. Obrazy przekazywane w telewizji nie są tylko odzwierciedleniem abstrakcyjnych pomysłów i ideologii oderwanych od realnego życia, ale mają charakter performatywny, mogą legitymizować autorytet władzy państwa w pewnym kontekście społecznym (Heathershaw 2013).

Przykład Dagestanu pokazuje, jak odmiennie działania struktur siłowych, racjonalizowane w medialnej retoryce jako „walka z terroryzmem”, mogą być postrzegane w miejscach, gdzie te działania i „reguły gry” wprowadzane są w życie. Przedstawiciele państwa postrzegani są tam nie jako stróże porządku, lecz źródło przemocy, bezprawia i chaosu. Takie podejście, oparte na nieraz traumatycznych doświadczeniach, nie przeszkadza jednak w pozytywnym percypowaniu „państwa jako abstrakcji” – bytu oddzielonego od praktyk jego lokalnych przedstawicieli.

**Słowa kluczowe:** Dagestan, Kaukaz Północny, Federacja Rosyjska, antropologia państwa, przemoc, terroryzm, wahhabici, salafici

## LITERATURA

- Abrams P.  
1988 *Notes on the Difficulty of Studying the State*, „Journal of Historical Sociology” 1: 1, s. 58-59.
- Althusser L.  
1971 *Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes Towards an Investigation*, w: L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, London: Monthly Review Press.
- Aretxaga B.  
2003 *Maddening States*, „Annual Review of Anthropology” 32, s. 393-410.
- Babič I., Ârlykapov A.  
2003 *Kabardyno-Balkaria: tendencii razvitiâ i problemy sovremennogo islamskogo dviženâ*, „Centralnaâ Aziâ i Kavkaz” 4 (28), s. 189-200.
- Das V.  
2004 *The Signature of the State: The Paradox of Illegibility*, w: Das V., Poole D. (eds.), *Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies*, Santa Fe, Oxford: James Currey, s. 225-230.  
2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Das V., Poole D. (eds.)  
2004 *Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies*, Santa Fe, Oxford: James Currey.
- Eckert J.  
2005 *The Trimurti of the State: State Violence and the Promises of Order and Destruction*, Working Paper no. 80, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Falkowski M., Marszewski M.  
2010 *Kaukaskie „terytoria plemienne”*. *Kaukaz Północny – cywilizacyjnie obca enklawa w granicach Rosji*, „Prace OSW” nr 34, [http://www.osw.waw.pl/sites/default/files/PRACE\\_34.pdf](http://www.osw.waw.pl/sites/default/files/PRACE_34.pdf) (12.10.2014).
- Gammer M.  
2005 *Between Mecca and Moscow: Islam, Politics and Political Islam in Chechnya and Daghestan*, „Middle Eastern Studies” 41: 6, s. 833-848.
- Gould R.  
2011 *The Modernity of Premodern Islam in Contemporary Daghestan*, „Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life”, 5: 2, s. 161-183, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1729601> (13.07.2014).
- Heathershaw J.  
2013 *The Global Performance State: Reconsideration of the Central Asian „Weak State”*, w: M. Reeves, J. Rasanayagam, J. Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics*, Indiana: Indiana University Press, s. 39-61.
- Herzfeld M.  
2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jourde C.

- 2009 *The Ethnographic Sensibility: Overlooked Authoritarian Dynamics and Islamic Ambivalences in West Africa*, w: E. Schatz (ed.), *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago: University of Chicago Press, s. 201-214.

Kaliszewska I.

- 2013a *(Nie)etniczny Dagestan*, w: Ł. Smyrski, K. Waszczyńska (red.), *Etnograficzne wędrówki po obszarach antropologii*, Warszawa: DIG, s. 253-264.
- 2013b „Nowi muzułmanie” w Republice Dagestanu. Kryzys państwa i lokalne projekty reformatorskie, praca doktorska pod kier. prof. Lecha Mroza, IEIAK UW (niepubl.).
- 2015 *Dagestani Experiences of the State*, w: S. Voell, I. Kaliszewska (eds.), *State and Legal Practice in the Caucasus. Anthropological Perspectives on Law and Politics*, London: Ashgate.

Kaliszewska I., Falkowski M.

- 2010 *Matrioszka w hidżabie. Reportaże z Dagestanu i Czeczenii*, Warszawa: Sic!

Karpov J.

- 2010 *The Dagestani Mountain Village. From the Traditional Jamaat to Its Present Social Character*, „Anthropology & Archeology of Eurasia” 48: 4, s. 12-88.

Kvedaravicius M.

- 2008 *Dreaming Conspiracies: Experiencing Law in Post-Soviet Chechnya*, prezentacja na konferencji EASA „Experiencing Diversity and Mutuality”, Lublana, sekcja W13: „Experiencing Calamity – Expressing the Unthinkable”.

Malewska-Szałygin A.

- 2005 *Antropologia polityczna – subdyscyplina antropologii czy perspektywa refleksji antropologicznej?*, w: J.S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczowska (red.), *Horyzonty antropologii kultury: tom w darze dla profesor Zofii Sokolewicz*, Warszawa: DIG, s. 355-365.

Marszewski M.

- 2007 *Środkowoazjatycki wahhabizm*, <http://www.etnologia.pl/swiat/teksty/srodkowoazjatycki-wahhabizm.php> (30.03.2011).

Navaro-Yashin Y.

- 2002 *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, New York: Princeton University Press.

Osella F., Osella C.

- 2007 *Introduction*, w: F. Osella, C. Osella (eds.), *Islamic Reforms in South Asia*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, s. xi-xxvii.

Poole D.

- 2004 *Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State*, w: V. Das, D. Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State: Comparative Ethnographies*, Santa Fe, Oxford: James Currey, s. 35-65.

Raubisko I.

- 2009 *Proper „Traditional” versus Dangerous „New”: Religious Ideology and Idiosyncratic Islamic Practices in Post-Soviet Chechnya*, „Journal of the

- Anthropological Society of Oxford online” 1, [www.isca.ox.ac.uk/fileadmin/ISCA/JASO/raubisko.pdf](http://www.isca.ox.ac.uk/fileadmin/ISCA/JASO/raubisko.pdf) (23.08. 2014).
- 2011 *Life in a Negative – Positive Space: Moral Transformations in Post-War Chechnya*, University of Oxford, praca doktorska (niepubl.).
- Schatz E. (ed.)  
2009 *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sluka J. i in.  
2002 *What Anthropologists Should Know about the Concept of Terrorism: A Response to David Price*, „Anthropology Today” 18: 2, s. 22-27.
- Solonenko M., Karpov J.  
2011 „*Silovoj resurs*” vo *vnutrennoj politike Dagestana*, w: J. Čistov, M. Rubcova (red.) *Radlovski sbornik*, Sankt-Peterburg: MAE RAS, s.118-132.
- Taussig M.  
1997 *Magic of the State*, New York: Routledge.
- Tsing A.L.  
1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton: Princeton University Press.
- S. Voell, I. Kaliszewska (eds.)  
2015 *State and Legal Practice in the Caucasus. Anthropological Perspectives on Law and Politics*, London: Ashgate.
- Ware R.B., Kisriev E.  
2001 *Ethnic Parity and Democratic Pluralism in Dagestan: A Consociational Approach*, „Europe-Asia Studies” 53: 1, s. 105-131.
- Weissberg-Cybulski A.  
1990 *Wielka Czystka*, przeł. A. Ciołkosz, Warszawa: Czytelnik.
- Yemelianova G.M.  
2002 *Russia and Islam: A Historical Survey*, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave.
- Yurchak A.  
2006 *Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton: Princeton University Press.
- Žižek S.  
1997 *The Plaque of Fantasies*, London: Verso.

Iwona Kaliszewska

‘FIGHTING TERRORISM’. EXPERIENCES OF THE STATE PRACTICES  
IN DAGHESTAN, 2005-2014

(Summary)

Daghestan is the most unstable republic in the North Caucasus, Russian Federation. There is an ongoing conflict between power structures who aim to ‘fight terrorism’ and



Islamic militants who strive to create an Islamic State in the North Caucasus. What is the local meaning of the term ‘fighting terrorism’? Who are the local ‘Wahhabis’? How do Daghestani inhabitants experience state practices disguised under the official ‘fighting terrorism’? What is their perception of the state dealings? I show how the meanings of the terms ‘fighting terrorism’ and ‘Wahhabis’ have changed throughout the last decade in Daghestan. From my research I conclude that after 2009 the local ‘fighting terrorism’ has been perceived as the source of violence, while a ‘Wahhabi’ has become a scapegoat, persecuted for a certain set of features. I also analyse the relation between experiences of the local state practices and the more general perceptions of the state dealings. While the local ‘fighting terrorism’ has been criticised and deconstructed, the same cannot be said about its media representation. The ‘rational’ dimension of the state has been locally deconstructed, while the ‘magical’ mode remained persuasive and did not seem to be threatened by the deconstruction.

**Key words:** Daghestan, North Caucasus, Russian Federation, anthropology of state, violence, terrorism, Wahhabists, Salafists

Iwona Kaliszewska  
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Warsaw  
4 Żurawia Street  
00-503 Warszawa, Poland  
iwona.kaliszewska@gmail.com



## II. ARTYKUŁY

NIKOLA F. PAVKOVIĆ  
Instytut Etnologii i Antropologii  
Uniwersytet w Belgradzie

### SLAVA LUB KRSNO IME U SERBÓW. O ŚWIĘCIE PATRONA RODZINY

*Kto czci krsno ime [świętego], temu on pomoże*  
(serbskie wierzenie ludowe)

#### Wstęp

W polskiej literaturze etnologicznej, jak i bałkanistycznej nie pojawiło się dotąd opracowanie na temat fenomenu bałkańskiej *slavy*<sup>1</sup>. Celem artykułu jest jej opis i analiza jako istotnego aspektu etnokulturowej tożsamości Serbów. Należy jednak pamiętać, że była i jest ona swoista nie tylko dla nich. Charakteryzując *slavę*, staram się uwzględnić diachronię i zasięg przestrzenny jej praktykowania, istnieje bowiem szereg wariantów regionalnych tego obrzędu, zależnych od uwarunkowań historyczno-społecznych (obce panowanie, sąsiedztwo katolików czy muzułmanów). W artykule podejmuję następujące zagadnienia: nazwa obyczaju, źródła historyczne (szczególnie najstarsze, średniowieczne), dawne przekazy o *slavie* u Serbów, w Bośni i u Chorwatów, główne cechy *slavy* (ze szczególnym podkreśleniem jej trwałości i charakteru jako dziedzictwa społecznego i duchowego), rekwizyty obrzędowe i przebieg uroczystości, zakazy i ograniczenia. Przedstawiam również teorie o genezie *slavy*, a kończę tekst krótkim omówieniem jej dzisiejszego praktykowania.

---

<sup>1</sup> Z polskich badaczy obyczajem *slavy* w różnych kontekstach życia rodzinnego i wiejskiego, w górskim regionie Porecze w środkowej Macedonii, zajmował się w latach 1932-1933 Józef Obrębski. Wydzielił on *slavę* indywidualną (rodzinną) oraz wiejską. Zebrane wówczas materiały zostały opublikowane w Macedonii: J. Obrebski, *Makedonski etnosociološki studii*, księga 2, Skopje, Prilep 2001 [Red.].

## ***Slava* – charakterystyka ogólna**

*Slava*, nazywana też *krsno ime*, *krsna slava*, to serbski obyczaj ludowy o dawnym pochodzeniu, wybitnie religijny w swym znaczeniu i treści. Dzień *slavy* nie jest świętem indywidualnym, ale uroczystością domową i rodzinną. Przekazuje się ją z pokolenia na pokolenie w linii męskiej.

*Slava* ma wielkie znaczenie w zespole serbskich świąt. Serbski patriarcha Pavle podkreślił, że dla Serbów *slava* oznacza i urodziny, i imieniny – ale w sensie duchowym. Każda rodzina, a także większe wspólnoty rodowe (np. bractwa i plemiona w Czarnogórze i Hercegowinie), obchodziły święto swojego patrona, którego odziedziczyły jako opiekuna i dobroczyńcę (Kalezić 2000: 103, 105)<sup>2</sup>.

Dniu świętego patrona towarzyszą liczne obrzędy oraz świąteczny posiłek. W zwyczajach związanych z świętowaniem *slavy* istnieją lokalne różnice i odmienne interpretacje. Najwięcej *slav* wypada jesienią i zimą, a więc dostosowane są one do rytmu prac gospodarki rolno-hodowlanej w Serbii.

Na początku XX wieku w serbskiej antropogeografii pojawił się pogląd, że *slava* jest cechą kultury narodowej Serbów (Cvijić 1913: 250-251). Tę samą opinię wyrazili później historycy Radoslav Grujić (1985: 484) i Dimitrije Bogdanović (1985: 506). *Slava* jest przede wszystkim świętem prawosławnych Serbów, ale praktykuje się ją także w Macedonii i Czarnogórze. Są dane o jej istnieniu u katolickich Chorwatów w Hercegowinie, środkowej Bośni, Dalmacji, Lice i Sławonii. Należy wspomnieć, że u Albańczyków – katolików w Kosowie i Metochii występowała ona jako uroczystość plemienna pod nazwą *fešta*. *Slava* jest rodzinnym świętem również u Wołochów w północno-wschodniej Serbii, którzy w większości samookreślali się jako Serbowie. U nich *slava* nazywa się *praznik*.

Każda rodzina długo i starannie przygotowywała się do obchodów swojej *slavy*. Nawet najbiedniejszy dom starał się, choćby skromnie, uczcić swojego świętego. Serbowie świętowali swoją *slavę* niezależnie od okoliczności: w bogactwie, w biedzie, w smutku i radości, nawet na wojnie. Ten fakt podkreślany jest we wszystkich opisach. Serbscy żołnierze, w czasie I wojny światowej, w dniu swojej *slavy* w rowach łamali twarde chleb żołnierski i zapalali choć kawałeczek świecy. Odmawiali przy tym fragmenty *troparu* (pieśni – modlitwy), poświęconego danemu świętemu.

*Slava* jest, po Bożym Narodzeniu, najradośniejszym świętem rodzinnym. Z tej okazji gromadzi się cała rodzina. Zaproszeni zostają krewni, kumowie, przyjaciele

<sup>2</sup> W przeglądzie serbskich *slav* (który do dziś nie jest kompletny), znajduje się 64 chrześcijańskich świętych obchodzonych w dni stałe, natomiast tylko trzy *slavy* są obchodzone w święta ruchome (św. Łazarza – *Lazareva subota*, Wniebowzięcia NMP – *Uspenje Bogorodice* i, rzadko, św. Trójcy – *Sveta Trojica*). Wśród świętych czczonych przez Serbski Kościół Prawosławny znajduje się siedmiu Serbów, w tym duchowni i władcy średniowiecznego państwa serbskiego.

i sąsiedzi, którzy obchodzą inną *slavę*. Święty – patron domowy – cieszy się wielkim szacunkiem; do niego się modlą<sup>3</sup>, na niego przysięgają, najczęściej słowami: *tako mi krsnog imena*.

Zgodnie z przykazaniem Cerkwi, *slavę* powinno się obchodzić w dniu, kiedy wypada to kalendarzowe święto. Jednakże z opisów etnograficznych wynika, że często obchody trwały trzy dni. Zaczynały się *navečerjem* w wigilię święta. Następnego dnia odbywała się główna *slava* z obrzędami i uroczystą biesiadą – *slavski obed* lub *slavski ručak*. Trzeciego dnia miała miejsce *pojutrica* lub *ispraćaj*. Wieczorem goście się rozchodzili, a zostawali tylko ci, którzy przybyli z daleka. W obecnych czasach okres świętowania na ogół uległ skróceniu. Wiadomo jednak, że u Wołochów w północno-wschodniej Serbii w drugiej połowie XX wieku *praznik* obchodzono trzy dni. Rozpoczynał się w przeddzień święta wieczerzą, która nazywa się *činsoara* lub *čina*. Następnego dnia był *praznik*, podczas którego podawano obiad zwany *prndzu*, a trzeciego dnia *trenkarelje* lub *koada*, poświęcona duszom zmarłych (Zečević 1985: 122).

Ponieważ ważnym elementem *slavy* jest biesiada, istnieją mięsne i postne *slavy*. Jeśli święto wypada w środę lub piątek, i to w czasie postu bożonarodzeniowego, Cerkiew przepisuje potrawy bez mięsa, nabiału i jajek.

Badania nad *krsną slavą* trwają już prawie dwa wieki. Jest ona przedmiotem analizy kilku dyscyplin naukowych (etnologii, historii, archeologii, filologii). Jako jeden z pierwszych *slavę* opisał Vuk S. Karadžić w słowniku *Srpski riječnik* wydanym w roku 1818 (drugie wyd. 1852). Bibliografia prac o *slavie* obejmuje ponad 400 publikacji (Andrejić 1985), ale o różnej wartości naukowej. Najczęściej są to opisy fragmentaryczne, zawarte w różnych monografiach etnograficznych, natomiast studiów poświęconych w całości temu zagadnieniu jest zaledwie kilkanaście. Zostały one zebrane w pracy zbiorowej *O krsnom imenu* (Velmar-Janković, ur., 1985). Później ukazało się jeszcze jedno poważne studium o *slavie*, badanej w ujęciu funkcjonalnym. Autor, na podstawie istniejącej literatury i swoich badań terenowych, doszedł do dwóch wniosków. Po pierwsze: „Slava jest nie tylko jednym z rodzinnych świąt, ale czymś więcej: ona jest, można powiedzieć, «jedynym świętem rodziny»”. I po drugie: „rodzinna *slava* funkcjonuje jako «specjalny aspekt instytucji gościnności»” (Bandić 1986: 12, 13).

Moim zdaniem, *slava* nie jest instytucją reprezentującą szczególny rodzaj gościnności, gdyż jej pierwotną i główną funkcją jest kult świętego. Nie mówi się: „zapraszam kogoś w gości”, lecz „zapraszam na *slavę*”; podobnie mówi się: „idę na *slavę*”, „byłem na *slavie*”, a nie „w gościach”. Ten sposób wyrażania świadczy o pierwotnej funkcji *slavy* – oddawaniu czci i szacunku świętemu, a nie goszczeniu. A więc uczta służy uczczeniu święta.

---

<sup>3</sup> „Święty ojciec Mikołaju, wędrowniku, cudotwórco, moje *krsno ime*, pomóż mi: w drodze, w sądzie, w ciemnej nocy, w ciemnym lesie, na mętnej wodzie; o świtanie, o zachodzie, w biały dzień i w każdym strasznym miejscu” (modlitwa księcia Miloša) (Miličević 1985: 78).

Miejscowości (wsie i miasta) mają też swoje *slavy*, zwane *zavetina*, *zavetni dan* – dzień poświęcony określonemu świętemu patronowi. Również każdy kościół obchodzi święto swojego patrona – *hramovna slava*, *crkvena slava*. Najczęściej *slava* kościelna i *slava* osiedlowa odbywały się tego samego dnia i poświęcone były temu samemu patronowi. Częścią *zavetiny* była procesja *litija*, z duchownymi na czele i chorągwiami kościelnymi, która obchodziła wieś od krzyża do krzyża (w Wojwodinie) lub zmierzała do świętych drzew, na których wyrity jest znak krzyża (przeważnie w środkowej Serbii). Prócz wiejskiej *slavy* u Serbów, w Banacie obchodzone były tak zwane *marvena slava* i *dečja slava* za zdrowie bydła i dzieci. W zachodniej Macedonii, w Jablanicy, jeszcze w latach 90. XX wieku organizowano wiejską *slavę* nazywaną *žrtva prinošenje* (nazwa kościelna) lub *kurban* (nazwa ludowa). Odbywała się ona w końcu września lub na początku października. Koło starej kaplicy na wzgórzu, poświęconej św. Elia-szowi (sv. Ilija), w nocy odbywało się zarzynanie młodego wołu. Następnego dnia cała wieś uczestniczyła w rytualnej biesiadzie (Pokropek 1997: 229 i n.).

Jednym z pierwszych zbiorowych obchodów tego święta była szkolna *slava* św. Sawy (*Savindan*). Wprowadziły ją cerkiewno-szkolne organizacje Serbów w Austrii w drugiej połowie XVIII wieku (Crnjanski 1934: 146-150). Z czasem stała się ona w całej Serbii narodowym świętem szkoły, języka ojczystego, cyrylicy i oświaty.

Liczne wspólnoty, organizacje społeczne i terytorialne, instytucje, także mają swoje *slavy*<sup>4</sup>. Podobnie stowarzyszenia sportowe czy zawodowe z okazji swoich *slav* zapraszają duchownego, który odprawia obrzędy na wzór tych praktykowanych w czasie świąt domowych.

Po II wojnie światowej, w niektórych wsiach, gdzie istniał ruch partyzancki, obchodzono laicką, tak zwaną socjalistyczną *slavę*, na ogół w dniu wyzwolenia osady.

## Nazwa

Obok wspomnianych wcześniej terminów – *slava*, *krsna slava*, *krsno ime*, istnieją także lokalne określenia: *svetac*, *sveti*, *sveto*, *blagdan*, *služba*. Serbowie z serbskich wsi po rumuńskiej stronie Dunaju mówią: *služiti sveca* (Zečević 1985: 126). Dzisiejsza nazwa *krsna slava* jest późniejszej daty i uważa się, że jest kombinacją określeń *krsno ime* i *slava* (Grujić 1985: 475).

W pierwszych źródłach historycznych pojawia się nazwa *pomen svetom*, która została przyjęta i rozpowszechniona przez Cerkiew. Występuje w jednym z rękopisów penitencjarzy w serbskiej redakcji starosłowiańskiego języka z XIII wieku,

<sup>4</sup> Np. Wydział Filozoficzny Uniwersytetu w Belgradzie corocznie, w uroczystej sali, obchodzi dzień św. Sawy (27 stycznia).

który był przeznaczony dla duchowieństwa. W części „*Slava* w średniowiecznej Serbii” przedstawiam dokładniej jego treść.

W niektórych regionach Macedonii zapisano kilka określeń dla *slavy*, jak: *den, sečemo leb, lomime leb, praznik, eorte* (z greckiego), które, według Milenki S. Filipovicia, można tłumaczyć jako *slava*, gdyż oznaczają uroczystość ze składaniem ofiary, uroczysty dzień, wesele, ucztę (Filipović 1985: 156-157). W Macedonii używano też nazwy *panađur* (od greckiego *panagiron*; Kalezić 2000: 15). Ze wspomnianych źródeł wynika, iż najstarszą nazwą była *pomen svetom*, a rozpowszechniony dziś termin *slava* jest najmłodszy. Z 1704 roku pochodzi pierwsze świadectwo użycia czasownika *slaviti* (Filipović 1985: 183; Kalezić 2000: 15), od którego wywodzi się nazwa *slava* dla określenia święta rodzinnego.

### Źródła historyczne o *slavie*

Jako zjawisko społeczne i religijne *slava* ma swój istotny kontekst historyczny. Należy go w skrócie przedstawić, ponieważ uwarunkowania społeczne, wyznaniowe, etniczne i polityczne wpływały na trwałość tego święta przez stulecia, jak również na przemiany w sposobie jego obchodzenia, symbolice i funkcjach w różnych regionach, gdzie zamieszkują Serbowie.

#### Slava wojewody Ivaca

Serbcki historyk, bizantynolog Božidar A. Prokić pierwszy wystąpił z hipotezą, że o istnieniu *slavy* u Serbów świadczą wzmianki już z 1018 roku. Na podstawie badań kopii (J. Kedrenosa) niezachowanego w oryginale przekazu bizantyjskiego kronikarza z XI wieku, Jana Skylitzesa, Prokić (1902: 10-12) doszedł do wniosku, że wiadomość o obchodzeniu święta Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy 15 sierpnia 1018 roku przez „macedońskiego wojewodę” Ivaca odnosiła się do obchodzenia jego *slavy* (*eorte*). Wojewoda Ivac jako ostatni, po upadku bułgarskiego carstwa Samuela, stawiał opór władzy bizantyjskiej. Plan, by podstępem złapać Ivaca, cesarz powierzył archontowi Eustachiuszowi,

który dobrze znał zwyczaje macedońskich Słowian i jeden taki zwyczaj wykorzystał, by złapać Ivaca. Tym obyczajem była *slava* lub *krsno ime*, które Ivac obchodził na *Veliku Gospodju*. Archont Eustachiusz, któremu to zadanie zostało powierzone, wiedział, że na *slawę* przyjmuje się zaproszonych i niezaproszonych gości, a nawet nieprzyjaciół. Korzystając z tej gościnności, z dwójgiem swoich sług poszedł do Ivaca na *slawę*, schwytał go podstępnie i oślepił (Prokić 1902: 11).

Uznając „opis *slavy*” Skylitzesa, Prokić zacytował go w całości, podkreślając te fragmenty, które uważał za charakterystyczne dla tego święta. Następnie

kilku autorów, bez głębszych analiz, przyjęło jego tezę, że najstarsza wzmianka o obchodzeniu *slavy* pochodzi z 1018 roku. W związku z tym przedstawię opinię etnologa Filipovicia, ze szczegółowym wyjaśnieniem. Po zacytowaniu tekstu Prokicia o obchodach przez Ivaca święta Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy, Filipović pisze: „Prokić ustalił, że świętowanie Ivaca było tym, czym dla współczesnych Serbów jest slava, czyli krsno ime”. I dalej:

Opis Skylitzesa [jest – N.P.] bardzo ważny, gdyż niewątpliwie umożliwia stwierdzenie charakteru *eorte*, i że można potwierdzić wiek niektórych elementów kompleksu *slavy* (...). Jeśli pewne fakty z opisu Skylitzesa porównać z odpowiednimi elementami nabożeństwa albo *slavy* w Macedonii, będzie jeszcze bardziej oczywiste, że *eorte* Ivaca była naszą *slavą* lub *službą* (Filipović 1985: 155, 157).

Wreszcie Filipović podaje, że Ivac został zabity. Natomiast z nowego tłumaczenia Skylitzesa można wnioskować, że został on „tylko” oślepiiony i uwięziony. Interpretując ów tekst, sięgnąłem do bardziej współczesnych wydań i komentarzy, to jest Ioannesa Thurna i jugosłowiańskiego oraz serbskiego bizantynologa Jadrana Ferluga (Scilitzae 1973: 361), których poglądy są inne i bardziej mnie przekonujące niż te Prokicia i Filipovicia.

Pierwszym, który podał w wątpliwość poglądy Prokicia, był historyk Vladislav Skarić. Uważał on, że tekst Skylitzesa nie mówi o *krsnej slavie*, lecz o *slavie* cerkwi poświęconej Bogurodzicy, którą Ivac prawdopodobnie wybudował lub odnowił (Skarić 1985: 326-327). Również Grujić (w 1930 r.) uznał, że w przypadku wojewody Ivaca chodziło o ogólną lub kościelną *slawę*, a nie domową (Grujić 1985: 463-464). Z przekładu Ferluga oraz jego komentarzy wyraźnie wynika, że Ivac obchodził święto Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy; „Trudno jednak stwierdzić, o jakie świętowanie chodziło; wygląda na to, że odbywało się ono zgodnie z zasadami plemiennie-rodowymi, skoro kronikarz bizantyjski choć w przybliżeniu wskazuje ich elementy: zapraszani są sąsiedzi i goście z szerszej okolicy, szanowany jest pokój” (Ferluga i in. 2007: 131).

We wspomnianym źródle podaje się wyraźnie, że wojewoda Ivac jest Bułgarem, a nie (jak uważał Prokić) nieokreślonym „Słowianinem” czy Serbem. Prokić pisał w okresie panowania idei wyzwolenia „Starej Serbii i Macedonii”, które wówczas były jeszcze pod tureckim panowaniem. W tym wypadku ważne jest i to, że chodzi o wielkie święto, jedno z największych w świecie bizantyjskim i greckim, obok Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Tak jest i dzisiaj. Zaśnięcie Najświętszej Bogurodzicy (15 sierpnia) nie może być jakimś „osobistym” świętowaniem bułgarskiego wielmoży. W tej kwestii konsultowałem się z bizantynologiem Vladem Stankoviciem, profesorem Uniwersytetu w Belgradzie. Podkreślił on, że sposób, w jaki Skylitzes opisał to święto, świadczy o jego ogólnym charakterze. Wydaje się więc, że danych z powyższego źródła historycznego nie można łączyć ze zjawiskiem *slavy* rodzinnej u Serbów, gdyż mają oni głównie



za swoich patronów domowych pojedynczych świętych. Serbska *slava* rodzinna nie wiąże się z wielkimi świętami poświęconymi Chrystusowi i Matce Boskiej, choć pod tym względem bywają w Serbskim Kościele Prawosławnym wyjątki (Kalezić 2000: 103-105). Biskup Nikołaj (1995) uważa, że święto Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy nie funkcjonuje jako rodzinna *slava*, natomiast Kalezić (2000) twierdzi odwrotnie.

### Slava w średniowiecznej Serbii

Na okres rozwoju średniowiecznego państwa serbskiego pod dynastią Nemaniciów (druga połowa XII – druga połowa XIV w.) przypada założenie pierwszego serbskiego arcybiskupstwa w 1219 roku, niezależnego od patriarchatu w Konstantynopolu. Pierwszym serbskim arcybiskupem był św. Sawa (syn królewski Rastko Nemanic 1175-1235). Dokonał on reorganizacji życia kościelnego. Te działania kontynuowali serbscy duchowni jako następcy św. Sawy na tronie arcybiskupim, co miało wielki wpływ na życie duchowe całego narodu, w tym i na chrystianizację obrzędu *slavy*.

Bardzo ważnymi dokumentami dla poznania *slavy* w średniowiecznej Serbii są, wspomniane wcześniej, księgi penitencjarne z XIII wieku: *libri poenitentiales* lub *canones poenitentiales*. Są to kompilacje z greckich źródeł (Jagić 1874: 114), które w tekście źródłowym (w tłumaczeniu) brzmią:

Kiedy czynicie pamięć świętemu albo za spokój (duszy), nie jest stosowne, by cokolwiek wnosić do cerkwi oprócz świecy, prosfory, oliwy i kadzidła.

Jeśli ktoś z ludzi przyniesie cokolwiek do cerkwi, wino zamiast *oloviny* [piwa – N.P.] i pop to przyjmie i usiądzie z ludźmi jeść i pić przed cerkwią, niech będzie pozbawiony popowstwa, a tych ludzi [należy – N.P.] pozbawić komunii.

Jeśli ktoś czyni pamięć świętemu albo za spokój [duszy – N.P.], wówczas powinien przygotować i podać na stół w domu, żeby to zostało błogosławione.

Jeśli by się wykryło, że pop czyni modlitwę za bydło lub za owcę, lub za gołębia, niech będzie pozbawiony popowstwa. Tylko najpierw zarżnijcie [zwierzę – N.P.] w swoim domu i umywszy mięso z krwi upiec i wystawić na stół, żeby go pop pobłogosławił, a będzie i dom pobłogosławiony.

Jeśli ktoś krew zbiera albo je z mięsem albo piecze na ogniu, niech będzie pozbawiony błogosławieństwa do końca życia i kiedy umrze, niech nie będzie pochowany. I kiedy czynicie pamięć, nie dajcie wszystkiego gościom, większą część dajcie ubogim (Jagić 1874: s. 148).

Wzmiankowanie obok siebie: „pamięci świętemu” i „za spokój” (duszy zmarłego), niektórzy badacze tłumaczą jako dowód chtonicznego charakteru *slavy*.

### Slava w Bośni

W Bośni niewiele zachowało się źródeł dotyczących *slavy*. Bogomilski Kościół bośniacki nie stosował się do nakazów zawartych w księdze penitencjarnej. Jednakże ludność praktykowała w średniowieczu domową (rodową) *slavę*. W anonimowym *Dubrovačkom letopisu*, którego oryginał się nie zachował, lecz tekst znany jest z kopii z 1692 roku, jest mowa o kontaktach Dubrownika i Bośni oraz o *slawie*. Podaje się tam, że „każda rodzina” czciła swojego świętego i z tej okazji przygotowywana była uczta. Opis pochodzi prawdopodobnie z okresu między 1463 i 1465 rokiem, a niewykluczone, że może być wcześniejszy.

### Slava u Chorwatów

Milenko Filipović dał wyczerpujący przegląd źródeł historycznych i literatury na temat występowania i sposobów obchodzenia *slavy* u Chorwatów oraz tych Serbów, którzy albo przyjęli unię, albo przeszli na katolicyzm, stając się „nowymi” Chorwatami.

*Slava* istniała u katolickich Chorwatów już we wczesnym średniowieczu. Istnieją o tym źródła, jakkolwiek skąpe w opisach sposobu sławienia. W tym czasie u chorwackich władców i szlachty częste były podwójne imiona: ludowe (słowiańskie) i kościelne (otrzymane na chrzcie). Na przykład król Zvonimir miał imię chrzestne Dimitar. Najprawdopodobniej takie osoby pielęgnowały kult świętego swojego imienia. W 1087 roku król wydał w Kninie dokument, którym potwierdził przywilej dla monasteru św. Marii w Zadarze. Ten przywilej pierwotnie monaster otrzymał od króla Krešimira: *in Teneo festivitate sancti Dimitrii anno domini millesimo octogesimo VII* (Rački 1877: 145; Filipović 1985: 177). Chorwacki historyk Vjekoslav Klaić twierdzi, że chodziło tu o osobistego patrona króla:

Zvonimir tego dnia obchodził imieniny swojego świętego, św. Dimitrija, gdyż w przywileju pisze wyraźnie, że został wydany *in festivitate sancti Dimitrii*, więc nie na dzień (*festum*) świętego Dimitrija, tylko z okazji czczenia (*festivitas*) tego chrześcijańskiego świętego, który był osobistym patronem króla (Klaić 1922: 8-9; Filipović 1985: 177-178).

W dokumentach z wyspy Krka, z 1230 roku, można znaleźć wzmianki o *slawie*. W dniu 30 grudnia tego roku niejaki Juraj Pariježić obdarował kościół św. Jerzego koło Dobrinia, swoją fundacją. Zobowiązał swojego spadkobiercę, żeby, zgodnie ze zwyczajem, w dniu św. Jerzego obdarowywał kapitułę i biedotę (Šurmin 1898: 4-5). Na przykładzie Pariježicia, który swoją *slavę* osobistą przekazał spadkobiercom, widać, jak indywidualny kult stał się rodową *slavą* (Filipović 1985: 178-179).

Podobny były przypadek bana Chorwacji i Dalmacji oraz władcy Bośni Pavla Šubicia. Ufundował on kościół poświęcony św. Janowi Chrzcicielowi. W dokumencie datowanym na 7 kwietnia 1299 roku oznajmił, że wraz ze swoją żoną Ursą wybrał Jana Chrzciciela nie tylko za swojego pana i opiekuna, ale również patrona dla swoich spadkobierców (Ljubić 1868: 190; Filipović 1985: 179).

Dla Filipovicia dowodem szerokiego kiedyś rozpowszechnienia *slavy* u Chorwatów w środkowej Dalmacji, w okolicach Dubrownika, w zachodniej Bośni i Hercegowinie, jest to, że katolicy z tych regionów nadal obchodzą *slavę*. Nie podając źródeł, o. Julijan Jelenić pisał, na początku XX wieku, że w okresie 1780-1878 bośniaccy i hercegowińscy katolicy nie wykorzenili jeszcze zwyczaju „obchodzenia chrzestnego imienia, kiedy z tej okazji w domu paliło się kadzidło, zapalało świecę, modliło się do patrona domu i jadło się ze wspólnego naczynia” (Jelenić 1915: 10; Filipović 1985: 181).

Kościół katolicki w Bośni i Hercegowinie długo i wytrwale starał się wykorzenić zwyczaj *slavy*. Pisał o tym o. Augustin Miletić – biskup Bośni od 1803 do 1831 roku (Miletić 1828<sup>5</sup>). Wspominał między innymi o zakazie obchodzenia zwyczaju chrzestnego imienia, ale bez podania, kto i kiedy ten zakaz wydał. Filipović cytuje fragment tego dotyczący:

Głupoty, jak postrzyżynowe kumostwo, pobratymstwo i sławienie *imienia chrzestnego*, oraz inne temu podobne, które się w sposób prawosławny czyni w naszych żupach, *nie przystają prawowiernym następcom Jezusowym*. Ponieważ jeszcze od dawnych czasów były zabronione, i teraz się zakazuje i zaleca się, żeby na zawsze zostały zniesione (Miletić 1828: 25-26, za: Filipović 1985: 181).

Filipović twierdzi, że to zarządzenie nie było skuteczne, gdyż katolicy w okręgu Lepenica (w centralnej Bośni) oraz w Hercegowinie jeszcze w połowie XX wieku obchodzili *slavę*.

W odniesieniu do katolików z Dalmacji (okolice Makarska), gdzie nie ma prawosławnych Serbów, Stjepan Banović, nauczyciel i folklorysta, podawał, że w 21 wsiach jeszcze w 1912 roku czczono, między innymi: Wszystkich Świętych, Dzień Krzyża, Święty Krzyż, Świętych Trzech Króli, św. Piotra i Pawła, św. Michała (sv. Mihovil), św. Jana (sv. Ivan Usikovac), św. Szczepana (sv. Stjepan), św. Łukasza (sv. Luka), św. Jerzego (sv. Jurij), św. Marcina (sv. Martin) (Banović 1985: 267-273). *Krsno ime* obchodził każdy *sjedina*c (tubylec). „Każde plemię czci swojego świętego” oprócz tych, którzy się przyżenili lub wyprowadzili, wówczas będą czcić świętego z nowego domu. Spis rodzin i ich patronów Banović rozpoczął od swojej wsi Zaoztrog i swojej rodziny, która obchodzi Trzech Króli jako *slavę* rodzinną (1985: 267-268).

---

<sup>5</sup> Książka ta została po raz pierwszy wydana w Splicie w 1818 r.

## Główne cechy, rekwiizyty obrzędowe i przebieg *slavy*

### *Trwałość i dziedziczenie slavy*

W serbskiej etnologii prawnej *slava* lub *krsna slava* jest uznawana za trwałą i dziedziczną wartość duchową (Pavković 1982: 32). *Slavę* można zmienić tylko w wyjątkowych okolicznościach (np. ciężka choroba, śmierć dzieci – Milićević 1985: 79; Pavković 2009: 529). Zdarzało się, że obok istniejącego, wybierano jeszcze jednego świętego za patrona. *Slavę* dziedziczy się wraz z domem i majątkiem. Ten, kto odziedziczy lub kupi dom i ziemię, przejmuje także *slavę*, stąd przypadki, że niektóre rodziny obchodzą dwa, a nawet trzy takie święta. W małżeństwie matrylokalnym, zięć jako główne święto obchodzi obowiązkowo *slavę* domu, do którego się przeniósł, a swoją skromniej. Podobnie jest w wypadku dziecka adoptowanego.

### *Główne przedmioty obrzędowe slavy*

Głównymi przedmiotami obrzędowymi *slavy* są: *koljivo* albo *žito* (Daničić 1863; Skok 1972)<sup>6</sup> – pszenica gotowana (całe ziarna lub mielona), z orzechami, osłodzona miodem lub cukrem i ozdobiona symbolami chrześcijańskimi, oraz *kolač* upieczony z mąki pszennej, okrągły, ze znakiem krzyża wyciśniętym na środku i z literami IS HS NIKA, co znaczy „Jezus Chrystus zwycięża”. Oprócz tego atrybutami są woskowa świeca, olej do lampki, czerwone wino i ikona świętego.

Obrzędowe przedmioty *slavy* znane są jako starotestamentowe elementy bezkrwawej ofiary: chleb (kołacz, prosiara), pszenica (*koljivo* lub kutia), wino, oliwa, kadzidło (*tamnjan*) i świece woskowe, które symbolizują ofiarny ogień (Grujić 1985: 421, 422, 424)<sup>7</sup>. Poprzez te przedmioty Serbska Cerkiew Prawosławna dała *slavom* szczególne piętno. Ważnym elementem święta jest również pieśń – modlitwa na cześć świętego, zwana *tropar*, w której krótko przedstawia się życie świętego i jego cierpienia za wiarę Chrystusa. *Tropar* śpiewa duchowny wraz z gospodarzem domu.

<sup>6</sup> *Koljivo* nie jest przygotowywane z okazji *slav* tych świętych, których uważa się za „żyjących”: św. Eliasza (sv. Ilija) oraz święci archaniołowie Michał (sv. Mihailo) i Gabrijel (sv. Gavriilo). Nazwa *koljivo* jest bałkańskim grecezyzmem, a serbski filolog Đ. Daničić następująco tłumaczy ją na łacinę: *frumentum coctum*. *Koljivo* jest obowiązkową potrawą na stypie za zmarłych.

<sup>7</sup> Według tradycji kościelnej, *koljivo* zaczęto przygotowywać od 362 r. – w okresie nasilonego prześladowania chrześcijan w czasach cesarza Juliana Apostaty. Jako „antyidolatrijną” potrawę miał zalecić je biskupowi Konstantynopola, Eudoksjsuszowi, Teodor Tyron – męczennik z czasów cesarza Dioklecjana (Grujić 1985: 421-422, 424).

### Przebieg obchodów slavy

Od czasów Karadžicia (1818) powstały liczne opisy *slavy*, z których najbardziej kompletne są zawarte w opracowaniach Milana Đ. Milićevicia (z 1877 r.), Vuka Vrčevicia (z 1883 r.) i Slobodana Zečevicia (z 1969 r.). Te trzy studia zostały ponownie opublikowane w opracowaniu zbiorowym (Velmar-Janković, ur., 1985). Zwrócimy uwagę na najważniejsze elementy obchodzenia *krsnego imena*.

Jak już wskazałem, rytuał świętowania zaczyna się w przeddzień święta. Według cerkiewnych zasad, kilka dni wcześniej kapłan w domu gospodarza *slavy* święci wodę. Towarzyszy temu cała rodzina. Poświęcanie wody i kropienie nią wszystkich domowników symbolizuje boskie błogosławieństwo. Część tej święconej wody gospodyni wykorzystuje do ciasta, które przygotowuje na kołacz.

Tam, gdzie *slavę* świętuje się trzy dni, w przeddzień, na wieczery, zbiera się rodzina i zaproszeni goście. Następnego dnia rano gospodarz idzie do cerkwi zapalić świecę dla swojego patrona. W domu, przed jego ikoną pali się lampka *kandilo*. Gospodarz modli się przed ikoną o zdrowie domowników i spokój dla dusz zmarłych przodków.

Najważniejszym obrzędem przed rozpoczęciem świątecznego obiadu jest przekrojenie (*rezanje*) kołacza i podniesienie go do góry (*dizanje kolača*). Zapala się wówczas świecę, która będzie się palić w ciągu całego dnia, dopóki gospodarz nie zgasi jej winem. Oprócz tego zapala się małą świecę wetkniętą w środek *koljiva*. Kapłan lub gospodarz nacina kołacz od spodu na krzyż, a następnie przelewa się go, również na krzyż, winem. Potem duchowny i gospodarz, trzymając oburącz kołacz, wspólnie okręcają go zgodnie z ruchem słońca. Pozostali domownicy powinni podejść i włączyć się do obracania kołacza lub przynajmniej go dotknąć. Jeśli któryś z obecnych nie może dosięgnąć ciasta, powinien prawą rękę położyć na prawym ramieniu tego, kto kołacz okręca. W ten sposób dokonuje się kolektywny udział w obrzędzie. W trakcie okręcania, gospodarz i duchowny trzy razy na przemian całują kołacz i wymawiają formuły – duchowny: *Hristos po sredi nas*, a gospodarz: *jeste i budet!* Później świąteczny wypiek zostaje przełamany na cztery części, a ćwiartkę, w którą zatyka się gałązkę bazylii (*bosiljak*), gospodarz wznosi do góry pozdrawiając *slavę*. Nazywa się to „wznoszeniem *slavy*” (*dizanje slave*). Obiad rozpoczyna się od częstowania się pszenicą – *koljivom*; pierwszy bierze ją gospodarz, następnie domownicy i goście. Gałązkę bazylii z kołacza zatyka się za ikonę patrona, gdzie pozostaje do następnego roku, kiedy pokruszoną podaje się bydłu. Dzisiaj, szczególnie w miastach, krojenie kołacza odbywa się w cerkwi. Czynią to gospodarz domu wraz z kapłanem, śpiewając przedtem tropar świętemu. Niektóre rodziny zapraszają duchownego do domu, a jeśli nie ma tej możliwości, jego rolę przejmuje gospodarz.

Druga ważna czynność obrzędowa to uroczyste toasty za *slavę* (*zdravice za napijanje u slavu*). Przed obiadem pierwszy toast za patrona wznosi najbardziej

poważany gość, który jest na ogół i dobrym mówcą. Drugi toast pije się za zdrowie gospodarza i jego domowników, a trzeci za ogólne dobro i pokój w kraju.

Na obiad w czasie *slavy* przygotowane są najrozmaitsze miejscowe potrawy. Jest pożądane, szczególnie w środowisku wiejskim, by na stole była pieczeń, całe prosię lub jagnię, a kiedy *slava* wypada w poście, głównym daniem jest ryba.

Zrozumiałe, że w sposobie obchodzenia *slavy* istnieją różne lokalne odrębności. Oto krótki opis *krsnego imena* z 1853 roku:

*Krsno ime* – tak nazywa się święty, który chroni każdy ród (*rođa*) – *le gens*. To się czci i obchodzi pobożnie, chociaż ród nie czyni tego wspólnie, tylko każdy dom u siebie. Na *krsno ime* przychodzą sąsiedzi ze wsi i dalej mieszkający krewni. Obchodzi się je tylko raz do roku, ale trwa trzy dni. Gospodarz, jak i cały dom czuliby się bardzo nieszczęśliwi, gdyby nie obchodziło się go dostatecznie dostojnie. Obok jedzenia i rozrywki *krsno ime* można podzielić na dwie części: „religijną” i „ludową”. W pierwszej wymawiane są słowa błogosławieństwa, wykonywane obrzędy religijne. W drugiej części śpiewane są pieśni ludowe. Śpiewane są z towarzyszeniem prostego instrumentu, zwanego gęslami. Gdy się śpiewa o historii serbskiego narodu, zapada głęboka cisza. Zależnie od tego, czy pieśń mówi o serbskich zwycięstwach czy też porażkach, starcy wydają okrzyki radości lub westchnienia. Kobiety płaczą, a dzieci je naśladują, gdy się śpiewa o bitwie na Kosowie, gdzie carstwo serbskie zostało obalone (Pavković 1992: 161).

Druga, „ludowa” część obchodzenia *slavy*, o której mówi przytoczony wyżej opis Jevrema Grujica (wspomnienia z lat 30. XIX w.), wyraźnie świadczy o jej społecznym aspekcie. Obok wspomnianych już szczegółów, wiadomo, że gromadzenie się na *slavach* w czasach tureckiej okupacji było okazją do tajnych porozumień, przygotowań do buntów i do I powstania serbskiego w 1804 roku.

## Zakazy i ograniczenia

W przeszłości wprowadzano zakazy lub pewne ograniczenia w obchodzeniu *slavy*. Tak było w końcu średniowiecza na terenie Republiki Dubrownickiej. Ograniczenia obejmowały szczególnie tereny poza miastem, gdzie mieszkali także prawosławni Serbowie. Dotyczyły one zarówno czasu trwania świętowania, jak i liczby zaproszonych gości. Mogło być, na przykład, tyle osób, ilu pozwalano uczestniczyć w pogrzebie (Petrović 1985: 197).

W Austrii, w ciągu XVIII wieku, specjalnymi cesarskimi zarządzeniami z 1770 i 1779 roku zniesiono u Serbów 56 różnych świąt kościelnych, ale zezwolono na obchodzenie *slavy* (Vaniček 1875: 545-546, 569, za: Filipović 1985: 189). Te zarządzenia miał zrealizować biskup. U Serbów w Sławonii biskup Danilo Jakšić nakazał w 1759 roku, by trzydniowe obchodzenie *krsnog imena* ograniczyć do jednego dnia. W przeciwnym razie, w dniach *slavy* cerkwie będą

zamknięte i świętujący nie będą mogli do nich zanieść prosfory, *koljiva*, świec i kadzidła (Grbić 1891: 177, 179, za: Filipović 1985: 188-189).

Zakazy i ograniczenia istniały także w Republice Weneckiej, dążącej do wprowadzenia unii bądź katolicyzacji prawosławnych Serbów (Kostić 1932: 150; Filipović 1985: 189; Pavković 2009: 559). Można jednak było praktykować *slavy*, które wśród miejscowej ludności były głęboko zakorzenione. Włoski przyrodnik i podróżnik Alberto Fortis, który obserwował i opisał życie Serbów i Chorwatów w Dalmacji, wspomina, że Morlacy (Serbowie) w obrzędach weselnych wnosili toast na cześć domowego świętego – *al Santo Protettore della famiglia* (Fortis 1774: 75). Wenecki namiestnik dla Kotoru, Budvy, Novi i Albanii, Gaetan Molin, w zarządzeniu z 19 lipca 1772 roku, wydanym w języku serbskim, nakazuje, by nie czynić uczt i przygotowywać stołów na *krsno ime* i inne święta, gdyż zamieniają się one w obżarstwo i pijaństwo, wskutek czego biedniejszym rodzinom nie starcza później żywności. Ogłoszono także: „w przyszłości, na dzień swojego świętego *krsnog imena* nikt nie może zapraszać i przyjmować ani na śniadanie, ani na obiad, ani na wieczerzę, ani krewnych, ani przyjaciół”, lecz ma świętować w kręgu swojej rodziny. O tym, że stary obyczaj był kontynuowany, świadczy fakt, że podobne zakazy władze austriackie powtórzyły w 1830 roku (Ćorović 1911: 351-354; Filipović 1985: 189-190).

## Teorie o genezie *slavy*

Wszyscy badacze, którzy pisali o *slavie* w ciągu XIX i XX wieku, starali się choć w jakimś stopniu wyjaśnić jej pochodzenie. Czy jest ona wytworem serbskim, czy też została przyjęta z zewnątrz; kiedy powstała? I dlaczego wśród prawosławnych Słowian ten obyczaj utrzymują przede wszystkim Serbowie?

Wiadomo, że pierwszy krótki opis *slavy* dał Karadžić w swoim słowniku *Srpski rječnik* (z 1818 r.), pod hasłami: *Krsno ime* i *Prislavljati*. Po nim, *slavę* u Serbów żyjących na pograniczu, w Sławonii, przedstawił w 1835 roku nieznanu, młody etnograf Spiridon Jović. W swoim dziele, wydanym po niemiecku, zacytował szereg toastów do *slavy*, zwanych *podčašice* (Jović 2004: 58-60). Są one żartobliwej treści i nie wspomina się w nich o świętych.

## Antyczne pochodzenie *slavy*

O ile mi wiadomo, Baltazar Bogišić, prawnik i historyk prawa, pierwszy wystąpił z hipotezą o antycznym pochodzeniu *krsnog imena*, które „istnieje w jakimś związku z przedchrześcijańskimi Penatami (*Penates*), co potwierdza i dzisiejsze wierzenie w takie duchy u kilku słowiańskich plemion. Wielkorusini nazywają je dziś Domojoj, Hozjain..., Małorusini Gospodar” (Bogišić 1866: 426; Vasić 1985: 209).

Następnie Miloje Vasić, archeolog, profesor Wydziału Filozoficznego w Belgradzie i akademik, podkreślał paralelę „pomiędzy naszym obyczajem *slavy* i greckim kultem herosów”. Według niego, wskazuje to na drogę, którą trzeba pójść, starając się wyjaśnić serbskie zwyczaje ludowych. Zwracał uwagę, że wszystkie przedmioty kultowe związane ze *slavą* występują również w kulcie herosów, w związku z czym ma ona charakter kultu zmarłych i bóstw chtonicznych (Vasić 1985: 210-212, 234, 254).

Ćiro Truhelka, archeolog i historyk, dyrektor Muzeum Narodowego w Sarajewie i profesor Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Skopje, wysunął tezę, że *krsno ime* ma ścisły związek z rzymskimi bóstwami domowymi, Larem i Penatami. Swoje wywody przedstawił w obszernym studium w 1930 roku (Truhelka 1985: 342-406). W przeciwieństwie do Lara, który występuje w liczbie pojedynczej, Penaty pojawiają się w literaturze w liczbie mnogiej. Ten pluralizm świadczy o tym, że nie chodzi o bóstwo jednego domu (rodziny), lecz o kategorię obejmującą większą liczbę pokrewnych bóstw. O Penatach mówi się, że są bóstwami domowego ogniska, stąd Truhelka uważał, że „*penates* znaczy to samo, co greckie *estiuhi* (bogowie ogniska). Stanowią więc oni rodzaj bóstw złożony z triady Lar, Westa i Geniusz” (Truhelka 1985: 347-348). Według rzymskich wierzeń ludowych, Lary są *teotorum domumque custodes* (stróżami dachu i domu). Nazwy: *Lar familiaris*, *Lar domesticus* wskazują, że pozostaje on w najściślejszym związku z domem, czyli „familiją” (Truhelka 1985: s. 348).

Wszystkie sakralne przedmioty *slavy* funkcjonują również w kulcie Lar (kwiaty, kołacz, wino, kadzidło, *koljivo*, ikona). Miejsce Lar było pierwotnie koło ogniska, gdzie składano im ofiarę (żywność). Walka Kościoła przeciw ich kultowi stała się skuteczna dopiero wówczas, kiedy zdobione idole Lar zostały zastąpione ikoną jakiegoś świętego, może właśnie tego, którego otrzymała głowa domu podczas chrztu. Zmiana zaszła tym łatwiej, że taka ikona miała ważny atrybut Lara, a był nim *nimbus*, czyli wieniec (*corona*), pochodzący z czasów pogańskich. Badacze pochodzenia *slavy*, jak zaznaczył Truhelka (1985: 259-260), nie zwrócili uwagi, że wszyscy chrześcijańscy święci czczeni jako domowa *slava* (z wyjątkiem św. Paraskewy) są rodzaju męskiego, tak samo jak Lar i Geniusz.

Truhelka (1985: 372) nie miał więc wątpliwości, że „*krsna slava* to schrytlianizowana forma kultu Lara (...), kult Lar jako typowo latynoitalski dotarł na Bałkany wraz z rzymskimi podbojami i tu się zadomowił”. Przyczyną było to, że rzymscy osadnicy na Bałkanach przynosili ze sobą swoje domowe Lary. Bałkańscy tubylcy je przyjmowali, chcąc w ten sposób zbliżyć się do swoich gospodarzy. W kulcie Lar mogli uczestniczyć zwykli wieśniacy (*rusticus*) (Truhelka 1985: 375), co wpłynęło na jego szybkie rozpowszechnianie.

Historyk Vladislav Skarić, dyrektor Muzeum Narodowego w Sarajewie, antyczne elementy dostrzegał w uczcie towarzyszącej *slavie*. Porównywał ją z rzymskim *commissatio* lub *secundae mensae*, względnie *simposionem* u Greków. W czasie uczty Grecy wzywali Agatodajmona i wznosili toasty za niego,



a potem śpiewali hymn. Właśnie ta najbardziej uroczysta część antycznej biesiady, według Skaricia, odpowiada wznoszeniu kołacza (*dizanje kolača u slavu*) (Skarić 1985: 310-311). Genezę *slavy* wiązał on także z dwoma rodzajami kolektywnych obchodów: 1. wiejskimi uroczystościami, które odbywają się tego samego dnia, co *slava* kościelna poświęcona świętemu, którego imię nosi kościół; 2. laickimi obchodami cechowymi (*bratovština*) na adriatyckim przymorzu, które pojawiają się od XIII wieku (Skarić 1985: 302-303, 396-397).

### *Poglądy o pochodzeniu slavy z czasów przyjęcia chrześcijaństwa*

Przekonanie, że *slava* powstała w okresie chrystianizacji Serbów, pierwszy wyraził, o ile wiadomo, Jovan Javor (1863: 93, za: Skarić 1985: 293). Odrzucił on sugestie o pogańskim pochodzeniu *slavy*, a więc pogląd, że miała ona związek z kultem rzymskich Lar i Penat. Po tym badaczu także Karadžić uważał, że *slava* powstała od imienia, które nadawało się podczas pierwszego chrztu świętego w danej wspólnoty; nie jest jednak pewne, czy to jego oryginalna opinia, czy też od kogoś przejęta.

Zbliżony pogląd na powstanie *slavy* przedstawił Aleksandar Mitrović, prawnik. Z jego artykułu wynika, że znana mu była podstawowa literatura o tym święcie, ale praca została napisana bez aparatu naukowego. W obrzędzie *slavy* dostrzegał on podobieństwa z rzymskim kultem Lar i Penat. Jednakże uważał, iż „w wielu naszych krainach” istnieje przekonanie, że „*krsno ime* jest wspomnieniem dnia, kiedy pradziadowie pojedynczych rodzin przeszli z pogańskiej wiary na wiarę chrześcijańską” (Mitrović 1985: 280).

Powyższe opinie nie zostały naukowo potwierdzone. Można je zaliczyć do kategorii romantycznych poglądów o *slavie*, charakterystycznych dla XIX wieku. Był to okres kształtowania się i umacniania serbskiej tożsamości narodowej, kiedy *slavę* uważano za *par excellence* serbski wytwór kulturowy. U Mitrovicia najcenniejsze jest to, że pokazał istnienie rodzinnych *slav* u katolików w jego rodzinnych stronach, jak Boka Kotorska i Konavle koło Dubrownika.

### *Slava i kult zmarłych*

W końcu XIX wieku etnograf Emilian Lilek (1899: 700) przedstawił pogląd, że *krsno ime* jest czczeniem pamięci zmarłych przodków. Tę opinię podzielali Miloje Vasić (1985), Sima Trojanović (1911: 90) oraz Czech – Lubor Niederle (1919: 46-47, 50-52).

Przedstawiciele poglądu, że *slava* ma bezpośredni związek z kultem zmarłych, porównują główne czynności i przedmioty obrzędowe tych dwóch kultów: czczenie świętego, palenie świecy, przelewanie *koljiva* winem oraz wspomnianie

zmarłych przodków i krewnych. Obok wspomniania świętego, Skarić wskazuje także na chtoniczne (związane ze zmarłymi) i agrarne cechy *slavy*. Również etnolog Petar Vlahović (1985: 143-145) wyraził opinię o agrarnym charakterze *slavy*. Czynności obrzędowe wykonywane w jej czasie odpowiadają tym, które odprawia się za dusze zmarłych. Według pogańskich wierzeń, *koljivo* stanowiło ofiarę dla podziemnych bóstw i zmarłych przodków, od której zależała płodność ziemi (Skarić 1985: 292).

Teoria Skaricia spotkała się z poważną krytyką dwóch wybitnych filologów klasycznych: Veselina Čajkanovicia oraz Milana Budimira. Čajkanović w swojej krytyce najpierw przedstawił w czterech punktach rezultaty rozważań Skaricia, a następnie kolejno je „zbił”. 1. Zaprzeczył tezie, że rodzinna *slava* wywodzi się z podobnej uroczystości kościelnej, twierdząc, że nie ma na to dowodów. Wprawdzie, powiada Čajkanović, z historii religii wiadomo, że czczenie świętego lub herosa jest związane z jego miejscem pochówku (fikcyjnym bądź rzeczywistym) lub świątynią. Bez tego nie ma kultu. Jednak, gdy jednostkom została narzucona kolektywna *slava*, nadal równolegle obchodzono domowe *krsno ime* (Čajkanović 1985: 339); 2. Gdy chodzi o ceremonię sławienia (uroczysta uczta, wstawanie i toasty – *napijanje* na cześć *slavy*), Čajkanović (1985: 339-340) zaprzeczył opinii, że przejęto ją od Greków lub Rzymian. Serbowie mają wiele innych zwyczajów (narodzinowe, weselne, pogrzebowe), które mimo podobieństwa z rzymskimi, nie zostały przejęte z rzymskiej kultury. Wiadomo, że są one właściwe wielu narodom; 3. i 4. Nie do przyjęcia jest teoria Skaricia, że *slava* powstała u katolickich Serbów na adriatyckim przymorzu i stamtąd rozprzestrzeniła się wśród innych Serbów. Natomiast z sugestią tego badacza, że *slava* pojawiła się po XI wieku, być może dopiero w XIV i XV wieku, Čajkanović w zasadzie się zgodził, zwrócił jednak uwagę na ważną w tym procesie rolę prawosławnej Cerkwi.

Budimir z kolei podkreślił tę zasługę Skaricia, że *slavę* powiązał on z kultem zmarłych. Takim spoiwem w obu kultach jest *koljivo*. Skarić na dowód, że *slava* wywodzi się z kultu zmarłych, przytoczył też słowo *punje* (wino do *slavy*), które według niego pochodzi od łacińskiego *funus* (pogrzeb, kondukt pogrzebowy). Budimir (1985: 334) wskazał, że ma ono szersze znaczenie: napój sakralny.

### *Chrześcijańskie pochodzenie slavy*

Teorię o chrześcijańskiej, prawosławnej genezie *slavy* przedstawiają dwa ważne przyczynki. Autorem pierwszego jest Radoslav Grujić, teolog, prawnik i historyk, który sądził, że:

*Krsna slava* w dzisiejszej formie (...) nie jest zwykłym kultem przodków i zmarłych, jak się to na ogół uważa, lecz dosyć skomplikowaną kombinacją, która obok

kultu zmarłych, o znaczeniu ubocznym, zawiera w sobie główne elementy kultu tak zwanego *krsnego imena*, albo lepiej [powiedziawszy – N.P.] kalendarzowego imienia świętego, danego na chrzcie, kultu *święta kościoła* lub patrona okręgu, a szczególnie kultu osobistego, rodzinnego lub wiejskiego *zaveta* [przysięgi, ślubowania – N.P.] (Grujić 1985: 408).

Badacz ten nie twierdził, że *slava* obejmowała tylko elementy kultu zmarłych. W jej obrzędach akcentuje się przede wszystkim pomyślność żyjących, a zmarłych jedynie wyjątkowo. Jednakże Grujić (1985: 408) podkreślał, że *slava* zawiera pewne elementy kultów przedchrześcijańskich, które widać nawet w nabożeństwie prawosławnej Cerkwi. Mojżeszowe, starotestamentowe bezkrwawe ofiary: chleb (prosfora – dar ofiarny), *koljivo* lub kutia, wino, oliwa, kadzidło, świece – są częścią obrzędu *slavy*, w którym z czasem odbiło się piętno Cerkwi (Grujić 1985: 421, 422, 426).

Na pełną chrystianizację *krsnej slavy* wpłynęło powstanie arcybiskupstwa serbskiego (*Svetosavska crkva*), od 1219 roku niezależnego od patriarchatu w Konstantynopolu.

Świętosawskie zalecenie czczenia *świętego w domach i rodzinach w sposób uroczysty* w największym stopniu wpłynęło na to, że prawosławni Serbowie sposób sławienia rozwinęli w swój ogólnonarodowy *domowy kult* i stworzyli *szczególny rytuał*, podczas gdy Grecy, Rosjanie, Bułgarzy i Rumuni (...) coraz mniej obchodzili [dni – N.P.] pojedynczych świętych (Grujić 1985: 430-431).

Bez względu na to, że – według Grujicia – *slava* zawiera elementy przedchrześcijańskie, Serbski Kościół Prawosławny wpłynął decydująco na to, że z ogólnej praktyki Kościoła stworzono „prywatną, rodzinną, dziedziczną, domową, specyficzną serbską uroczystość, złożoną z elementów cerkiewnych, ogólnoprawosławnych i ogólnosłowiańskich ludowych oraz specyficzną serbskich” (Grujić 1985: 463).

Prawosławne duchowieństwo z czasem coraz bardziej przyzwalało na to, by prawie wszystkie cerkiewne elementy *slavy* zostały przeniesione do jej domowego kultu. W ten sposób parafialnym kapłanom umożliwiono udział w domowych ceremoniach *slavy*. To oni głównie błogosławią ofiarne dary na cześć domowego patrona.

Drugą koncepcję przedstawił Dimitrije Bogdanović, teolog, filolog, archeograf i historyk średniowiecznej literatury serbskiej. W swoim studium (Bogdanović 1985: 486-511) zaprzeczył wcześniejszym hipotezom o genezie *slavy*, szczególnie tym, w których wiąże się ją z kultem zmarłych. Podkreślił, że obrzędy *slavy* dotyczą przede wszystkim żyjących domowników i ich pomyślności. Zgodził się z twierdzeniem Grujicia, że wszystkie obrzędowe przedmioty *slavy* występują w prawosławnym nabożeństwie. Serbski Kościół Prawosławny, postępując za naukami św. Sawy i jego następców od XIII do XVIII wieku, ukształto-

wał takie obchody *slavy*, jakie obecnie znamy. Ten tok rozumowania doprowadził Bogdanovicia do następującego wniosku:

Twórcą *slavy* jest świętosawska Cerkiew. *Slava, to świętosawski kult*. Stąd fakt, że tylko Serbowie jako społeczność etniczna, która od XIII wieku znajdowała się nieprzerwanie pod decydującym, duchowym wpływem świętosawskiej cerkwi, mają dzisiaj *krsną slawę*. Jest więc ona jednym z aspektów działalności świętosawskiego Kościoła, jednym ze sposobów jego walki przeciwko pogaństwu o całkowitą ewangelizację średniowiecznej Serbii. W żadnym wypadku nie jest ona schrystianizowanym pogańskim kultem (...). Można raczej powiedzieć, że jest to „chrześcijański i prawosławny substytut poprzedniego schrystianizowanego pogańskiego kultu (*pra-slavy*)”, kultu, którego ślad niknie w bardzo niejasnym okresie słowiańskiej kolonizacji Półwyspu Bałkańskiego i przyjmowania chrztu przez osiedlające się plemiona (Bogdanović 1985: 510-511).

Naturalnie, dzisiejsza *slava* (szczególnie jako całość) nie jest schrystianizowanym kultem pogańskim, niemniej Bogdanović bierze jednak pod uwagę, że istnieją w niej elementy pogańskie.

## Zakończenie

*Slava* przez stulecia była i pozostała narodowo-religijnym świętem Serbów. Kult określonego chrześcijańskiego świętego w rodzinie (oraz rodzie i plemieńcu), uważanego za opiekuna i dobroczyńcę, doprowadził z czasem do ukształtowania się licznych wspólnych, strukturalnych elementów tego święta. Istnieją jednak pewne lokalne różnice uwarunkowane zarówno przez ludowo-kościelną tradycję, jak i szersze okoliczności społeczno-polityczne. W obchodach *slavy* przetrwały niewątpliwie elementy kultu zmarłych i kultu agrarnego, podobnie jak w innych serbskich obrzędach ludowych, szczególnie w cyklu świąt do-rodznych.

Od XIII wieku obyczaj ten znalazł się pod narastającym wpływem Serbskiej Cerkwi Prawosławnej. Dzisiejszy sposób obchodzenia *slavy* jest taki, jakim go ukształtowała Cerkiew, której reformatorem (w 1219 r.) był św. Sawa, pierwszy serbski arcybiskup. Autorzy, którzy pisali o *slawie*, uważali, że jest ona serbskim wyróżnikiem narodowym. Mniemanie to ma powszechny charakter wśród Serbów. W środowisku wiejskim do dziś ważne jest, by w kontaktach społecznych, obok nazwiska (i ewentualnie przydomka), podać *slawę*, którą dana rodzina obchodzi.

Od wczesnego średniowiecza aż do XIX wieku obyczaj *slavy* występował również u katolików w niektórych częściach Bośni, Hercegowiny, środkowej Dalmacji i Sławonii. Praktykuje się go do dziś wśród Macedończyków i Czarnogórców.

Po II wojnie światowej *slava* przetrwała okres titoizmu, czyli ogólnej i planowej ateizacji życia państwowego, jakkolwiek nie bez uszczerbku. Nie uznawano bowiem wówczas żadnych świąt i symboli religijnych, a więc i *slavy*. Na wsiach na ogół dalej czczono swoich domowych patronów. Natomiast nowi mieszkańcy miast, członkowie partii komunistycznej, wojskowi, liczni urzędnicy państwowi, zatrudnieni w oświacie i inni przestali ją obchodzić. Tradycję utrzymywało głównie przedwojenne mieszczaństwo. Istniał krąg ludzi, którzy praktykowali *slawę* w swoim domu i odwiedzali z tej okazji tych, którzy również obchodzili to święto. Czczenie *slavy* stało się swoistą formą oporu społecznego przeciwko zakazom. To zjawisko wymaga jednak głębszego przebadania.

Od końca lat 80. XX wieku, kiedy nastąpiło wśród Serbów odrodzenie prawosławnych praktyk religijnych, również *slava* przeżywa swój renesans. Liczne rodziny, które wcześniej zarzuciły tę tradycję, szczególnie w miastach, powróciły do świętowania *slavy*. Wzmacnia się jej funkcja jako elementu manifestowania serbskiego patriotyzmu, gdyż powszechne staje się przekonanie, że nie można być prawdziwym Serbem, nie obchodząc *slavy*.

W odniesieniu do praktykowania *slavy*, w ostatnich latach można zauważyć dwie sprzeczne tendencje. Pierwsza charakteryzuje konserwatywnych wyznawców prawosławia, którzy postępują zgodnie z tradycyjnymi regułami nakazanymi przez Cerkiew. Druga zaś polega na redukcji cerkiewnego rytuału na rzecz funkcji goszczenia. To zjawisko występuje często w rodzinach starszych ludzi, w których nie ma spadkobierców, lub tych, którzy zostali przesiedleni ze swych rodzimych miejscowości w wyniku wojen lat 90. XX wieku. Wreszcie, w większych miastach, na przykład w Belgradzie, najważniejsze z dawnych domowych rytuałów odbywają się coraz częściej w cerkwi. Gospodarz domu przynosi obrzędowe rekwizyty do świątyni, gdzie duchowny odmawia odpowiednią modlitwę do patrona i wspólnie z gospodarzem kroi kołacz, oblewa go winem i święci ugotowaną pszenicę. Wszystko odbywa się „jak na taśmie”. Kilku księży jednocześnie obsługuje dziesiątki świętujących. Następnie gospodarz odnosi kołacz i *koljivo* do domu i stawia na świątecznym stole.

W listopadzie 2014 roku zwyczaj ten został wpisany na Listę Reprezentatywną Niematerialnego Dziedzictwa Ludzkości UNESCO pod nazwą: „*Slava*, uroczystość ku czci patrona rodziny”. Procedurę wpisu *slavy* jako pierwszego szczególnego, tradycyjnego wyróżnika kulturowego z Serbii zainicjowało Centrum Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Muzeum Etnograficznego w Belgradzie, przy wsparciu Narodowej Komisji do Współpracy z UNESCO przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych, oraz Ministerstwo Kultury i Informacji Republiki Serbii.

*Tłumaczenie z serbskiego Joanna Maciejewska-Pavković*

**Słowa kluczowe:** domowy kult świętych, *slava*, Serbia

## LITERATURA

- Andrejić Lj.  
1985 *Slava – bibliografija*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 535-553.
- Bandić D.  
1986 *Funkcionalni pristup proučavanju porodične slave*, „Glasnik Etnografskog instituta SANU” 35, s. 9-19.
- Banović S.  
1985 *O porijeklu slave – krsnog imena*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 261-276.
- Bogdanović D.  
1985 *Krsna slava kao svetosavski kult*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 486-511.
- Bogišić V.  
1866 *O važnosti sakupljanja narodnijeh pravnjeh običaja kod Slovena*, Književnik 3, Zagreb.
- Budimir M.  
1985 *Vladislav Skarić, postanak krsnoga imena*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 331-336.
- Čajkanović V.  
1985 *Vladislav Skarić, postanak krsnoga imena*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 337-341.
- Ćorović V.  
1911 *Zabrane pirovanja o krsnom imenu i drugim svetkovinama u Boki Kotorskoj 1772. godine*, „Glasnik Zemaljskog muzeja” 33, Sarajevo.
- Crnjanski M.  
1934 *Sveti Sava*, Beograd: Zadruga Profesorskog društva.
- Cvijić J.  
1913 *Raspored balkanskih naroda*, „Glasnik Srpskog Geografskog Društva” 2, Beograd.
- Daničić Đ.  
1863 *Koljivo*, w: Đ. Daničić, *Rječnik iz književnih starina srpskih*, dio 1, Beograd: U državnoj štampariji.
- Ferluga J. i in.  
2007 *Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*, (ur.), Lj. Maksimović, t. 3, Beograd: Vizantološki Institut SANU.
- Filipović M.S.  
1985 *Slava, služba ili krsno ime u pisanim izvorima do kraja 18. veka*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 151-192.
- Fortis A.  
1774 *Viaggio in Dalmazia*, vol. 1-2, Venezia; reprint München: Otto Sagner, Sarajevo: Veselin Masleša 1974.

- Grbić M.  
1891 *Karlovačko vladičanstvo*, knj. 2, Karlovac: Štamparija Karla Hauptfelda.
- Grujić R.  
1985 *Crkveni elementi krsne slave*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 407-485.  
[1930]
- Jagić V.  
1874 *Sitna gradnja za crkveno pravo*, „Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti” 6, Zagreb.
- Javor J.  
1863 *Izjasnenje krsnog imena*, „Srpsko-dalmatinski magazin”, Zadar.
- Jelenić o. Julijan  
1915 *Kultura i bosanski franjevci*, sv. 2, Sarajevo: Prva hrvatska tiskara Kramarić i Ragaz.
- Jović S.  
2004 *Etnografska slika slavonske vojne granice*, Beograd: Čigoja štampa.
- Kalezić D.M.  
2000 *Krsne slave u Srba*, Beograd: Narodna knjiga.
- Karadžić V.  
1987 *Krsno ime*, w: V. Karadžić, *Srpski rječnik, istumačen njemačkim i latinskijem riječima*, Beograd: Prosveta, s. 306-307.  
[1852]
- Klaić V.  
1922 *Novija istraživanja o krsnom imenu*, Preštampano iz „Hrvata”, Zagreb.
- Kostić M.  
1932 *Grof Koler kao kulturnoprosvetni reformator kod Srba u Ugarskoj u XVIII veku*, Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Lilek E.  
1899 *Etnološki pabirci po Bosni i Hercegovini*, „Glasnik Zemaljskog muzeja” 11, Sarajevo.
- Ljubić Š.  
1868 *Listine o odnošajih između južnoga Slavenstva i Mletačke republike*, Monumenta historico-iuridica Slavorum meridionalium, vol. 1, Zagreb: Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium.
- Miletić o. Augustin  
1828 *Naredbe, i uprave biskupa namistnika aposctolski proshasti, i sadascnegga...*, Rim: U stamporii svetogh skuppa.
- Milićević M.Đ.  
1985 *Kućanska slava*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 75-121.  
[1877]
- Mitrović A.  
1985 *Krsno ime nije ni patarenskog, ni srpskog, ni pravoslavnog postanka*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 277-286.  
[1912]
- Niederle L.  
1919 *Slovanské starožitnosti*, dil 3, Praha: Bursik a Kohout.
- Nikolaj bp  
1995 *Srpske slave i verski običaji*, posebna izdanja 46, Valjevo: Glas crkve.

Pavković N.F.

- 1982 *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, „Etnološke sveske” 4, s. 25-39.  
 1992 *Etnografski zapisi Jevrema Grujića*, „Srpski etnografski zbornik” 46, s. 169.  
 2009 *Banatsko selo. Društvene i kulturne promene, Gaj i Dubovac*, Novi Sad: Matica srpska.

Petrović Đ.

- 1985 *Odredba dubrovačke vlade o „praznicima svetih” iz 1498. godine*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 193-206.

Pokropek M.

- 1997 *Jablanička žrtva*, „Zbornik Filozofskog fakulteta”, serija A, istorijske nauke 19, Beograd: Spomenica Mirka Barjaktarovića, s. 229-244.

Prokić B.A.

- 1902 *Vojvoda Ivac, najstariji istorijski pomen o slavi u Mačedoniji*, Brastvo 9-10, Beograd.

Rački F.

- 1877 *Documenta historiae chroaticae periodum antiquam illustrantia*, Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, knj. 7, Zagreb: Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium.

Scilitzae I.

- 1973 *Synopsis historiarum*, Editio princeps, ed. 1, Thurn, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 5, Berlin: Novi Eboraci, De Gruyter.

Skarić V.

- 1985 *Postanak krsnoga imena*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 287-330.

Skok P.

- 1972 *Koljivo*, w: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika 2*, Zagreb: Jugoslovenska Akademija Znanosti i Umjetnosti.

Šurmin Đ.

- 1898 *Hrvatski spomenici*, sv. 1, Monumenta historico-iuridica Slavorum meridionalium, vol. 6, Zagreb: Academia Scientiarum et Artium Slavorum Meridionalium.

Trojanović S.

- 1911 *Glavni srpski žrtveni običaji*, Srpski etnografski zbornik, knj. 17, Beograd.

Truhelka Ć.

- 1985 *Larizam i krsna slava*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 342-406.

Vaniček F.

- 1875 *Spezialgeschichte der Militärgrenze 2*, Wien: K.K. Hof-und Staatsdruckerei.

Vasić M.

- 1985 *Slava – Krsno ime*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu. Zbornik*, Beograd: Prosveta, s. 209-260.

Velmar-Janković S. (ur.)

- 1985 *O krsnom imenu. Zbornik*, radove izabrao i pogovor napisao I. Kovačević, Beograd: Prosveta.



Vlahović P.

1985 *Prilog proučavanju krsne slave*, w: S. Velmar-Janković (ur.), *O krsnom imenu*. Zbornik, Beograd: Prosveta, s. 136-147.

Zečević S.

1985 „Praznik” (*slava*) u severoistočnoj Srbiji, w: S. Velmar-Janković (ur.), [1969] *O krsnom imenu*. Zbornik, Beograd: Prosveta, s. 122-135.

Nikola F. Pavković

SERBIAN *SLAVA* OR *KRSNO IME*.  
ON CELEBRATING A FAMILY PATRON SAINT'S DAY

(Summary)

Since at least the Middle Ages, a custom called *slava*, alternatively called *krsno ime*, *krsna slava*, *svetac*, and *služba svecu*, etc. has been cultivated by Serbs. This custom is devoted to a patron saint of family. Like other family cults it is celebrated once a year, on the day which is devoted to the particular saint in the calendar. The custom of *slava* is passed patrilineally.

In the *slava* ceremony bread (*kolač*) plays a key role along with cooked wheat (*koljivo/žito*), wine, a candle, olive oil, and incense. All ingredients are known from the Old Testament and were appropriated by the Orthodox Church liturgy and carried over to the *slava* ritual. A midday meal is the most important part of the *slava* ceremony. It starts with the ceremonial notching of a cross on bread, pouring wine on it, rotating it clockwise, kissing it, and finally breaking it. These activities are accompanied by religious formulas. Additionally, toasts (*zdravice*) in honour of the saint, household members, and guests constitute an important part of the feast.

In Serbian and Yugoslavian scholarship there have been a few theories that aim at explaining the origins of *slava*. The custom has been influenced by the Serbian Orthodox Church that recommended and validated some structural elements of its practices. Along with the Kosovo myth, *slava* is one of the most important elements of which national Serbian identity is built on. It is also celebrated by Macedonians. In previous centuries it had been practiced by Catholics in parts of Bosnia, Dalmatia, Slavonia, and in the Dubrovnik region in Croatia.

**Key words:** family patron saint's celebrations, *slava*, Serbia

Nikola F. Pavković  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu  
Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
18-20 Čika Ljubina Street  
11000 Belgrad, Serbia  
npavkovi@eunet.rs



EWA KLEKOT  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

## IKONY ZOGRAFSKIE I KLASZTORY FRUŠKIEJ GORY A SERBSKIE IMAGINARIUM NARODOWE

### Wprowadzenie

Galeria Serbskiej Akademii Nauki i Sztuki (SANU) znajduje się przy najbardziej uczęszczanym deptaku w samym centrum Belgradu: prowadzącej na Kalemegdan ulicy Knez Mihajlowej. W szczycie sezonu wakacyjno-turystycznego 2013 roku – od połowy lipca do połowy września – odbywała się tam wystawa zatytułowana „Sztuka XVIII wieku w zbiorach Galerii Macierzy Serbskiej”, na której przeważającą większość eksponatów stanowiły ikony i grafika o tematyce sakralnej. W wygłoszonych podczas wernisażu przemowach – a byli wśród mówców, poza wysoce utytułowanymi i zasłużonymi przedstawicielami środowiska akademickiego, minister kultury Republiki Serbii i sekretarz do spraw kultury w autonomicznym rządzie Wojwodiny w randze wicepremiera lokalnego rządu<sup>1</sup> – podkreślano specyfikę malarstwa tego właśnie okresu, polegającą z jednej strony na jego „rodzimości” i „nieuczoności”, a z drugiej – na jego związkach ze sztuką Europy Zachodniej. Wśród przemawiających oficjeli nie było przedstawiciela Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, choć na wernisażu pojawiło się kilku duchownych. Wydźwięk wypowiedzi był dość jasny: wystawa stanowiła potwierdzenie związków Serbii z Zachodem, o których świadczyła „barokizacja stylu” malarstwa ikonowego, a zarazem wyjątkowej wartości jej „rodzimej specyfiki”, która przejawiała się w ikonach określanych jako „zografskie”. Poddane muzealizacji osiemnastowieczne ikony wpisane zostały w ten sposób we współczesną serbską geopolitykę, nadając równocześnie określony porządek elementom składającym się na serbskie imaginarium tożsamościowe (Živković 2011).

Legitymizacja współczesnych tożsamości, celów czy postulatów politycznych za pomocą rzeczy wytworzonych poza horyzontem czasowym „współczesności” (niezależnie od tego, jak się ten horyzont określa) nie jest zabiegiem

---

<sup>1</sup> Macierz Serbska (*Matica Srpska*) mieści się w Nowym Sadzie, stolicy Wojwodiny.

wyjątkowym, a nadawanie stylom artystycznym znaczeń tożsamościowych ma długą tradycję. Można więc powiedzieć, że osiemnastowieczne ikony z Wojwodiny oraz miejsce długotrwałego przechowywania, a często także pochodzenia wielu z nich – klasztor na Fruškej Gorze – po prostu podzieliły los malarstwa ściennego z klasztorów z terenów Raški, a także Kosova i Metohiji, których używano i nadal się używa do legitymizacji innych konstrukcji serbskiej tożsamości narodowej<sup>2</sup>. Jak już jednak pisałam w innych miejscach (Klekot 2012, 2014a), pochodząca spoza horyzontu współczesności rzecz, która ma status zabytku, zawsze uwikłana jest w politykę na dwóch poziomach: mikro i makro. Polityka kolejnych systemów władzy i ekip rządzących oraz będące jej konsekwencją rozwiązania materialne i instytucjonalne dotyczące statusu, formy fizycznej, a czasem nawet samego istnienia konkretnej rzeczy – także w pamięci społecznej – to skala makro. Natomiast polityczne uwikłanie zabytku w skali mikro jest wynikiem dyskursu i praktyk eksperckich; można je uchwycić, poddając analizie dyskurs i praktyki konserwatorów, historyków czy historyków sztuki (a także archeologów i etnografów) wypowiadających się w konkretnych sytuacjach. To właśnie polityka w skali mikro, przypisując rzeczom wartość historyczną i estetyczną, legitymizuje je jako zabytki i czyni z nich w ten sposób przedmiot polityki kulturalnej realizowanej w makroskali państwa narodowego, regionu czy świata. W przypadku serbskich ikon, na obu tych poziomach pojawia się bardzo ważny czynnik, który koniecznie trzeba w badaniach nad ich patrymonializacją uwzględnić: religia prawosławna. Jest ona istotna zarówno ze względu na status przedstawień religijnych w prawosławiu (por. np. Uspienski 1993), jak i z powodu niezwykle ważnej funkcji, jaką prawosławie pełniło i pełni w serbskich projektach tożsamościowych (Gil 2005).

Tematem tego artykułu jest zatem patrymonializacja prawosławnych ikon z terenu serbskiej Wojwodiny. Pod terminem „patrymonializacja” rozumiem włączanie rzeczy materialnych i niematerialnych w system wartości, na którym oparta jest kategoria „dziedzictwa”; szerzej omawiam tę i inne związane z dziedzictwem kwestie metodologiczne w pierwszej części artykułu. W kolejnej części przedstawiam pokrótce miejsce Wojwodiny w serbskim imaginarium tożsamościowym, a następnie poświęcam nieco uwagi kwestii ikon zografskich, odnosząc się także do problemu „ludowości” ikon. W ostatniej kolejności zajmuję się patrymonializacją ikon i jej związkami z ich muzealizacją z jednej strony, a patrymonializacją całych pozostających w kulcie cerkwi i klasztorów zamieszkiwanych przez wspólnoty mnisze z drugiej.

Materiał, na którym się opieram, pochodzi z moich badań na terenie Wojwodiny. Badania te prowadziłam metodą obserwacji etnograficznej na Fruškej

---

<sup>2</sup> 15 lutego 2013 r. w Galerii Fresków Muzeum Narodowego w Belgradzie otwarto wystawę kopii fresków z Kosova i Metohiji.

Gorze w lipcu i wrześniu 2013 roku oraz w kwietniu 2014 roku<sup>3</sup>. Obserwacje, połączone z nieformalnymi rozmowami, prowadziłam na szlakach turystycznych oraz w bezpośrednim otoczeniu klasztorów i na ich terenie. Podczas obserwacji uczestniczyłam w tak zwanym Małym Maratonie (corocznie na szlakach Fruškiej Gory organizowane są dwie duże imprezy dla miłośników pieszej turystyki górskiej, Duży Maraton w maju i Mały Maraton we wrześniu) i w obchodach Wielkiej Nocy. Ponadto badania obejmowały nieformalne rozmowy oraz nagrywane i transkrybowane wywiady z profesjonalistami zaangażowanymi w konserwację fruškogorskich klasztorów i muzealizację ikon (konserwatorami, muzealnikami, dyrektorem Archiwum Wojwodiny), które prowadziłam w Nowym Sadzie i Belgradzie. W ramach tej części badań uczestniczyłam w opisanej na wstępie inauguracji wystawy, która także stała się ważnym terenem obserwacji, podobnie jak ekspozycja w Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie i Galeria Fresków belgradzkiego Muzeum Narodowego. Patrymonializacja Fruškiej Gory to zagadnienie szersze niż tylko kwestia ikon i klasztorów, o której piszę w niniejszym artykule. Problemy związane z patrymonializacją krajobrazu i przyrody we fruškogorskim parku narodowym omówiłam w innym miejscu (Klekot 2015); tutaj koncentruję się na kwestiach dotyczących bezpośrednio związanego z religią prawosławną dziedzictwa kulturowego.

## Dziedzictwo i jego badania antropologiczne

Amerykańska antropolożka Barbara Kirshenblatt-Gimblett określiła dziedzictwo jako „sposób produkcji kulturowej, który sięga po przeszłość i tworzy coś nowego” (Kirshenblatt-Gimblett 2011: 126, przekład nieco zmieniony – E.K.). W tej definicji ważne jest przede wszystkim ujęcie dziedzictwa jako procesu – produkcja jest wszak procesem – oraz nacisk na właściwy mu charakter relacji między przeszłością i przyszłością. Rozumienie dziedzictwa jako procesu, a nie zbioru rzeczy ma w dużej mierze genezę antropologiczną i wiąże się z poważnymi zmianami konceptualnymi, jakie zaszły między rokiem 1972, czyli wprowadzeniem Konwencji UNESCO *O ochronie światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego*, a rokiem 2003, kiedy ta sama organizacja przyjęła Konwencję *W sprawie ochrony dziedzictwa niematerialnego* (więcej na ten temat: Klekot 2014b). Podstawą dla sformułowań Konwencji z 1972 roku była mająca zachodnią i nowoczesną genezę kategoria zabytku, zuniwersalizowana – pomimo swej etnocentryczności – na cały obszar światowego dziedzictwa kulturowego (Smith 2006; także Klekot 2014a). W wyniku przewartościowań w zachodniej filozofii i teorii nauki, które nie mogły pozostać bez wpływu na rozwój metarefleksji

---

<sup>3</sup> Badania finansowane były przez Narodowe Centrum Nauki w ramach działań Centrum Antropologicznych Badań nad Prawosławiem, grant DEC-2011/03/D/HS3/01620.

w poszczególnych dyscyplinach, dostarczających zresztą materiału stymulującego te właśnie przewartościowania, doszło do uznania pluralizmu dyskursów o przeszłości. Cały proces wynikał przede wszystkim z uświadomienia sobie hermeneutycznego umiejscowienia (czasowego i przestrzennego) każdej z ludzkich perspektyw, także naukowej, oraz kryzysu reprezentacji. Na skutek związanej z nimi krytyki naukowego rozumienia historii jako wiedzy o przeszłości (por. Domańska, red., 2010), a także (pojawiającej się w praktyce wdrażania założeń Konwencji z 1972 roku) konieczności uwzględnienia ontologii oraz systemów wartości odmiennych od tych stojących za takim właśnie rozumieniem, doszło do zmiany przedmiotu ochrony z „zabytku” na „tradycję”, czyli z obiektu na proces. Chodziło o to, by dziedzictwa nie rozumieć jako zbioru rzeczy, lecz jako postawę wobec przeszłości, która obejmuje także stosunek do nich polegający na angażowaniu ich w proces produkcji kulturowej. W tym rozumieniu kategoria zabytku (i jej konsekwencje) jest dziedzictwem nowoczesnego Zachodu, a nie nośnikiem uniwersalnych wartości.

Drugi ważny element przytoczonej definicji Kirshenblatt-Gimblett to charakter relacji między przeszłością a terażniejszością i przyszłością: dziedzictwo „sięga po przeszłość i tworzy coś nowego”. Zatem relacja, w jakiej pozostaje przeszłość z terażniejszością, w której zachodzi będący wytwórczością kulturową proces, to „sięganie po” (ang. *recourse*): terażniejszość sięga po przeszłość, żeby ją przetworzyć. Taka relacja jest całkowitym zaprzeczeniem postawy postulowanej przez nauki historyczne. Jak pisał w *Prawdzie i metodzie* Hans-Georg Gadamer, zajmująca się przeszłością historia siłą rzeczy nie może opierać się na powtarzalnym doświadczeniu postulowanym przez naukę; może jednak aspirować do empirycznego ideału wprowadzając pojęcie badania historycznego, które formułując kryteria naukowej obiektywności wytwarza nieprzekraczalny dystans wobec przedmiotu badania. Wprowadzenie koncepcji badań historycznych w naukowym sensie tego słowa Gadamer (1993: 209-216) łączy z postawą określaną mianem historyzmu. Konstruowany przez historyzm dystans wobec przeszłości, który miał gwarantować naukowy obiektywizm, stał się wbrew uniwersalistycznym założeniom nauki pozytywnej nieopanowaną machiną do relatywizacji rzeczywistości przeszłej, przyszłej i terażniejszej.

W sięganiu po przeszłość i jej angażowaniu w tworzenie „czegoś nowego” kryje się jednak niebezpieczeństwo instrumentalizacji. To przed nim przestrzega brytyjski uczony amerykańskiego pochodzenia David Lowenthal, dla którego dziedzictwo to bękarci brat historii: podczas gdy historia jest dążeniem do „szlachetnego celu”, czyli „skrupulatnej obiektywności” w przedstawieniu przeszłości, to dziedzictwo nie tylko winne jest zniekształcenia historii, ale na tym wręcz polega jego funkcja (Lowenthal 1998: 106). Bez tego zniekształcenia nie mogłoby ono bowiem pełnić legitymizacyjnych funkcji, które – zdaniem tego autora – stanowią jego istotę: dziedzictwo „zaświadcza o naszej tożsamości i potwierdza naszą wartość. (...) przekazuje jedyny prawdziwy mit o pochodzeniu

i trwaniu, nadając grupie wybrańców prestiż i wspólne cele” (Lowenthal 1998: 122, 128). Przeszłość przetworzona w dziedzictwo traci historyczną chronologię i miesza epoki, nie zwracając uwagi na ciągłość czy kontekst i zyskując w ten sposób charakter mitu. I choć szlachetne dążenia historii są z góry skazane na przegraną (autor ma na przykład świadomość jej zaangażowania w „szerzenie patriotyzmu”), to „obiektywność pozostaje świętym Graalem nawet dla najbardziej zaangażowanego historyka” (Lowenthal 1998: 109). Starając się pokazać radykalną odmienną dziedzictwa od historii, Lowenthal wskazuje, że choć i jedno, i drugie odnosi się do przeszłości, to łączą się one z zupełnie odmienną wobec niej postawą.

Historię różni od dziedzictwa nie to, że, jak się powszechnie sądzi, *mówi* ona prawdę, lecz że *próbuje* ją mówić, choć ma świadomość, że prawda jest jak kameleon, a jej kronikarze to ludzie ułomni. Najważniejsza różnica między historią a dziedzictwem polega na tym, że prawda dziedzictwa angażuje nas w jakąś terażniejszą wiarę; prawda w historii jest skazanym na błędy wysiłkiem zrozumienia przeszłości w jej własnych kategoriach (Lowenthal 1998: 119, podkreśl. oryg.).

Oczywiście, instrumentalne podejście do przeszłości pozostaje w sprzeczności z figurą uczonego, który służy prawdzie. Już z tej perspektywy zastrzeżenia Lowenthala są uzasadnione, a jeśli uświadomimy sobie polityczny potencjał takiego stosunku do przeszłości i jego podatność na upraszczające ideologizacje, które już tylko krok dzieli od „sięgania po” przeszłość, by w niej znaleźć legitymizację terażniejszej przemocy, to jego postawa staje się całkowicie zrozumiała. Pytanie tylko, czy naukowość jest faktycznie skuteczną obroną przed instrumentalizacją i zideologizowaniem.

Ustanawianą przez dziedzictwo relację „sięgania po” można jednak rozumieć także poza proponowanym przez Lowenthala manichejskim podziałem na dziedzictwo, które instrumentalnie zawłaszcza, i historię, która zachowuje obiektywizujący dystans, bezpieczny dla obu stron. Można ją traktować jako hermeneutyczne *Aneignung* (ang. *appropriation*), które może być zarówno zawłaszczeniem, jak i przyswojeniem – koniecznym warunkiem autentycznej interpretacji prowadzącej do rozumienia (Ricoeur, za Schneider 2006: 26). Zastosowanie tej kategorii w analizie kulturowej proponuje antropolog Arnd Schneider, którego zdaniem „pewnie można by nawet przyjąć, że w bardziej ogólnym sensie praktykowanie kultury polega głównie na *appropriation*” (Schneider 2006: 22), ponieważ jest przyswajaniem tego, co obce i oznacza, że przyswajający „zmienia się na skutek interpretacji wytworów Innego (czy innych przejawów [jego – E.K.] kultury)” (Schneider 2006: 26). Z perspektywy hermeneutycznej niezwykle ważne znaczenie ma to, że *appropriation* łączy się z „rozumieniem” czy też „pojmovaniem” przyswajanego przez przyswajającego. Równocześnie jednak – jak zwraca uwagę badacz – ponieważ akt *appropriation* jest wymianą, to wpi-

sana jest weń także nierówność, a ta może doprowadzić do sytuacji, w której z punktu widzenia Innego staje się on nie przyswojeniem, lecz zawłaszczeniem, i skutkuje wyobcowaniem (Schneider 2006: 25-30). O takim działaniu muzealizacji wiele napisano, zwłaszcza w kontekście tak zwanej sztuki prymitywnej czy muzealiów etnograficznych (np. Clifford 2000; Kirshenblatt-Gimblett 1998; także Karp, Lavine, eds., 1991). Jednak nieco później ci sami autorzy pokazywali w innych publikacjach, jak patrymonializacja potrafi otworzyć drogę do przyswojenia sobie przez „zawłaszczanych” alienującego ich wcześniej muzeum, które staje się dla nich przestrzenią emancypacji (Clifford 2013; Kirshenblatt-Gimblett 2011).

## Z perspektywy Wojwodiny

Wojwodina jest obecnie jedynym regionem autonomicznym Republiki Serbii. Zajmuje równinne tereny na południowym krańcu Niziny Panońskiej, a jej południową granicę wyznaczają rzeki Sawa i Dunaj<sup>4</sup>. W skład niepodległego państwa serbskiego weszła 25 listopada 1918 roku, po podpisaniu w Nowym Sadzie aktu zjednoczenia austrowęgierskiej wcześniej Wojwodiny z Królestwem Serbii (Andrić 2012: 499). Swjej habsburskiej przeszłości zawdzięcza współczesna Wojwodina nie tylko autonomię, ale też, w dużej mierze, znaczne zróżnicowanie etniczne ludności<sup>5</sup>. Najliczniejsza z zamieszkujących ją mniejszości – Węgrzy (13% według spisu ludności z 2011 r.) – ma od 2012 roku reprezentację w autonomicznym parlamencie<sup>6</sup>.

Serbskie osadnictwo w Wojwodinie, prowadzone na masową skalę, było skutkiem emigracji Serbów z terenów Imperium Osmańskiego, do której dochodziło kilkakrotnie: na przełomie XVII i XVIII wieku, a także w ciągu XVIII stulecia, za każdym razem na skutek lęku przed tureckimi represjami, będącymi konsekwencją zbrojnych wystąpień ludności serbskiej przeciwko władzy tureckiej. Pierwsza wielka fala emigracji – zwana w serbskiej historiografii i tradycji Wielką Wędrówką – miała miejsce jesienią 1690 roku i odbyła się pod przywództwem patriarchy peckiego, Arsenije III Crnojevića/Čarnojevića. W sierpniu tego roku uzyskał on od Leopolda I Habsburga przywilej gwarantujący Serbom, którzy zamieszkiwać będą pod jego władzą, swobodę wyznawania prawosławia, posługi-

<sup>4</sup> Powierzchnia Wojwodiny to 21 506 km<sup>2</sup>, a liczba ludności 1 931 809 osób, czyli 26,87% mieszkańców Serbii (vojvodina.gov.rs).

<sup>5</sup> Zamieszkuje na jej terenie przeszło 20 grup etnicznych, wśród których, poza serbską większością stanowiącą 67% mieszkańców, najliczniejsi według spisu z 2011 r. są kolejno: Węgrzy, Słowacy, Romowie, Chorwaci, Rumuni, Czarnogórcy i Rusini; [http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4\\_Veroisповest.pdf](http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroisповest.pdf). (4.04.2015).

<sup>6</sup> Partia Związek Węgrów Wojwodiny (Savez Vojvođanskih Mađara) ma w kadencji 2012-2016 ośmioro posłów w 120-osobowym parlamencie; przewodzący SVM, Ištvan Pastor, został wybrany przewodniczącym parlamentu; <http://www.svm.org.rs/sr/home-sr> (4.04.2015).



wania się kalendarzem juliańskim i wyboru serbskiego arcybiskupa – etnarchy (czyli te same prawa, jakie serbska Cerkiew miała w państwie osmańskim – por. Gil 2005: 77). Od schyłku XVII wieku habsburska polityka względem północnych krańców imperium tureckiego obejmowała podburzanie zamieszkujących je chrześcijańskich Słowian do buntu, w nadziei na przyłączenie objętych powstaniem terenów do własnej monarchii. Równocześnie należące już do Habsburgów ziemie na pograniczu z Turcją miały specjalny status granicy wojskowej, którą zasiedlano właśnie Słowianami.

W wyniku Wielkiej Wędrówki na ziemie leżące na północ od Sawy i Dunaju dotarło prawdopodobnie około 70 tys. ludzi<sup>7</sup> (Andrić 2012: 258-259). Wydarzenie to zajmuje w serbskim imaginarium narodowym ważne miejsce, tym ważniejsze, że autorem jego sugestywnej wizualizacji, stworzonej z przeznaczeniem na wystawę milenijną w Budapeszcie w 1895 roku, był jeden z najbardziej znanych serbskich malarzy, Pavle Paja Jovanović (1859-1957)<sup>8</sup>. Nie przypadkiem zleceniodawcą był karłowicki metropolita: ukazując kluczową rolę cerkiewnych dostojników w serbskiej migracji na teren ówczesnych południowych Węgier, podkreślano też rolę Cerkwi Prawosławnej w politycznym funkcjonowaniu serbskiego narodu. Powołana do życia w 1708 roku metropolia, początkowo z siedzibą w klasztorze Krušedol na Fruškej Gorze, a potem w Sremskich Karłowicach, była najważniejszą instytucją serbską na nowozasiedlonych terenach (Andrić 2012: 267), gdzie władzę zarówno religijną, jak i polityczną sprawowali serbscy etnarchowie. Zarówno Arsenije III, przywódca Wielkiej Wędrówki, jak i stojący na czele kolejnej fali emigracji (1737) Arsenije IV Šakabenta, jako patriarchowie Peći pełnili funkcje etnarchów, a emigrując przeszczepili na nowy grunt rozwiązania polityczne wykształcone w państwie osmańskim, gdzie religijny zwierzchnik cerkwi pełnił wobec władz tureckich funkcję *milet başı*<sup>9</sup> (Gil 2005: 77). Serbska etnarchia pod habsburskimi rządami funkcjonowała przez cały XVIII wiek, pomimo że nie zawsze łatwo było uzyskiwać od kolejnych władców potwierdzenie uzyskanych od Leopolda I przywilejów. Jednak pod wpływem idei

<sup>7</sup> W 1737 r. z Arsenije IV Šakabentą wyemigrowało co najmniej 10 tys. osób (Andrić 2012: 270), a w 1788 r. za Sawę uciekło 50 tys. ludzi (Božić i in. 1973: 207).

<sup>8</sup> Obraz zamówił metropolita Georgije Branković, który jednak uznał pierwszą kompozycję za mało „godną” i zagroził malarzowi wstrzymaniem wypłaty honorarium. Na życzenie patriarchy artysta usunął z obrazu kobietę z dzieckiem, bydło i pasterzy, domalowując w ich miejscu uzbrojonego jeźdźca i pieszych żołnierzy; ponadto zmienił rysy twarzy patriarchy Arsenije III, upodabiając go do Georgije Brankovića. Poprawione dzieło zawisło w patriarszym pałacu w Sremskich Karłowicach, a obecnie zdobi salę Synodu w belgradzkiej siedzibie patriarchy Serbskiej Cerkwi Prawosławnej. Jednak w 1896 r. Jovanović namalował drugi obraz, według swego pierwotnego pomysłu, nieco mniejszy, ale za to o wiele bardziej popularny, ponieważ malarz sprzedał prawa do jego reprodukcji obrotnemu handlarzowi sztuką. Dzięki temu oleodruki „Wielkiej Wędrówki” w wersji „z kobietą i owcami” stały się w ciągu następnego półwiecza bardzo popularną patriotyczną ozdobą serbskich domów; sam obraz znajduje się obecnie w Muzeum Narodowym w Pančevie (Wojwodina) (Janković 2014).

<sup>9</sup> W wielowyznaniowym Imperium Osmańskim *milet* oznaczał jednostkę sędowniczą, której podlegali wyznawcy jednej religii, kierujący się wynikającym z niej prawem. Słowo *milet* pochodzi od arabskiego *millah*, co tłumaczy się jako „narod”; zwierzchnika miletu nazywano zwyczajowo baszą.

oświeceniowych koncepcję etnarchii zaczęli też kwestionować sami Serbowie, którzy domagali się zrównania w prawach z innymi mieszkańcami habsburskiego imperium, co nie było możliwe, gdy traktowano ich jako podmiot zbiorowy, a nie indywidualnych obywateli.

Nazwa „Wojwodina” pojawia się zresztą po raz pierwszy właśnie w związku z walką Serbów o prawa polityczne i obywatelskie w czasie Wiosny Ludów, kiedy w maju 1848 roku proklamowano w Karłowicach powstanie „Serbskiej Wojwodiny”. Choć po upadku Wiosny Ludów z polityczno-społecznego programu zawartego w szkicu konstytucji Serbskiej Wojwodiny nie pozostało zgoła nic, to cesarz austriacki dodał do swej tytulatury „Wielkiego Wojewodę Serbskiej Wojwodiny” (Ilić 2012: 24). Przyjęta w 1921 roku centralistyczna Konstytucja Królestwa Jugosławii stworzyła podstawy do administracyjnego podziału kraju na banowiny (przeprowadzonego ostatecznie w 1929 r.), których granice wyznaczono w oparciu o kryteria geograficzne, i które nie zawsze miały związek z historycznymi podziałami terytorium nowego kraju (Božić i in. 1973: 431, 437). W ten sposób z politycznej mapy Jugosławii znikły nie tylko nazwy odzwierciedlające etniczne zróżnicowanie kraju (banowiny miały w większości nazwy pochodzące od nazw rzek), ale też dawne nazwy krain historycznych, a wśród nich Wojwodina. Powróciła na mapę jako autonomiczna prowincja Socjalistycznej Republiki Serbskiej w ramach Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii.

Wojwodina w serbskim imaginariu narodowym wpisuje się w kilka figur. Antropolog Marko Živković tak opisuje *loci communes* tego imaginariu:

Ku południowi wzgórza: garbate, żyzne ziemie centralnej Serbii wznoszą się ku górą z patriarchalnego eposu, bizantyńskim freskom, wspomnieniu o serbskim imperium, które rozpadło się w proch, a także ku dziedzictwu Osmanów. Na wschodzie – daleko, daleko – alternatywa w postaci Moskwy: to Kraina Słowiańskiej Duszy, lecz także komunizmu. Spojrzenie przez rzeki, ku równinom na północy, kieruje wzrok tam, skąd przychodzi do Belgradu europejska cywilizacja; przychodzi zapośredniczona przez Serbów wykształconych (...) „po drugiej stronie” *preko*, tak zwanych *prečani*, którzy swoje nowe pomysły i polór cywilizacji zdobyli gdzieś na terenie dawnej CK Monarchii – w tej trzeciorzędnej Europie (Živković 2011: 44).

Wojwodina to „równiny na północy”, z których europejska cywilizacja przynosi do Serbii właściwej „swe podejrzane dary” (Živković 2011: 44). Wpisuje się w ten sposób w światową oś kulturowych i wyobraźniowych podziałów Północ – Południe, które – jak słusznie zauważa Marko Živković – znów zaczęły być w Europie dostrzegane, gdy po upadku żelaznej kurtyny wyraźnie stracił na znaczeniu podział na Wschód i Zachód. I jeśli, jak pisze Živković (2011: 56-60), Serb opisuje swą kulturową tożsamość lokując się (w zależności od sytuacji) na osi między stereotypowym Niemcem a stereotypowym Cyganem, to Wojwo-

dina jest bliżej Niemców od całej reszty Serbii, nie tylko dla patrzącego zza rzeki mieszkańca Belgradu, lecz także dla siebie samej. Świadczy o tym choćby esej wojwodziańskiego działacza, chirurga Mirosłava Ilića, w którym rozważa on – dziewiętnastowieczny skądinąd – koncept Wojwodiny jako „Szwajcarii Wschodu” (Ilić 2012: 47-53).

Równie ważne jak oś Północ – Południe są dla serbskiego imaginarij narodowego treści łączone z typem krajobrazu: góry z patriarchalnego eposu i szerokie, płaskie doliny rzek, a także „równiny na północy”. Nie chodzi jednak o romantyzację krajobrazu, ale o głęboko osadzone we współczesnej wiedzy potocznej przekonania na temat górali i mieszkańców nizin, rodem z podszytej geograficznym determinizmem etnografii i antropologii, a przede wszystkim etnopsychologii serbskiego etnografa Jovana Cvijića (1865-1927). Według opisu bałkańskich typów etnopsychologicznych autorstwa Cvijića, bałkański świat dzieli się na emocjonalnie niestabilnych, gwałtownych, buntowniczych i żądnych władzy „dynarskich wojowników z gór” oraz tworzących zadruży, pokojowo i społecznie nastawionych rolników z dolin i równin. Sam Cvijić wartościował najwyżej „dynarskich górali z Šumadiji” (Živković 2011: 85), a w mieszkańcach dolin widział godnych pogardy nosicieli mentalności *raja*<sup>10</sup>: płaszczących się przed władzą, służalczych, niezdolnych do buntu, egoistycznych i pragmatycznych, uprawiających „moralną mimikrę” (Živković 2011: 82). Jak się jednak okazuje, po przyjęciu założeń Cvijića o istnieniu „górali” i „mieszkańców dolin”, można za ich pomocą bronić całkiem przeciwstawnej hierarchii tych typów, wskazując, że twórcami nowoczesnego państwa są *par excellence* ci z dolin, a górale to siejący zniszczenie agresorzy – co też niektórzy współcześni etnografowie czynią<sup>11</sup> (por. Živković 2011: 79-84; Bošković 2005: 12). Wojwodinę jako kraj pokojowych, trzeźwo myślących, nastawionych na współpracę rolników opisuje współczesny eseista z Nowego Sadu: „Nasi chłopci opierają się plecami o Frušką Górę, mocząc nogi w Dunaju i patrzą ku krańcom Europy. Tamci [górale – E.K.] nie mają takiej perspektywy i nie wiedzą, jak patrzeć. Widzą tylko góry przed nosem, a nad głową niebo, pionowo (...) tutaj cieszymy się z cudzych sukcesów i płacimy za własne drinki” (Novaković, za Živković 2011: 87).

## Zografowie i ich ikony

W wystąpieniach wygłoszonych podczas otwarcia wystawy w Galerii SANU mowa była, jak wspominałam, o „barokizacji” ikon z jednej strony, oraz ich „rodzimości” i „nieuczoności” z drugiej; te dwie ostatnie cechy łączono z ikonami

<sup>10</sup> Dosłownie „bydło” lub „trzoda” – tak określali Turcy swoich niemuzułmańskich poddanych.

<sup>11</sup> „Opozycję między góralami a mieszkańcami nizin projektowano na Serbów i Chorwatów, po czym została ona zreprodukowana i stała powracała po obu stronach, które odkrywały swoich wewnętrznych górali i mieszkańców nizin” (Živković 2011: 77).

określanymi mianem zografskich, o których dość obszernie (jak na te okoliczności) mówił otwierający wystawę akademik Dinko Davidov – ich najwybitniejszy znawca. Pokazane na wystawie ikony zografskie – wiszące w najbardziej reprezentacyjnej sali galerii, widocznej z ulicy przez ogromne okna – datowane były na koniec XVII lub pierwszą połowę XVIII wieku i formalnie bardzo przypominały obiekty, które w literaturze polskiej bywają określane jako ikony ludowe: ich bizantyjska ikonografia i stylistyka są rozpoznawalne, lecz wyraźnie przetworzone, uproszczone i bardziej schematyczne; kontur jest grubszy, kolorystyka bardziej kontrastowa.

Jak można się dowiedzieć z towarzyszącej wystawie ulotki i podpisów rozmieszczonych w wystawowych salach, wiek XVIII oznaczał w sztuce serbskiej okres odchodzenia od tradycji bizantyjskiej i reformę malarstwa religijnego.

W czasie, gdy tradycja malarstwa bizantyjskiego stopniowo gasła, pojawili się malarze zografowie (...) podstawowe idee malarstwo to czerpało z religijności tradycyjnej, jednak od strony przedstawieniowej jego poetyka ma bardzo swoisty charakter. Przestrzegając surowych zasad malarstwa ikonowego, mistrzowie ci odróżniali się szczególnie wycuciem dekoracji, wprowadzając elementy ornamentyki barokowej i formalnie zbliżając się do maniery barokowej. Indywidualność poetyki tych przedstawień, ich retoryka i dekoracyjność sprawiają, że malarstwo to jest szczególnie cennym dziedzictwem artystycznym i przykładem sztuki prawosławnego modelu kultury (z tekstu informacyjnego na wystawie w galerii SANU, w sali, gdzie eksponowano ikony zografskie).

O specyficznym charakterze twórczości zografów historyk sztuki, Dinko Davidov, pisał też, że „nie było w nich mistyki i religijności w średniowiecznym znaczeniu tych słów”, bo jeżeli bizantyjska ikona budziła „chłodny szacunek i cześć”, to zografska „poszukiwała jak najprostszej, intymnej relacji między osobami świętych a ludźmi” (Davidov 1977: 7). Zografowie byli wędrownymi malarzami ikon, nie związanymi na stałe z żadnym konkretnym klasztorem, miasteczkiem czy miastem, choć zdarzali się wśród nich również mnisi; rzadko malowali dla wielkich dostojników Cerkwi. Ci zresztą z jednej strony mieli pod opieką stare, wywiezione z południa ikony i relikwie<sup>12</sup>, a z drugiej stosunkowo szybko zaczęli gustować w malarstwie i architekturze o wyraźnych cechach barokowych, które pojawiły się z jednej strony dzięki kontaktom z prawosławiem rosyjskim (przez Kijów), a z drugiej – pod wpływem otoczenia, w jakim się znaleźli na terytorium państwa Habsburgów. Oficjalnie karłowicka Cerkiew dokonała wyboru drogi artystycznego rozwoju serbskiego malarstwa opowiadając się po stronie malarstwa barokowego, a od połowy XVIII wieku małe, wzniesione wcześniej cerkwie zaczęto zastępować okazalszymi budowlami barokowymi.

---

<sup>12</sup> Na przykład relikwie księcia Lazara, zabitego na Kosowym Polu, przeniesiono z klasztoru Ravаницa do fruškogorskiego klasztoru w Vrdniku, który otrzymał w związku z tym nazwę Nowej Ravаницy.

Davidov wyraźnie sugeruje, że Serbowie odczuwali konieczność symbolicznego zagospodarowania nowej siedziby, a udział zografów w tym przedsięwzięciu był niezwykle ważny: „ani przedtem, ani potem serbskie malarstwo nie działało w takim pośpiechu i z tak wielkim rozmachem (...) było to cerkiewno-polityczne zadanie wielkiej wagi” (Davidov 1977: 8). Jak wynika z przytoczonych przez niego danych, w pierwszych trzech dziesięcioleciach istnienia patriarchatu karłowickiego namalowano 2297 ikon w 110 cerkwiach na jego terenie. Biorąc pod uwagę, że ówczesna wieś składała się w przeważającej mierze z rozproszonych półziemianek lub ziemianek (Andrić 2012: 307-310), wysiłek włożony we wznoszenie i dekorację cerkwi – choćby najskromniejszych – był jasną deklaracją hierarchii wartości. Równocześnie jednak religijność ludności wiejskiej tylko częściowo opierała się na sakramentach i kanonicznych obrzędach, czemu sprzyjało relatywnie słabe wykształcenie wiejskiego kleru. Podobna sytuacja miała zresztą miejsce na obszarze państwa tureckiego, z tą różnicą, że kleru było jeszcze mniej i nie istniały możliwości symbolicznego zawłaszczenia krajobrazu przez budowę cerkwi. Serbscy osadnicy, przekraczając Sawę i Dunaj, niechętnie porzucali „starą wiarę przodków”, czyli „ludową religię”, która często oznaczała nie tylko od dawna schrystianizowane obrzędy pogańskie, jak *krsna slava*<sup>13</sup>, ale także kult pogańskich bóstw. Kolejni biskupi metropolii karłowickiej mieli więc niełatwe zadanie „schrystianizowania dziedziczących, nieokrzesanych pograniczników” (Gil 2005: 32), a ich dbałość o odpowiednią uczoność i kanoniczność cerkiewnej sztuki, która oznaczała kres działalności zografów, była ważnym elementem tej działalności.

Te dwa nurty w serbskiej sztuce XVIII wieku zostały wyraźnie wyodrębnione w przestrzennej aranżacji omawianej wystawy: w sali z oknami od Knez Mihajlowej, gdzie znajduje się też główne wejście do galerii, wystawiono ikony zografskie; w amfiladzie mniejszych pomieszczeń wzdłuż bocznej ulicy Vuka Karadžića (galeria zajmuje narożną część budynku) rozwieszono zostały portrety i grafika, a drugie duże pomieszczenie na końcu tej amfilady poświęcono ikonom o wyraźnych wpływach stylistycznych i formalnych malarstwa zachodniego. W ten sposób pokazano istnienie dwóch światów artystycznych, a jednocześnie w delikatny sposób zasugerowano ich wartościowanie. Rozdział poświęcony analizie formalnej ikon zografskich Davidov kończy tak: „Raz jeszcze powtórzmy, nie należą one [ikony zografskie – E.K.] tylko do dziedzictwa kultury, ale są częścią zawsze żywej sztuki” (Davidov 1977: 19). Widoczne w tym stwierdzeniu założenie, że przynależność do „żywej sztuki” podnosi rangę zjawiska („nie tylko..., ale też...”), odzwierciedla hierarchię wartości wytwarzaną w dyskursie nowoczesnej humanistyki: ponadczasowo-

---

<sup>13</sup> Uroczystość świętego patrona rodu, genealogicznie łącząca się z pogańską ideą opieki rodowego bóstwa nad miejscem zamieszkania patriarchalnego rodu, schrystianizowana w serbskim prawosławiu, lecz – jak polska Wigilia – zawierająca wiele symbolicznych elementów o genezie pogańskiej. Święto to jest obchodzone również przez współczesne serbskie rodziny; w 2014 r. obchody *slavy* wpisano na listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO.

we wartości „zawsze żywej sztuki” stoją wyżej od uwikłanego w czas i zmienność „dziedzictwa kultury”. Odkrycie tych wartości w ikonach zografskich nobilituje je na pełnoprawnych uczestników pola sztuki, godnych wystawienia w galerii, emancypując je równocześnie z prezentującego „kulturę” muzeum historycznego czy etnograficznego. Przeciwwstawienie sobie dziedzictwa kultury i sztuki wskazuje nie tylko, że w procesie wytwarzania nowoczesnych wartości oraz będącej jego konsekwencją muzealizacji stosowane są dwa odrębne systemy wartościowania (por. Clifford 2000: 233-271), ale też że systemy te są hierarchiczne względem siebie. Pomimo formalnych odmienności od ikon powstających w pracowniach wykształconych malarzy, ikony zografskie są dziełami sztuki.

Dlaczego jednak w dyskursie serbskiej humanistyki nie stosuje się do nich określenia „ludowe”? Ogólnie rzecz biorąc, termin „ludowy” jest w serbskim dyskursie humanistycznym, podobnie jak w polskiej humanistyce, opisem obcości (społecznej, formalnej i innych) wytworzonym przez warstwę wykształconą (por. Węglarz 1994) i wykorzystywanym przez nie w projekcie narodowym. Jednak między serbską (i szerzej, jugosłowiańską) a polską realizacją Herderowskiego projektu są znaczące różnice (por. Rapacka 1995; Gil 2005), wynikające przede wszystkim z osadzenia kategorii ludowości w lingwistyce oraz literackim wymiarze folkloru. Niektórzy z polskich inteligentów próbowali, co prawda, nadać gwarze – głównie podhalańskiej – status języka literackiego, ale ze względu na niewielki zasięg oraz późne pojawienie się takich tekstów, są one traktowane raczej jako rodzaj „inteligenckiego folkloru” i skutek mniej lub bardziej łagodnej chłopomanii. Natomiast w wypadku serbskiej inteligencji było zupełnie inaczej: zarówno oświecony racjonalista Dositej Obradović (ok.1740-1811), jak i romantyk Vuk Karadžić (1787-1864) zdecydowali się na zmianę języka. Obradović od 1783 roku przestał pisać w tak zwanym języku słowiańsko-serbskim, którym posługiwała się Cerkiew oraz warstwy wykształcone, i zaczął używać „języka ludowego” (Andrić 2012: 285) – tego, z którego reforma Vuka uczyniła literacki język narodowy. Częścią serbskiego projektu narodowego jest więc ludowość całkiem inaczej potraktowana niż w wypadku Polski: to obcość, która została w pełni przyswojona, a nie tylko zawłaszczona po uprzedniej dekontekstualizacji.

Istotne jest jednak to, że język porzucony na rzecz „ludowego” był językiem serbskiej Cerkwi – w ten sposób „ludowość” została wykorzystana do osłabienia jej roli w konstruowaniu nowoczesnego projektu narodowego. Wynikało to z jednej strony z poczucia nieadekwatności rozwiązania, jakim była etnarchia, do warunków nowoczesnego porządku politycznego opartego na politycznej podmiotowości obywatela oraz rozdzieleniu Kościoła od państwa, a z drugiej – z coraz większej rozbieżności między wyrastającym z oświecenia światopoglądem świeckim, „opartym na zgniłej światłości rozumu”<sup>14</sup>, a prawosławną wizją świata, w któ-

<sup>14</sup> Tak o myśli Dositeja Obradovića pisał w 1981 r. jeromonah Amfilohije, obecny biskup czarnogórsko-primorski (za: Gil 2005: 110).

rym prawdę poznaje się przez oświecenie w znaczeniu teologicznym, wynikające z Objawienia. Jak podsumowuje tę kwestię serbistka Dorota Gil, „narzucony kulturze w wieku XIX paradygmat folklorystyczny, wraz z utrwaloną przez «narodnickich» romantyków «tożsamością epicką» Serbów (w którą zostaje wpisane nie prawosławie, lecz raczej «wiara ludowa») spowoduje (...), że trudno będzie odnaleźć zachwianą równowagę również i w obrębie samego prawosławia” (Gil 2005: 124). Jak wynika z obszernych i świetnie osadzonych w źródłach analiz Gil, Serbska Cerkiew Prawosławna starała się jednak nie tylko za wszelką cenę wpisać w serbski projekt narodowy, ale też odegrać w nim kluczową rolę. Prowadziło to nierzadko do przedkładania „serbskości” ponad inne wartości<sup>15</sup> oraz ideologizacji serbskiego prawosławia w postaci tak zwanego „świętosawia”, czyli ideologii narodowo-chrześcijańskiej opartej na kulcie średniowiecznego serbskiego świętego z królewskiej rodziny Nemanjićów, Sawy (Gil 2005: 19-41).

Można zatem powiedzieć, że w serbskim dyskursie tożsamościowym przyswojona przez inteligencję ludowość stała się narzędziem egzotykcji Cerkwi, podczas gdy ludowość zawłaszczona przez polską inteligencję była narzędziem społecznej egzotykcji chłopów. W tej sytuacji ikony zografskie, choć formalnie mówią „ludowym językiem” (na który składa się między innymi dekoracyjność, lęk przed pustą przestrzenią, silne efekty kolorystyczne), nie są „ludowe”, bo ich „ludowość” oznaczałaby wspomniany przez Gil „paradygmat folklorystyczny”, czyli wykluczałaby cerkiewność, a co gorsza także przedstawieniowość. Należy wyjaśnić, że jugosłowiańska etnografia nie zajmowała się występującą na wsi sztuką przedstawiającą, niezależnie od tego, czy kontekst był katolicki czy prawosławny, definiując „sztukę ludową” w oparciu o kryterium twórcy, a nie odbiorcy i zostawiając sferę przedstawień historykom sztuki. Co więcej, to omawiane ikony być może wskazują drogę, którą mogłaby pójść Cerkiew, unikając alienacji z projektu narodowego (por. Davidov 1977: 23 i n.). Dokonując patrymonializacji ikon zografskich w porządku sztuki, a nie w porządku ludowości (czyli kultury) wystawa w galerii SANU nadaje im ponadczasowość „wiecznie żywej” sztuki. Uruchomione zostają w ten sposób bardzo ważne figury nowoczesnego myślenia o czasie – bo dziedzictwo to przecież istotny element współczesnej konstrukcji czasu. W nowoczesnym porządku ontologicznym „ludowość” i „sztuka” to dwie figury przeciwstawne wobec „historii”, która oznacza linearnie płynący czas i związane z tym upływem zmiany. Nowoczesna antropologia w konstrukcji swojego przedmiotu badań przeciwstawiała zanurzonemu w historyczności badaczowi pozbawionego historii tubylca (Fabian 2003; Wolf 2009); podobnie konstruowało swój przedmiot badań ludoznawstwo (Węglarz 1994). „Ludowość”, „pierwotność” były niewrażliwe na zmianę, jako stan sprzed upad-

---

<sup>15</sup> Problem nacjonalizmu w prawosławiu narastał w drugiej połowie XIX w. nie tylko w Cerkwi serbskiej i stał się do tego stopnia palący, że – jak podaje Gil (2005: 37) – w 1872 r. Sobór Prawosławnych Cerkwi w Konstantynopolu potępił herezję etnofiletysty, czyli przedkładania idei narodowej ponad chrześcijański uniwersalizm.

ku w nowoczesną historyczność, w której zmiana przynosi równocześnie cierpienie wywołane stratą i nadzieję wyzwolenia. Sztuka natomiast pełni funkcję religii nowoczesności, której rytuały w muzeach i galeriach dają dostęp do prawdy i absolutu, pomimo tego upadku (Duncan 2005). W takim modelu nowoczesnej teodycei – która zakłada niezmiennność i stałość absolutu – sztuka pozwala przebić się przez zmienność historyczności, a ludowość tej historycznej zmienności nigdy nie doświadcza. W ten sposób patrymonializacja ikon w porządku sztuki uruchamia ich wyzwalający (do absolutu) potencjał, którego patrymonializacja w porządku ludowości by nie uruchomiła.

### **Patrymonializacja Cerkwi i ikon**

Kiedy ikona staje się „dziedzictwem artystycznym”, ulega zmianie jej sprawczość. Nie chodzi mi o czynienie cudów, lecz o sprawianie, że zmienia się przestrzeń, w której ikona się znajduje, pojawiają się w niej nowe elementy, a ludzie zachowują się wobec ikony w określony sposób. Choć odwoływałam się powyżej do sakralności muzeum i rytualizacji kontaktu z dziełami sztuki w jego przestrzeni, nie ma wątpliwości, że obrzędy w cerkwi i rytuały w muzeum sztuki to praktyki bardzo różne. W obu miejscach ikona odbiera cześć – lecz wyraża się to inaczej. Przede wszystkim odmienne jest zaangażowanie ludzi w te praktyki: inaczej się poruszają, inaczej używają głosu, wykonują inne gesty i w inny sposób nawiązują bezpośredni kontakt z samą ikoną. Przestrzeń, w której rzecz się dzieje, dostosowana jest do tych odmiennych praktyk. Muzeum jest przestrzenią, gdzie większość bodźców zmysłowych ogranicza się do minimum, by umożliwić wyłącznie wzrokowe skoncentrowanie się na ekspozycji. Cerkiew to miejsce, gdzie podczas obrzędu przekaz adresowany jest do wszystkich zmysłów, a oddawanie czci ikonie wymaga wykonania kilkakrotnej zmiany pozycji ciała w dość szybkim tempie; w istocie wzrok jest tutaj najmniej istotny – prawdziwa tajemnica dzieje się za zamkniętymi drzwiami ikonostasu. Muzeum to świątynia, która desensualizuje i odcieleśnia kontakt z przedmiotem kultu – dlatego też nowoczesni czciciele sztuki, wdrożeni do praktyk muzealnych, podejmując badania czcicieli innych kultów chętnie ich egzotyzowali za pomocą pojęcia „sensualizmu” (por. Lubańska 2007, 2014). Muzealizacja, jako wyraz najwyższego szacunku wobec rzeczy, stanowi bardzo silny model rozumienia relacji „szacunku do rzeczy” – genetycznie zachodni, lecz uniwersalizowany poprzez „unescoizację” światowej kultury. W muzeum znajdują się nie tylko ikony, ale i skrzypce Stradivariusa: najwyraźniej znaczy to, że ani skrzypek-wirtuoz nie potrafi w należyty sposób uszanować bezcennego instrumentu, ani prawosławna Cerkiew i jej wierni nie potrafią wyrazić ikonie czci w należyty sposób.

Ograniczając do maksimum zmysłowy kontakt z rzeczą, muzeum oddaje cześć niezmienności jej materialnej formy, do której stara się doprowadzić za



pomocą zabiegów konserwatorskich. Z perspektywy wiernego nie ma ikon-arcydzieł, bo materialna forma podlega zmianom i przemija; są za to ikony czyniące cuda, bo nie podlega zmianom to, co dzięki nim mogło się pokazać. Świadomość tej niezwykle istotnej różnicy w podejściu do materialności ikony miał na pewno JP, jeden z moich belgradzkich rozmówców, konserwator malarstwa, związany z prowadzoną przez Serbską Cerkiew Prawosławną akademią sztuki i konserwacji. Konserwatorska praktyka wymaga, jego zdaniem, by trochę inaczej konserwować ikony przeznaczone do muzeum niż te, które mają być w kulcie. W obu wypadkach należy przywrócić ikonie formalną integralność przy zachowaniu „stanu faktycznego”. Okazuje się jednak, że w wypadku ikony „muzealnej” oznacza to „stan archeologiczny”, czyli powstrzymanie się od rekonstrukcji tam, gdzie uzupełnienie ubytków nie jest absolutną koniecznością i wydobywanie cech świadczących o materialnej starości ikony (np. zachowanie ubytków tam, gdzie nie naruszają one integralności formalnej, kolorystyka wskazująca na wiek – zwłaszcza w wypadku złocień), natomiast w wypadku ikon przeznaczonych do kultu eksponuje się to, co podkreśla ich sakralność, czyli odtwarza złocenia oraz wprowadza rekonstrukcje tam, gdzie uszkodzenia przeszkadzałyby wiernym w kontakcie z sacrum.

Z perspektywy konserwatora oba podejścia są dobre i ikona sama określa metody konserwacji, w zależności od przestrzeni, w jakiej ma działać – a dobrze potrafi działać w obu. Natomiast, jak powiedział mi VR, dyrektor belgradzkiego Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, „Cerkiew w niektórych wypadkach uważa, że muzea i rzeczy w muzeach to zło konieczne (...) bo dzieła sztuki nie pojawiły się w cerkwi ze względu na sztukę, ale sztuka działa dzięki jakiejś większej idei, która się wyraziła poprzez jakąś formę artystyczną”. Jednym słowem – sztuka cerkiewna powinna pozostać w cerkwiach i klasztorach, i tam też powinna być ewentualnie eksponowana. W kontekście pełnionej przez VR funkcji, wypowiedź ta może wydawać się zaskakująca, lecz zrozumiała z perspektywy jego religijnego światopoglądu. Muzeum jako „zło konieczne” oznacza, że stanowi ono rodzaj portu dla rozbitków: znaczna część zbiorów Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej to rzeczy z klasztorów na terenie Wojwodiny (przede wszystkim z Fruškej Gory<sup>16</sup>), które w czasie II wojny światowej zostały wywiezione do Zagrzebia przez chorwackich muzealników, co paradoksalnie uratowało je przed zniszczeniem przez ustaszki i żołnierzy hitlerowskich, którzy splądrowali większość fruškogorskich klasztorów; po wojnie zostały przekazane do belgradzkiego muzeum (Davidov 1977: 27). Samo muzeum, po niedawnym remoncie, to stosunkowo niewielka ekspozycja obiektów rozmieszczonych tradycyjnie w wielkich szklanych witrynach. Niezwykle jest to, że w salach muzealnych rozbrzmiewa cerkiewna muzyka, a natężenie dźwięku nie przeszkadza w oglądaniu. I trudno

---

<sup>16</sup> Srem z Frušką Górą znalazł się w granicach NDH (Niezależnego Państwa Chorwackiego), podczas gdy większość Wojwodiny dostała się pod okupację węgierską.

powiedzieć, czy to właśnie dzięki tej muzyce, czy z innego powodu, zwiedzająca razem ze mną kobieta przed jedną z gablot przeżegnała się i lekko pokłoniła...

Na Fruškiej Gorze niemal wszystkie klasztory zostały w czasie wojny uszkodzone, złupione lub doszczętnie zburzone, a większość z nich porzucono. W jednym z najstarszych i najlepiej zachowanych klasztorów – Novo Hopovo – prace nad usuwaniem wojennych zniszczeń rozpoczęto w 1949 roku, a w latach 1953-1960 w cerkwi odsłonięto wspaniałe siedemnastowieczne freski i przeprowadzono ich konserwację. Novo Hopovo to jedyny klasztor na Fruškiej Gorze, gdzie w cerkwi, na filarach w nawie, umieszczono obszernie wyjaśnienia o charakterze historycznym i artystycznym dotyczące dzieł sztuki – fresków – oraz wzmiankę o czasie ich konserwacji. Natomiast najczęściej odwiedzany Krušedol – klasztor, który najmniej ucierpiał i który także posiada wspaniałe polichromie w cerkwi, nie patrymonializuje swoich fresków w taki sposób.

Novo Hopovo to również jeden z tych męskich klasztorów Fruškiej Gory, w którym nadal gospodarują mnisi, a nie mniszki: kiedy klasztory zaczęto w latach 90. ubiegłego wieku, a przede wszystkim po roku 2000 odbudowywać i zasiedlać na nowo, do części dawniej męskich klasztorów wprowadziły się mniszki. Czasami – jak w przypadku Matki Antoniny z Petkovicy – samotnie podejmujące trud odbudowy cerkwi i klasztoru. Zakonnica opowiadała: „Dwa razy próbował władzyka mnichów osadzić w Petkovicy. W końcu uznał, że zwróci się do przełożonej klasztoru Grgeteg” (największy żeński klasztor na Fruškiej Gorze, w którym Antonina była mniszką). Od 2001 roku, kiedy samotnie objęła klasztor w Petkovicy, Matka Antonina wymogła na władzach doprowadzenie prądu i asfaltowej drogi, przy współpracy z powiatowymi konserwatorami ze Sremskiej Mitrovicy doprowadziła zabytkową cerkiew do stanu używalności (prace konserwatorskie nadal trwały, gdy z nią rozmawiałam) i wybudowała budynki gospodarcze. Założyła także staw rybny, zasadziła winnicę; obudowała źródelko, które zostało ujęte w wysoką ścianę ze współczesnymi polichromiami-ikonami w zwieńczonych łukami niszach. W klasztorze mieszkają z nią trzy zakonnice i jedna świecka siostra – jej własna matka, która już nie wstawała z łóżka podczas moich odwiedzin. Cerkiew w Petkovicy pochodzi z XVI wieku, z freskami z drugiej połowy tego stulecia, i podobnie jak ta w Nowym Hopovie została wybudowana w tak zwanym stylu morawskim<sup>17</sup>, charakterystycznym dla serbskiej architektury tego okresu.

Đipša to również klasztor z XVI wieku z cerkwią w stylu morawskim, do której dostawiono w XVIII wieku wysoki przedsionek i barokową dzwonicę. We wnętrzu jednak są współczesne bizantynizujące polichromie i lśniący nowym złotem ikonostas. Zaskoczona tym stanem, zapytałam o Đipšę SS, konserwatora z Regionalnego Ośrodka Ochrony Zabytków w Nowym Sadzie. Okazało się, że właśnie ten ośrodek przeprowadził zakończoną przed dwoma laty konserwację

---

<sup>17</sup> Nazwa pochodzi od rzeki Morawy.

cerkwi, a ponieważ nie zachowały się żadne źródła ani materialne ślady polichromii, zdecydowano, by wewnątrz otynkować na biało. SS najwyraźniej nic nie wiedział o polichromiach, a słysząc moją informację westchnął: „no widzi pani, tacy oni są (...) tylko proszę nie mówić tej koleżance, co tu była, bo to ona robiła Ćipšę i byłoby jej przykro; tak dużo serca w to włożyła”. SS, który pracuje przy konserwacji zabytków cerkiewnych od lat 80. XX wieku, uważa, że Ustawę o ochronie zabytków trzeba wykorzystywać przy współpracy z Cerkwią „kreatywnie”, bo inaczej nic się nie da zrobić: żaden patriarcha nie ma obowiązku współpracować z państwową służbą konserwatorską. Jak opowiedział mój rozmówca:

Przyjechali kiedyś koledzy z Sycylii i pokazywali nam jeden kościół na Sycylii, taki długi i wąski. A na całej długości ścian, tak co pół metra, latają gipsowe aniołki, znaczy, popiersia... bardzo fajne, barokowe; znaczy widziałem tylko na zdjęciu. Oni to sfotografowali jako unikat. No ale tym aniołkom, co mają ze 200-300 lat, a to skrzydeł brakuje, a to nosa... no i ja pytam, „Dobra, i co powiecie księdzu?”. U nas chcieliby nowe aniołki; my oczywiście wszystko możemy starannie naprawić, ale to nie jest prawda, to nie jest oryginalna substancja – a chcielibyśmy zachować to, co oryginalne. „Jak się dogadujecie z księżmi?”. A on na to, że u nich księża kończą konserwację i mają więcej specjalistów niż jest u nich w ośrodku. Tak to jest we Włoszech. A my nie wiemy, co robić, bo nasi księża nie mają żadnego wykształcenia w tym kierunku.

Czy wykształcenie w zakresie konserwacji lub podstaw historii sztuki sprawi, że prawosławne osoby duchowne inaczej popatrzą na kwestię patrymonializacji i bardziej skłonne będą do ustępstw na rzecz wierności formie materialnej, czyli do muzealizacji dziedzictwa? Pragmatyka, o której mówią konserwatorzy, czy też „ekonomia”, jak nazywają ją chętniej duchowni prawosławni, sprawia, że obu stronom często udaje się wynegocjować jakąś wspólną strategię. Problemem nie jest jednak sam brak wykształcenia, lecz niechęć do uniwersalistycznych aspiracji dyskursu dziedzictwa, który zawłaszcza rzeczy wykonane dla Cerkwi i przez nią użytkowane, a głębiej – nieufność do nowoczesnego systemu wartości i osadzonej w nim humanistyki, której historia sztuki i konserwacja są częścią. Ta nieufność przybiera czasem formy bardzo ostrej konfrontacji – już nie z wartościami Zachodu czy jego kulturą, ale z kulturą w ogóle. Jak pisał kanonizowany w 2003 roku święty serbskiej Cerkwi, biskup Nikolaj Velimirović, nie będzie w tym nic dziwnego,

że Cerkiew napisze modlitwę przeciwko kulturze, która jest zbiorem wszelakiego zła. Bo jeśli jest modlitwa przeciwko dumie i przeciwko nienawiści, i bezbożnictwu, i przemocy, i kradzieży, i krzywoprzysięstwu, i bluźnierstwu, i nieludzkiemu traktowaniu, to dlaczego nie miałyby mieć (Cerkiew) modlitwy przeciwko kulturze, która jest zbiorem wszystkich tych złych rzeczy? (...) Należałoby wyznaczyć państwowy dzień modlitw, w którym naród cały modlić się będzie do Boga, by go wybawił od kultury (za: Gil 2005: 180).

Oczywiście te słowa nie zawsze muszą budzić konfrontacyjne pomysły w rodzaju Dnia Walki z Kulturą, do wprowadzenia którego nawoływał w sierpniu 2002 roku na łamach gazety „Danas” profesor literatury Mirko Đorđević (2002), lecz wystarczy, że przyczyniają się do lekceważenia „wszystkiego, co nie służy zbawieniu” – bo czy służy zbawieniu kwestia naprawienia – lub nie – utraconego skrzydła gipsowego aniołka<sup>18</sup>? Wraca więc pytanie o znaczenie praktyk związanych z dziedzictwem i uniwersalność samej jego koncepcji. Czy jeśli nie osadzimy dziedzictwa w pojęciu kultury, jeśli nie będziemy go identyfikować na podstawie wartości historycznych i artystycznych – zachowa ono sens? W obszernym studium dotyczącym teorii konserwacji i dziedzictwa w konfrontacji z zadaniem konserwacji architektury religijnej Britta Rudolff pisze: „Konserwacja dziedzictwa, pomoc dziedzictwu w dojściu do jego własnej prawdy, to ciągła rekonstrukcja. Nie rekonstrukcja ekspresji dziedzictwa, lecz rekonstrukcja narracji o tożsamości i rekonstrukcja świadomości, że znaczenie się rodzi i jest niesione dalej” (Rudolff 2010: 284).

## Zakończenie

Specyfika pochodzących z Wojwodiny ikon i klasztorów na Fruškiej Gorze pozwala zaobserwować paradoksy procesu patrymonializacji zachodzącego w społeczeństwie, w którym konstruowanie zbiorowych tożsamości zderza ze sobą wyrastający z zachodniej nowoczesności system świeckich wartości z systemem wartości osadzonych w religii prawosławnej. W ten sposób do głosu dochodzą równocześnie dwa odmienne rozumienia materialności i czasu. Kategorie takie, jak dziedzictwo i kultura w ujęciu międzynarodowych dokumentów należą do tego pierwszego systemu; ten drugi zaś rozumie dziedzictwo w sposób metafizyczny, a w kulturze – utożsamionej z jej zachodnim, nowoczesnym desygnatem i kojarzonej przede wszystkim z zajęciami czasu wolnego – widzi przeszkodę na drodze do zbawienia. Oba te systemy biorą udział w konstruowaniu nowoczesnej tożsamości narodowej i tutaj się spotykają: następuje rekontekstualizacja przedmiotów i budowli stworzonych wedle systemu wartości religijnych. Bieżąca pragmatyka wymaga od uczestników tego procesu umiejętności płynnego poruszania się pomiędzy systemami wartości, z których żaden samodzielnie nie ujmuje wszystkich skomplikowanych powodów, dla których zografskie ikony i klasztory na Fruškiej Gorze otaczane są przez ludzi troską.

**Słowa kluczowe:** ikony, dziedzictwo, tożsamość, prawosławie, Serbia, Wojwodina

---

<sup>18</sup> Taką reprimendę usłyszałam w odpowiedzi na pytanie zadane w jednym z klasztorów.

## LITERATURA

- Andrić A.  
2012 *Istorija Srba*, Beograd: Utopija.
- Bošković A.  
2005 *Distinguishing „Self” and „Other”: Anthropology and National Identity in Former Yugoslavia*, „Anthropology Today” 21: 2, s. 8-13.
- Božić I., Ćirković S., Ekmečić M., Dedijer V.  
1973 *Istorija Jugoslavije*, Beograd: Prosveta.
- Clifford J.  
2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: KR.  
2013 *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Davidov D.  
1977 *Ikone srpskih zografa XVIII veka*, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Domańska E. (red.)  
2010 *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Dorđević M.  
2002 *Molitva protiv kulture*, „Danas”, 21.08.2002, za: „Republika” 292-293: 15, [http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/2002/292-293/292-293\\_15.html](http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/2002/292-293/292-293_15.html) (4.04.2015).
- Duncan C.  
2005 *Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums*, London, New York: Routledge.
- Fabian J.  
2003 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Gadamer H.-G.  
1993 *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Kraków: Inter Esse.
- Gil D.  
2005 *Prawosławie, historia, naród: miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ilić M.  
2012 *Vojvodina direktno: politički eseji*, Novi Sad: Vojvođanska politikološka asocijacija, Cenzura.
- Janković O.  
2014 *Četiri originala „Seobe Srba”*, „Politika On-line”, 15.09.2014, <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Cetiri-originala-Seobe-Srba.lt.html> (4.04.2015).
- Karp I., Lavine S.D. (eds.)  
1991 *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, London: Smithsonian Institution Press.

Kirshenblatt-Gimblett B.

- 1998 *Objects of Ethnography*, w: B. Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, s. 17-78.
- 2011 *Od etnologii do dziedzictwa. Rola muzeum*, przeł. K. i J. Sieliccy, „Etnografia Nowa” 3, s. 125-136.

Klekot E.

- 2012 *Constructing a „Monument of National History and Culture” in Poland: The Case of the Royal Castle in Warsaw*, „International Journal of Heritage Studies” 18: 5, s. 459-478.
- 2014a *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, w: G. Michałowska, J. Nakonieczna, H. Schreiber (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 2, *Pułapki kultury*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 46-62.
- 2014b *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego: archeologia pojęć*, „Ochrona Zabytków” 1, s. 31-40.
- 2015 *Walking in the National Park of Fruška Gora*, „Ethnologia Fennica”, w druku.

Lowenthal D.

- 1998 *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lubańska M.

- 2007 *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*, w: M. Lubańska (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: DiG, s. 7-31.
- 2014 *Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności” na przykładzie kultu „cudotwórczej” ikony św. Menesa w bułgarskim monasterze w Obriadowci. Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony*, „Prace Etnograficzne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 42: 1, s.1-16.

Rapacka J.

- 1995 *Godzina Herdera: O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa: Energieia.

Rudolff B.

- 2010 *„Intangible” and „Tangible” Heritage: A Topology of Culture in Contexts of Faith*, Bonn, Manama, New York: Scientia Bonnensis.

Schneider A.

- 2006 *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*, New York: Palgrave Macmillan.

Smith L.

- 2006 *Uses of Heritage*, London, New York: Routledge.

Uspiński L.

- 1993 *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań: W drodze.

Węglarz S.

- 1994 *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, w: W. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 78-101.

Wolf E.R.

2009 *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Živković M.

2011 *Serbian Dreambook: National Imaginary in the Time of Milošević*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Źródła internetowe (wszystkie dostęp 4.04.2015)

<http://www.vojvodina.gov.rs/sr>.

<http://webrzs.stat.gov.rs>: [http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4\\_Veroispovest.pdf](http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf). <http://www.svm.org.rs/sr/home-sr>.

Ewa Klekot

## ICONS BY ZOGRAF PAINTERS, MONASTERIES ON FRUŠKA GORA AND SERBIAN NATIONAL IMAGINARY

(Summary)

Late in the twentieth century anthropological research on heritage, which in earlier years had focused on objects (historic monuments) and space (*lieux de mémoire*), started changing its perspective, concentrating mainly on heritagisation, understood as a process, and on social actors (states, associations, individuals) involved. The research presented in the article is part of this current; it is aimed at grasping characteristics of heritagisation of things related to religious cults in the Serbian Orthodox Church. In the article, I focus on a particular group of historic objects defined both in Serbian expert discourse of art history and by museum practices as ‘zograf icons’. I present the process of grounding their meanings constructed in heritagisation in Serbian national imaginarij. Heritagisation practices such as musealisation of icons and their conservation form the starting point for reflection on their religious setting, as well as the relationships between two sets of practices focused on them, and subsequently two value sets in which they are called ‘heritage’. Because of their specific geographic provenance, some questions of heritagisation of churches and monasteries on Fruška Gora in Serbian Vojvodina have also been discussed.

**Key words:** icons, heritage, identity, Orthodox Christianity, Serbia, Vojvodina

Ewa Klekot

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology

University of Warsaw

4 Źurawia Street

00-503 Warszawa, Poland

evakot@poczta.onet.pl





PIOTR MAJEWSKI  
Instytut Kulturoznawstwa  
Uniwersytet SWPS  
Warszawa

## KRUŠEVO – POMIĘDZY ŚWIĘTYM MIASTEM MACEDOŃSKIEGO NACJONALIZMU A PIERWSZYM „ETNOMIASTEM” W EUROPIE

Rozważania zawarte w tym artykule odnoszą się do procesów tworzenia i re-interpretacji krajobrazu kulturowego w macedońskim mieście Kruševo. Analizując ideologiczne funkcje wybranych obiektów architektonicznych, powstałych w relatywnie krótkim okresie ostatnich pięćdziesięciu lat, staram się pokazać, w jaki sposób owe „miejsca pamięci” (Nora 2001) były i są wykorzystywane jako narzędzia służące legitymizacji dwóch różnych systemów polityczno-ekonomicznych. Moim celem jest jednocześnie wskazanie na ewolucję w sposobie myślenia o tożsamości wspólnoty narodowej. O ile bowiem działania jugosłowiańskich komunistów zmierzały do budowy homogenicznej macedońskiej kultury narodowej, to współczesna macedońska polityka zarządzania krajobrazem kulturowym jest nie tylko elementem konkretnej ideologii nacjonalistycznej, lecz stanowi także próbę utowarownienia tożsamości, polegającą na stworzeniu „marki narodowej”, która miałaby sprzyjać międzynarodowej rozpoznawalności Macedonii i jej konkurencyjności na globalnym rynku.

Niniejszy artykuł powstał na podstawie danych zebranych w trakcie jakościowych badań terenowych, które prowadziłem w Republice Macedonii od 2009 do 2015 roku<sup>1</sup>. Podstawowymi metodami były obserwacja uczestnicząca i wywiady swobodne, z wykorzystaniem elementów kwestionariusza. Jednocześnie, aby możliwa była jak najpełniejsza triangulacja w zakresie metod i danych (Konecki 2000: 85-88), przeprowadziłem analizę treści zastanych, przede wszystkim wypowiedzi macedońskich internautów, informacji z folderów turystycznych, stron

---

<sup>1</sup> Część materiałów wykorzystanych przy pisaniu tego artykułu zebrałem w trakcie realizacji projektu badawczego zatytułowanego „Wizje narodu wśród macedońskich elit politycznych w kontekście kultury popularnej i życia codziennego. Kulturoznawcza interpretacja dyskursu narodowościowego”. Projekt ten sfinansowany został ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (nr umowy 3533/B/H03/2009/37).

internetowych, artykułów prasowych i materiałów telewizyjnych promujących Kruševo oraz opisujących i wytwarzających różne znaczenia jego krajobrazu kulturowego.

### **(Nie)dokończony proces budowy macedońskiej tożsamości narodowej**

Macedonia nie miała nigdy ściśle określonych granic geograficznych i politycznych (por. Wilkinson 1992; Danforth 1995). Współcześnie nazwa Macedonia stosowana jest do opisanego terytoriów, które wchodziły pod koniec XIX wieku w skład trzech wilajetów Imperium Osmańskiego, czyli wilajetu kosowskiego (ze stolicą w Skopju), monasterskiego (ze stolicą w Bitolii) i salonickiego (ze stolicą w Tesalonikach) (zob. np. Stawowy-Kawka 2000: 5).

W literaturze przedmiotu przyjętą się także podział Macedonii na Egejską (grecką), Wardarską (serbską) i Piryńską (bułgarską). Wynikał on z zajęcia poszczególnych części tego terytorium przez różne państwa bałkańskie, w trakcie dwóch wojen prowadzonych w latach 1912-1913.

Powstanie Ludowej Republiki Macedonii oficjalnie proklamowano 2 sierpnia 1944 roku, a niecałe dwa lata później nowo powstałe państwo weszło w skład socjalistycznej Jugosławii. Utworzono je na terytorium, którego granice niemalże w całości pokrywały się z przedwojennymi granicami serbskiej Macedonii Wardarskiej. Przed powstaniem republiki nie można mówić o istnieniu nowoczesnej macedońskiej tożsamości narodowej. Do połowy XX wieku słowiańscy mieszkańcy regionu wciąż egzystowali w świecie tożsamości regionalnych i religijnych (Rychlik 2005; Jezernik 2007) albo też – ze względu na politykę narodowościową Bułgarii, Serbii i Grecji – deklarowali się jako Bułgarzy, Serbowie lub Grecy.

Niemalże natychmiast po zdobyciu władzy, jugosłowiańscy komuniści rozpoczęli proces modernizacji społeczeństwa, którego celem było zastąpienie istniejących identyfikacji tożsamościowych poczuciem przynależności do narodu macedońskiego. Najpierw, już w 1945 roku, zdefiniowano i wyodrębniono terytorium narodowe oraz zamieszkujących je ludzi za pomocą kategorii lingwistycznych<sup>2</sup>. Następnie, przy znacznym udziale historiografii oraz zinstytucjonalizowanego folkloru, zdefiniowano Macedończyków w kategoriach narodowych i etnicznych:

---

<sup>2</sup> Efekt działań, które doprowadziły do kodyfikacji języka macedońskiego, pokazuje, że konkretna forma tożsamości narodowej i jej poszczególne elementy są zazwyczaj narzucane siłą, czego ilustracją jest triumf – poniekąd sztucznie wykreowanych – języków narodowych (Hobsbawm 2010: 59-71). Tworząc powszechnie obowiązującą normę języka macedońskiego, znacznie zbliżoną do języka serbskiego, dopuszczono się manipulacji i odrzucono wiele z tradycji wcześniejszego piśmiennictwa, ponieważ wykazywało ono zbyt bliskie pokrewieństwo z literackim językiem bułgarskim.

Folklor był kluczowym stymulatorem stopniowego konstruowania macedońskiej tożsamości narodowej oraz tożsamości nowego państwa. Był on zawsze ściśle powiązany z polityką i ideologią oraz brutalnie wykorzystywany do politycznych celów. Potrzeba folkloryzacji tożsamości prowadziła do tego, że dla określonych celów konstruowano wiele, w rzeczywistości nieistniejących, folklorystycznych artefaktów (...) [w ten sposób – P.M.] nie tylko instytucjonalizowano macedońską tożsamość etniczną, ale także była to strategia, za pomocą której odrzucano i negowano wcześniejsze tożsamości (Lafazanovski 2009: 40, 42).

Podstawowym i najważniejszym celem tych działań była nie tylko budowa macedońskiej kultury narodowej (por. Gellner 1991), lecz także stworzenie wyrazistych „znaków diakrytycznych”, które pozwoliłyby Macedończykom odróżnić się od innych bałkańskich narodów i wspólnot etnicznych. Co dla przypadku macedońskiego charakterystyczne, to fakt, że komunistom udało się w jednej narracji tożsamościowej harmonijnie połączyć ideę rewolucji społecznej i wspólnoty południowosłowiańskiej z programem wyzwolenia narodowego.

Wystąpienie Macedonii ze struktur Jugosławii w 1991 roku nie miało tak dramatycznego charakteru, jak uzyskanie niepodległości przez inne republiki wchodzące w skład federacji. Jednak także w tym przypadku „podkreślano znaczenie grup etnicznych jako oczywistej kategorii uzasadniającej tożsamość i działanie” (Lavrence 2007: 99).

W pierwszych wielopartyjnych i wolnych wyborach parlamentarnych, przeprowadzonych jeszcze ogłoszeniem deklaracji niepodległości, zwycięstwo odniosła prawicowa partia VMRO-DPMNE<sup>3</sup>. Jednocześnie po raz pierwszy w historii do parlamentu dostały się ugrupowania albańskie, które zaczęły domagać się zwiększenia kolektywnych praw mniejszości narodowych, a nawet federalizacji nowego państwa. Procesy te sprawiły, że arenę polityczną zdominował dyskurs nacjonalistyczny. Wpływ na ten stan rzeczy miały jednak nie tylko wewnętrzne stosunki międzyetniczne (przede wszystkim konflikt albańsko-macedoński, który doprowadził do wybuchu wojny domowej w 2001 r.), lecz także relacje Republiki Macedonii z sąsiednimi państwami. Pomimo że Bułgaria uznała niepodległość Republiki Macedonii już w styczniu 1992 roku, to bułgarskie władze zaprzeczały istnieniu narodu i języka macedońskiego. Z kolei Serbia była jedyną jugosłowiańską republiką, która przez kilka lat oficjalnie nie akceptowała istnienia Republiki Macedonii. Natomiast Grecja wciąż nie uznaje państwa macedońskiego pod jego konstytucyjną nazwą, choć negocjacje w tej sprawie trwają od 1992 roku:

Dla Aten problem macedoński istnieje jedynie w kategoriach przywłaszczania sobie przez ludność słowiańską ich historii, kultury, tradycji, a przede wszystkim

---

<sup>3</sup> Pełna nazwa tego ugrupowania to: Wewnętrzna Macedońska Organizacja Rewolucyjna – Demokratyczna Partia Macedońskiej Jedności Narodowej (mac. Vnatrešna makedonska revolucionerna organizacija – Demokratska partija za makedonsko nacionalno edinstvo).

nazwy – Macedonia. (...) Według Greków pojęcie Macedonii zarezerwowane jest wyłącznie dla mieszkańców greckiej Macedonii (Egejskiej), natomiast używanie go przez ich północnych sąsiadów jest błędnym łączeniem elementu słowiańskiego z kulturą antyczną (Stawowy-Kawka 2008: 204).

W 2006 roku, wraz z ponownym zwycięstwem wyborczym partii VMRO-DPMNE i objęciem stanowiska premiera przez Nikołę Gruevskiego, nastąpiła zmiana paradygmatu polityki historycznej państwa. Nowy szef rządu zainicjował wieloaspektowy proces „antyk wizacji” macedońskiej tożsamości (por. Dimova 2013), który ma kilka celów. Pierwszym z nich jest utrwalenie ahistorycznej doktryny, według której etniczni Macedończycy są nie tylko potomkami Słowian, lecz również antycznych Macedończyków. Jej podstawowe założenia uwiarygodniać mają linearną interpretację wielowiekowej historii macedońskiego narodu, a ich prawdziwość wciąż potwierdzana jest przez przychylnych władzy archeologów, historyków, etnografów czy lingwistów. Drugim zaś celem tego procesu jest próba konstrukcji „marki narodowej”, która przyczyni się do poprawienia międzynarodowego wizerunku Macedonii i podniesienia jej rangi (por. Graan 2013: 161-162; Majewski 2013: 279-280). Cel ten ma zostać osiągnięty poprzez promowanie republiki w europejskich i światowych mediach oraz kreowanie nowych miejsc pamięci i atrakcji turystycznych. Przykładem tych ostatnich działań jest realizacja projektu urbanistycznego „Skopje 2014”<sup>4</sup> i inne trwałe ingerencje w krajobraz kulturowy kraju. I wreszcie, kolejnym i równie istotnym celem polityki antyk wizacji jest wielowymiarowe dyskursywne i fizyczne zagarnięcie historycznej i geograficznej przestrzeni Macedonii oraz marginalizacja wszystkich, którzy nie chcą lub nie mogą definiować się w sposób narzucony im przez rządzących (bądź manifestują swoje własne tożsamości i poglądy, które pozostają w opozycji wobec narracji tożsamościowej wspieranej przez władze). Chodzi tu zarówno o obywateli Republiki deklarujących się jako Albańczycy, którzy według różnych obliczeń stanowią od 20% do 30% populacji kraju, oraz innych przedstawicieli mniejszości narodowych i konfesyjnych, jak i wszystkich tych, włączając także etnicznych Macedończyków, którzy definiowani są przez reżim jako polityczni czy ideologiczni przeciwnicy premiera Gruevskiego.

---

<sup>4</sup> W ramach wciąż jeszcze realizowanego projektu urbanistycznego „Skopje 2014”, w ścisłym centrum macedońskiej stolicy zbudowano w stylu „neoantycznym” ponad 20 monumentalnych budynków użyteczności publicznej, ponad 50 pomników, kilka hoteli, dwa mosty, na których ustawiono ponad 80 rzeźb, cerkiew, łuk triumfalny, dwa galeony oraz karuzelę (koło diabelskie). Jednocześnie renowacji poddano kilkadziesiąt budynków. Polega ona przede wszystkim na „doklejaniu” do nich neoklasycystycznych i neobarokowych fasad (zob. Dimova 2013; Majewski 2013; Milevska 2014).

## **Kształtowanie krajobrazu kulturowego a proces konstruowania marki narodowej**

Nacjonalizm, często w swych funkcjach porównywany do religii (np. Arnold 2006), nie potrafi obyć się bez licznych „miejsc świętych”, takich jak pomniki, pola bitew czy groby bohaterów. Są one narzędziami służącymi kształtowaniu krajobrazu kulturowego, rozumianego jako wynik przekształcania naturalnej przestrzeni geograficznej przez grupę kulturową. W efekcie tego procesu krajobraz staje się istotnym czynnikiem konstruującym symboliczne wyobrażenia jej tożsamości zbiorowej (por. Traba 2002). Jak twierdzi Michael Billig:

Narodowość (...) obejmuje specyficzne wyobrażenie sobie konkretnego rodzaju wspólnoty zakorzenionej w konkretnym rodzaju miejsca. Nacjonalizm (...) nigdy nie funkcjonuje „poza geografią”. Ale ta geografia to nie tylko geografia czy fizyczne położenie: narodowe miejsce musi być wyobrażone, podobnie jak to jest w wypadku narodowej wspólnoty (Billig 2008: 34-35).

W ramach tego procesu konstruowana jest także tożsamość przestrzenna, której istnienie w znacznym stopniu przyczynia się do integracji systemów społecznych i powstania lojalności grupowych (Łukowski 2002: 86). Bohdan Jałowiecki pisze: „Przestrzeń jest nie tylko aktualnym komunikatem, ale trwałą pamięcią społeczeństwa” (Jałowiecki 1985: 132).

Dzięki konstruowaniu krajobrazu kulturowego za pomocą architektonicznych nośników pamięci zbiorowej (Golka 2009: 67-121) możliwe jest inicjowanie, generowanie i sterowanie tożsamością i świadomością przestrzenną (Łukowski 2002: 85). Jednym z elementów tego procesu jest wytwarzanie identyfikacji członków wspólnoty wyobrażonej (zob. Anderson 1997) z – często dla nich abstrakcyjnym – terytorium narodowym, czyli konstruowanie „ojczyzny ideologicznej” (Ossowski 1967: 203). Jak twierdzi Wojciech Łukowski:

Kluczowe znaczenie w procesach tworzenia ojczyzny posiada kategoria przestrzeni społecznej. (...) Przestrzeń staje się ojczyzną wtedy, gdy pojawia się identyfikacja z obiektami ją wypełniającymi. (...) ta przestrzeń-krajobraz oprócz warstwy symbolicznej posiada znaczenie instrumentalne, polityczno-strategiczne i społeczno-kulturowe. (...) Winniśmy zdawać sobie również sprawę z tego, że jest ona podatna na ideologizację i funkcjonalizację (Łukowski 2002: 74-75).

Każde państwo musi wciąż odnawiać i potwierdzać swoją tożsamość i wszechobecność. Jednym z niewielu obszarów, nad którym władza państwowa ma niemalże nieograniczoną kontrolę, jest krajobraz kulturowy, a zwłaszcza pejzaż architektoniczny. Aby rządzący mogli utrzymać swą dominującą pozycję, ich obecność musi się nieustannie manifestować. Dlatego też każda władza pragnie

„odcisnąć znaczenie na krajobrazie” (Edensor 2004: 66), a ingerencje te są ważnym elementem aparatu „przemocy symbolicznej” (Bourdieu 2005).

We współczesnym świecie, zdominowanym przez neoliberalną gospodarkę rynkową, tworzenie krajobrazu kulturowego lub jego reinterpretacja coraz częściej postrzegane są jako narzędzia służące konstruowaniu marki narodowej (ang. *nation branding*). Celem kreacji pozytywnego i atrakcyjnego wizerunku narodów, grup etnicznych czy państw – na czym polegać ma *nation branding* – jest stymulowanie rozwoju ekonomicznego, który ma być osiągnięty dzięki zwiększonym przychodom z turystyki i zewnętrznym inwestycji. Według zwolenników tego „technokratycznego paradygmatu” (zob. Kaneva 2011: 119-120), tworzenie marki narodowej powinno wykorzystywać istniejące elementy kultury, a nawet je kreować. W ten sposób proces ten upodobia się do konstruowania tożsamości narodowej za pomocą „wynalezionych tradycji” (Hobsbawm 2010), gdyż równie często wykorzystuje krajobraz kulturowy jako „przestrzeń wystawienniczą” dla promocji swoich „produktów” (Edensor 2004: 221-226; Skoczylas 2014: 25-61). Jak ujmuje to Simon Anholt: „można budować dziedzictwo, wynajdywać atrakcje, tworzyć miejsca, które staną się magiczne” (Anholt 2007: 104).

Wielu badaczy twierdzi, że proces tworzenia marki narodowej, będący częścią „gospodarki tożsamościowej” (określanej także jako „przemysł etniczny” lub „przemysł tożsamościowy”), prowadzi do takich zjawisk, jak komercjalizacja tożsamości etnicznych i narodowych, utowarowienie różnicy i odmienności kulturowej, banalizacja i esencjalizacja kultury (por. Jaskułowski 2014: 74-76), a w ostatecznym efekcie do zamierania jej tradycyjnych oraz „autentycznych” elementów.

Jednocześnie jednak, o czym przekonująco piszą John L. Comaroff i Jean Comaroff, gospodarka tożsamościowa coraz częściej staje się głównym bodźcem do procesu rekonstrukcji tożsamości: kultury „skazane na wymarcie” zaczynają uzyskiwać „podmiotowość” i „historię”, grupy etniczne i narody są w stanie zachować spójność społeczną i reprodukować swą odmienną kulturową, a wielu ludzi żyjących do tej pory w skrajnie trudnych warunkach ekonomicznych zdobywa niezależność finansową. Jak piszą autorzy, odwołując się do argumentacji Tswagare Namane i Phillipa F. Xie:

Komercjalizacja tożsamości (...) *niekoniecznie* obniża jej jakość lub redukuje ją do zwykłego towaru. Wręcz przeciwnie (...), stanowi również sposób na refleksję, na autokreację (...) ponieważ: (a) „utowarowienie niekoniecznie niszczy wytwory kultury”, a zarazem (b) „kultura i turystyka mogą stać się nierozdzielne”, to (c) „utowarowienie kultury” jest często „pozytywnym mechanizmem poszukiwania autentyczności”, środkiem dążenia do „prawdziwego ja” indywidualnego i zbiorowego „poprzez przyswajanie sobie stanu minionego” (Comaroff, Comaroff 2011: 16-17).

## **Kruševo – święte miasto macedońskiego nacjonalizmu**

Kruševo to miasto położone w południowo-zachodniej Macedonii. Obecnie ma ono około 2-3 tys. stałych mieszkańców, choć według ostatniego oficjalnego spisu powszechnego przeprowadzonego w 2002 roku zamieszkiwało je 5330 osób (4273 z nich deklарowało się jako Macedończycy, a 1020 jako Wołosi).

W czasie powstania ilindeńskiego, które wybuchło 2 sierpnia 1903 roku, Kruševo było przez 10 dni „stolicą” Republiki Kruzewskiej. Powstanie, oceniane jako największy zryw rewolucyjny wymierzony przeciwko okupacji osmańskiej w macedońskiej historii, zostało krwawo stłumione przez sułtańskie wojsko. Przed jego wybuchem Kruševo było zamieszkane przede wszystkim przez zhellenizowaną ludność wołoską, osoby deklарujące się jako Grecy oraz macedońskich Słowian, którzy najczęściej określali się jako Bułgarzy, co jednak nie zawsze oznaczało ich przynależność narodową, lecz raczej podległość wobec bułgarskiej organizacji kościelnej – egzarchatu. Powstanie zorganizowane zostało przez Wewnętrzną Macedońską Organizację Rewolucyjną, w której ramach funkcjonowało wiele, często zwalczających się nawzajem, frakcji. Jedną z nich byli tak zwani macedoniści, którzy twierdzili, że macedońscy Słowianie stanowią odrębny naród. Jeszcze inne poglądy na sprawę macedońską mieli „autonomiści”, dowodzący, że choć Macedończycy są częścią narodu bułgarskiego, to posiadają swoją regionalną specyfikę. W opozycji do „macedonistów” i „autonomistów” występowali bojownicy, którzy wierzyli, że Macedończycy są po prostu zachodnimi Bułgarami.

Powstanie ilindeńskie zaczęło zajmować ważne miejsce w nacjonalistycznej mitologii Macedończyków już w pierwszej połowie lat 50. XX wieku, kiedy to komunistyczne władze postanowiły wynieść do rangi bohaterów narodowych jego uczestników, dyskredytując w ten sposób narracje mówiące o ich bułgarskości. W 1953 roku, w ramach procesu narodowej sakralizacji Kruševa i jego przestrzeni, wybudowano w obrębie miasta Muzeum Powstania Ilindeńskiego i Republiki Kruzewskiej. Jednak intensyfikacja działań zmierzających do wpisania wydarzeń z 1903 roku w konstruowaną właśnie oficjalną wersję przeszłości narodu macedońskiego nastąpiła dopiero pod koniec lat 60. XX wieku. W 1969 roku prezydent Jugosławii Josip Broz Tito zaakceptował plan budowy „miejsca pamięci” nazwanego „Ilinden”. W ten sposób jugosłowiański przywódca postanowił jeszcze silniej podkreślić odrębność narodu macedońskiego od innych południowosłowiańskich nacji (Brown 2003: 156).

Budowę kompleksu Ilinden zakończono w 1974 roku. Jego centralnym elementem architektonicznym jest mauzoleum Makedonium, zlokalizowane na górującym nad miastem wzgórzu Gumenje. W jego wnętrzu, pełniącym jednocześnie funkcje wystawowe i „sakralne”, przechowywane są prochy Nikoli Kareva, prezydenta Republiki Kruzewskiej, zabitego przez Turków w 1905 roku

w miejscowości Rajčani położonej około 200 km od Kruševa. Szczątki autora „manifestu kruszewskiego”, konstytucji wzywającej mieszkańców Macedonii do walki z osmańską okupacją i projektującej republikański ustrój przyszłego państwa, przeniesione zostały do Kruševa w 1953 roku w ramach obchodów 50-lecia powstania ilindeńskiego. W mauzoleum umieszczono je zaś dopiero 11 kwietnia 1990 roku, tuż przed ogłoszeniem macedońskiej deklaracji niepodległości. Praktyki te potwierdzają aktualność myśli Mircei Eliadego, który przekonywał, że mityczni herosi potrafią „kontynuować” swe czyny także po śmierci:

Ich szczątkom przypisywane są groźne, magiczno-religijne moce. Ich groby, relikwie, cenotafy oddziałują na żywych przez wieki. Można więc powiedzieć, że herosi zbliżają się do boskiej kondycji dzięki śmierci: cieszą się trwaniem pośmiertnym niemającym granic, które nie jest ani egzystencją utajoną, ani też czysto duchową, lecz szczególnego rodzaju przetrwaniem, ponieważ uzależnionym od szczątków, śladów albo symboli ich ciała (Eliade 1988: 201).

W odległości około 400 metrów od mauzoleum zbudowano tak zwaną pierwszą platformę. Według założeń autorów projektu, służyć miała ona jako miejsce szeroko pojętej działalności artystycznej. Po obu stronach głównej alei, prowadzącej od platformy do Makedonium, umieszczono zespół rzeźb o nazwie „Skruzszone kajdany”. Następnym, środkowym elementem kompleksu jest owalna przestrzeń wydzielona murem, którą nazwano kryptą. W jej obrębie umieszczono 58 tablic z brązu, wieńczących betonowe słupki, które przypominają wyloty armatnich luf. W celu „uhasłowania” pamięci kulturowej wygrawerowano na nich imiona i nazwiska selektywnie wybranych bohaterów oraz ważnych dla narodu miejsc, wydarzeń, organizacji patriotycznych, a nawet tytułów książek. Istotny dla analizy sposobu konstruowania „nacionalistycznej geografii” wydaje się fakt, że aż 19 z tych tablic odwołuje się do lokalizacji przestrzennych (są nazwy miejscowości i wydarzeń, które odbyły się w określonych miejscach). Jedna z nich znajduje się na terytorium dzisiejszej Rosji, a pozostałe w granicach niegdysiejszej osmańskiej Macedonii, a współcześnie w Albanii, Bułgarii, Grecji i Republice Macedonii. W ten sposób skonstruowana została mentalna mapa, wpisująca się w koncepcję Wielkiej Macedonii, w skład której wchodzi cały macedoński region geograficzny.

Ostateczny wygląd mauzoleum, jak i dobór osób, wydarzeń, miejsc i przedmiotów upamiętnionych w przestrzeni krypty, wywołały w macedońskim społeczeństwie liczne kontrowersje (Brown 2003: 165-170). Z jednej strony, ówczesnym kręgom decyzyjnym zależało, aby w ramach kompleksu upamiętnić nie tylko „czyn powstańczy” z 1903 roku, lecz także inne wydarzenia z „rozrastającej się” macedońskiej przeszłości. Z drugiej zaś, nie chciano przystać na żądania „maksymalistów”, czyli upamiętnienie całościowej – odwołującej się już do średniowiecza, ale jeszcze nie do czasów antycznych – przeszłości narodu.



Projugosłowiańska cześć macedońskiej elity obawiała się bowiem, iż zbyt „szerokie” upamiętnienie mogłoby osłabić propagandową narrację, w której działalność komunistycznych partyzantów, walczących w trakcie II wojny światowej z niemieckimi i bułgarskimi okupantami, przedstawiana była jako najważniejszy czynnik pozwalający Macedończykom wybić się na niepodległość. W ostateczności zdecydowano się więc na rozwiązanie kompromisowe. W jego wyniku w przestrzeni krypty pojawiły się „figury pamięci” związane z drugą połową XIX wieku i pierwszym dwudziestolecie wieku XX. Dzięki temu udało się przedstawić historię Macedończyków w taki sposób, aby wykazać, że powstanie macedońskiego państwa w 1944 roku nie było wynikiem arbitralnej decyzji Tity, lecz uwieńczeniem niemal stuletniej walki macedońskich Słowian o ich prawo do politycznego samostanowienia.

Także w następnych latach kontynuowano proces narodowej „sakralizacji” przestrzeni Kruševa. W 1983 roku powstał monumentalny pomnik o nazwie Niedźwiedzi Kamień, który stał się wkrótce równie ważną, co kompleks Ilinden sceną uroczystości związanych z obchodami kolejnych rocznic powstania ilindenckiego. Z kolei w 1988 roku otwarto Muzeum Walki Narodowyzwoleńczej, w którym znajdują się eksponaty mające świadczyć o zaangażowaniu Macedończyków w walkę przeciwko niemieckim nazistom i bułgarskim faszystom w latach 1941-1945. W efekcie tych wszystkich działań Kruševo stało się „przestrzenią zągęszczonej semiozy” (Nijakowski 2006: 83), wypełnioną nośnikami oficjalnej pamięci zbiorowej, legitymizującej ówczesny porządek społeczno-polityczny oraz tradycję i tożsamość narodu (por. Szacka 2006: 152-153).

## **Kruševo – pierwsze „etnomiasto” w Europie**

Od 2006 roku macedońskie władze nie tylko zaczęły tworzyć nowe miejsca pamięci, lecz także rozpoczęto proces reinterpretacji tych, które powstały przed 1991 rokiem. Po pierwsze, mają one za zadanie współkształtować parareligijne przestrzenie przeznaczone do „sprawowania obrządków nacjonalizmu” (Trybuś 2008: 27). Po drugie zaś, celem powstawania takich miejsc jest ożywienie ekonomicznego potencjału krajobrazu kulturowego, postrzeganego jako istotny zasób gospodarki tożsamościowej. To wprowadzenie narodowości:

do obiegu gospodarczego opiera się na procesach homogenizacji i uogólnienia (...) [etniczne, regionalne i lokalne tożsamości jednostek i grup – P.M.] mimo wszystkich podziałów wewnętrznych stają się jednością; (...) wyrwane z czasu i historii, zastygają jako przedmiot-forma, łatwiejszy przez to do pojęcia, komunikowania i konsumowania (Comaroff, Comaroff 2011: 20-21).

Ważnym elementem macedońskiego przemysłu tożsamościowego, którego najważniejszym aktorem wciąż pozostaje państwo identyfikujące się z etniczny-

mi Macedończykami, ale już nie z obywatelami przynależącymi do innych grup narodowościowych, jest nie tylko wspieranie turystyki i przyciąganie zagranicznych inwestycji, lecz także tworzenie nowych przestrzeni wypełnionych różnego rodzaju „atrakcjami turystycznymi”. Na rynku wewnętrznym przestrzenie te, wytwarzając poczucie wspólnoty oraz definiując tożsamość zbiorową (Gębczyńska-Janowicz 2010: 8), stanowią jednocześnie dowód na skuteczność polityki ekonomicznej rządzących. Na zewnątrz zaś prezentowane są jako atrakcje turystyczne, które „trzeba zobaczyć” w trakcie wakacyjnych wояaży po Półwyspie Bałkańskim. W ten sposób działania władz służą budowaniu – rozpoznawalnej i uznawanej na świecie – marki narodowej, która pomoże państwu i jego obywatelom nie tylko w obronie własnej tożsamości, ale także w przewyciężeniu trwającego już przeszło dwadzieścia lat kryzysu ekonomicznego. Jeden z moich rozmówców, znany macedoński doradca polityczny, tłumaczył:

Istnieją nowe naukowe teorie, które mówią, że pierwszą rzeczą, jaką musi zrobić władza, jest *nation branding*. Niektórzy eksperci twierdzą, że w każdym kraju powinno powstać ministerstwo odpowiedzialne za tworzenie marki narodowej. Inne ministerstwa wcale nie są takie ważne, ponieważ tworzenie marki narodowej jest najważniejszym celem państwa. (...) Musisz za każdym razem ponieść określone koszty, takim kosztem jest np. opera, teatr, filharmonia (...). Może to i wydatek, ale z drugiej strony potrzebna jest kultura, potrzebny jest teatr czy budynek filharmonii. No a pomnik jest jednorazowym wydatkiem, za który zapłacisz i go postawisz i tyle, a może przyciągnąć turystów i może poprawić *image*.

Także współcześnie kompleks Ilinden stanowi główną scenę uroczystości związanych z upamiętnianiem powstania ilindeńskiego. Ten istotny fakty wskazuje, że – choć zbudowany przez komunistów i nie przedstawiający całej, coraz „obszerniejszej”, macedońskiej przeszłości – wciąż posiada on duże znaczenie symboliczne. Każdego roku, 2 sierpnia, w wolnym od pracy dniu święta narodowego, jedną z głównych performatywnych atrakcji przewidzianych w ramach obchodów, oprócz przemówień polityków i występów grup folklorystycznych, jest uroczyste powitanie uczestników marszu „konnicy powstania ilindeńskiego”. Uczestniczący w nim „pątnicy”, przebrani w „narodowe” stroje z przełomu XIX i XX wieku, przemierzają terytorium całego kraju, aby dotrzeć na sierpniowe uroczystości. Od niedawna do „kawalerzystów” zaczęli dołączać członkowie „macedońskiej falangi”, którzy wzorują się na umundurowaniu i uzbrojeniu członków oddziałów Filipa II i Aleksandra Macedońskiego. Portal „A1” informował w 2013 roku:

Dzisiejszego wieczora konnica 35. ilindeńskiego marszu wyruszyła do Kruševa, gdzie powinna dotrzeć 2 sierpnia, kiedy to odbędą się główne uroczystości z okazji 110. rocznicy powstania ilindeńskiego. (...) „Uczestnictwo w marszu [mówił do pielgrzymów żegnający ich prezydent Gorge Ivanov – P.M.], jest nie tylko wy-



Fot. 1. Kompleks Makedonium, Kruševo, Republika Macedonii (fot. P. Majewski, maj 2015).



Fot. 2. Dom pamięci Todora „Toše” Proeskiego, Kruševo, Republika Macedonii (fot. P. Majewski, maj 2015).

zwaniem, lecz także przywilejem i zaszczytem. Z roku na rok jest coraz więcej chętnych do wzięcia w nim udziału i coraz więcej i więcej osób wspierających tę uroczystość. Ilindeński konny marsz jest wydarzeniem kulturalnym, które każdego roku przygotowuje się z duszą i sercem. Pamiętać jednak trzeba, że nie jest to jedynie marsz i uroczystość, w trakcie których wspominamy przeszłość, jest to bowiem również wkład w terażniejszość i rękojmia na przyszłość. Macedońscy obywatele (...) nigdy nie zapomną ofiary powstańców i nie pozwolą nikomu, aby kwestionował naszą państwowość. W tym roku macedońskiej konnicy przewodzi Johan Tarčulovski, a tradycyjnie już włączona do niej została falanga złożona z dwudziestu członków<sup>5</sup>.

Z kolei w 2009 roku Kruševo zostało ogłoszone pierwszym „etnomiastem” w Europie. Informacja na ten temat nie tylko obieżyła macedońskie media, ale także stała się częścią anglojęzycznego opisu projektu, zamieszczonego na portalu Wikipedia:

W mieście organizowany jest projekt o nazwie „Kruševo etno-miasto” (...), który stworzony został przez małą grupę entuzjastów. Zgodnie z projektem, Kruševo powinno wyglądać jak miasto z początku XX wieku, które było wówczas centrum powstania ilindeńskiego w 1903 roku. (...) Ludzie będą ubrani jak Turcy i macedońscy rewolucyjni bojownicy o wolność. Celem projektu jest uczynienie z Kruševa, w ciągu najbliższych pięciu lat, głównej macedońskiej atrakcji turystycznej<sup>6</sup>.

Zgodnie z ideą wspomnianego w powyższym cytacie grona entuzjastów, którzy uzyskali finansowe i merytoryczne wsparcie Ministerstwa Kultury Republiki Macedonii, oraz logiką gospodarki tożsamościowej, od sześciu lat na kilka letnich tygodni Kruševo i jego mieszkańcy przenoszą się w odległą o ponad sto lat przeszłość. Już nie tylko jego pewna część, ale całe miasto zmienia się w teatralną scenę, na której mieszkańcy-aktorzy wiodą życie ubrani w stroje pochodzące z przełomu XIX i XX wieku. Od czasu do czasu przerywają oni swoje codzienne zajęcia, aby zatańczyć jeden z narodowych tańców lub pozować do wspólnego zdjęcia z grupą turystów. Kulminacyjnym momentem funkcjonowania etnomiasta są uroczystości związane z dniem 2 sierpnia, kiedy to „odtwarza się” wybrane sceny z przebiegu powstania. Z jednej strony, działania te skierowane są na rynek

---

<sup>5</sup> <http://a1on.mk/wordpress/archives/184870> (10.06.2015). Decyzja, aby tej nacjonalistycznej pielgrzymce przewodził Johan Tarčulovski, może być interpretowana jako działanie mające na celu nie tylko podkreślenie wyłącznie macedońskiego charakteru tego święta, ale także manifestację siły macedońskiego nacjonalizmu, wymierzoną przede wszystkim przeciwko albańskim obywatelom Republiki Macedonii. Tarčulovski jest bowiem byłym wojskowym, uczestnikiem wojny domowej z 2001 r., który w 2007 r. został skazany przez Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w Hadze na 12 lat więzienia. Oskarżono go między innymi o dowodzenie policyjnym oddziałem, który dokonał masakry na sześciu nieuzbrojonych Albańczykach. 10 kwietnia 2013 r. Tarčulovski został przedterminowo zwolniony z więzienia, a po powrocie do Macedonii uznano go za bohatera wojennego.

<sup>6</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Kru%C5%A1evo#.22Ethno-Town\\_Project.22](http://en.wikipedia.org/wiki/Kru%C5%A1evo#.22Ethno-Town_Project.22) (10.06.2015).

wewnętrzny, dzięki nim możliwe jest „performatywne odbudowywanie narodu” (Lavrence 2007: 99). Pełniąc funkcje dydaktyczną i symboliczną, inscenizują one pamięć, dostarczając gotowych i autorytatywnych reprezentacji przeszłości, choć – jak zauważył jeden z moich rozmówców:

Te opowieści o wyjątkowości Kruševa były dobre do tego momentu, kiedy w głównej mierze dotyczyły jego wcześniejszych mieszkańców, którzy byli elitą na tle innych, kiedy byli mieszczanami żyjącymi wśród gór. Jednak już od wielu lat 90% z nich myślało jedynie o tym, żeby osiedlić się w Skopju, a swoje domy odwiedzać tylko w weekendy. Obecnie, podobnie jak mieszkańcy Galičnika, spotykają się oni razem w Kruševie jedynie w dniu św. Piotra lub w dniu św. Ilji i wspominają swoją przeszłość.

Z drugiej zaś, stanowią mniej lub bardziej skuteczną promocję macedońskości wśród zagranicznych turystów, choć tych – jak deklarowali kruszewianie – nie przybywa do miasta aż tak wielu. Jedna z codziennych gazet pisała:

Czas jakby stanął w tych dniach w Kruševie. Pomędzy ciasnymi uliczkami w najwyższym położonym mieście w tym kraju odbywa się prawdziwa turystyczna rewolucja. (...) Wybuch powstania ilindeńskiego i w tym roku przyciągnął jeszcze więcej turystów, wśród nich jest także duża ilość obcokrajowców, którzy chociaż na moment chcą stać się częścią tej żywej historycznej widokówki i poczuć ducha tego niepokornego, rewolucyjnego miasteczka, którego mieszkańcy podnieśli głos przeciw otomańskiej niewoli i tyranii i 2 sierpnia 1903 roku ogłosili powstanie sławnej Republiki Kruszewskiej. Pomędzy odzianymi w kostiumy mieszkańcami i turystami dumnie przechadzają się i dzieci ubrane niczym komici [powstańcy – P.M.] i wojewodowie. Jak same mówią, z ogromnym szacunkiem noszą te stroje, które są dziedzictwem ich przodków, którzy ofiarowali swe życie za wolność Macedonii<sup>7</sup>.

Pomimo że konstruowanie narracji etnomiasta odbywa się z udziałem jego mieszkańców, to jednak ich zdolność wprowadzania do niej nowych treści bądź reinterpretacji jej kanonicznych elementów jest znikoma. Współczesne manifestacje macedońskiego patriotyzmu, w których ważną rolę odgrywa szeroko pojęta twórczość folklorystyczna, nie różnią się w zasadniczy sposób od uroczystości organizowanych przez jugosłowiański reżim (Opetčevska-Tatarčevska 2009: 65). Być może wynika to także z tego powodu, że Kruševo – postrzegane jako istotne „miejsce pamięci” i symbol „ojczyzny ideologicznej” – nie powinno podlegać nowym interpretacjom. Jedyne możliwe zmiany, akceptowanymi w procesie jego odczytywania, są te, które jeszcze bardziej podkreślają jego „rewolucyjny” i „narodowy” charakter, oraz te, które wyjaśniają jego rolę i funkcję

<sup>7</sup> <http://www.nm.mk/NewsDetal.asp?vest=730121539589&id=25&prilo> (10.06.2015).

za pomocą mitu długiego trwania. „Opowieść kruszevska” przestaje być mitem założycielskim, a staje się narracją mówiącą o odwiecznej walce z wrogami ojczyzny, która swój początek miała nie w 1903 roku, ale już w czasach antycznych.

W ten sposób przynajmniej ta część mieszkańców Kruševa, która próbuje włączyć się w globalny przemysł tożsamościowy, musi znowu poddać się procesowi esencjalizacji swojej tożsamości. Poniekąd jeszcze raz, jak za czasów socjalistycznych, zrezygnować ze złożoności indywidualnego i zbiorowego „Ja”, aby usunąć z niego wszystko to, co mogłoby być niezrozumiałe dla konsumentów odwiedzających „pierwsze etnomiasto w Europie”. Dyrektor lokalnego muzeum, Kaliopi Bojčinovska, informowała w 2010 roku:

Przede wszystkim – zostaną odtworzone sceny rodzajowe z przeszłości Kruševa, historyczne fakty, ale zainscenizowane w pewien specyficzny duchowy sposób, tak aby wszyscy turyści i podróżnicy, którzy do nas przybędą, mogli świetnie się bawić<sup>8</sup>.

Tymczasem, wśród „zwykłych” Macedończyków, w tym także niektórych mieszkańców Kruševa, zdania na temat korzyści, jakie płyną bądź mogłyby płynąć z realizacji projektu „turystycznej rewolucji”, są podzielone. Część osób wołałaby:

żeby otworzyli jakieś fabryki, żeby mogli w nich pracować ludzie, a zamiast tego „rząd” robi jakieś eksperymenty (...) to, że do Kruševa nie ma dobrej drogi, że kiedy spadnie śnieg, jedynym sposobem, w jakim możesz się do niego dostać, to albo na grzbiecie osła albo helikopterem, to już nie jest ważne<sup>9</sup>.

Osoby te, zazwyczaj zaczynające swoje wypowiedzi od opinii na temat fatalnego stanu infrastruktury, braku miejsc pracy i masowego wyludniania się miasta, podkreślają, że jest ono w stanie całkowitego społecznego, ekonomicznego i kulturowego rozkładu, a wszelkie pomysły „rewolucji turystycznej”, jaka miałyby się w nim dokonać, mają wymiar groteskowy:

Kruševo od dłuższego czasu tkwi w XIX wieku. Nikt nic nie robi i nigdzie nie pracuje, wszystko [fabryki i inne zakłady pracy – P.M.] jest zamknięte, jeszcze tylko niech wróćą do wymiany towarów bez użycia pieniędzy<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> <http://www.a1.com.mk/vesti/default.asp?vestID=111658> (10.06.2015).

<sup>9</sup> [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=17228&PN=1](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=17228&PN=1) (10.06.2015).

<sup>10</sup> [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=17228&PN=3](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=17228&PN=3) (10.06.2015).

Pracownik lokalnego muzeum powiedział mi:

Wie Pan – kiedyś to było miasto wielkich ludzi, wybitnych postaci. Niech Pan zapyta kogokolwiek na ulicy. Dzisiaj wszyscy oni są w Skopju. Najlepsi lekarze, intelektualiści, prężni biznesmeni i nikt z nich nie chce wracać, nawet na weekendy. (...) Przed rozpadem Jugosławii w Kruševie było siedem fabryk, może ludzie nie zarabiali wielkich pieniędzy, ale nie było bezrobocia, każdy miał pracę, mógł wziąć kredyt, kupić lub wyremontować dom. A dzisiaj? Ja mam czteroosobową rodzinę i jako jedyny pracuję, tutaj nie ma przyszłości.

Jednocześnie pewna część mieszkańców podkreśla, że Kruševo nie powinno być promowane jako symbol, definiowanej etnicznie, macedońskiej kultury. Ich zdaniem – na co wskazuje wypowiedź jednego z internautów – Kruševo ma niewiele wspólnego z prawdziwą macedońskością:

Boże, jaki dowód ciężkiej głupoty, żeby z totalnie właskiego miasta robić „etnomiasto” (...) Oni mają swój własny język i historię. Wszyscy próbowali ich zasymilować, ale nikomu się to jeszcze nie udało<sup>11</sup>.

Z kolei ci obywatele Macedonii, którym pomysł pierwszego etnomiasta w Europie przypadł do gustu, twierdzą:

W Kruševie jest mnóstwo historycznych pomników i jeśli nie zostanie ono ogłoszone etnomiastem, to będzie to wstyd dla Macedonii. Chciałbym jeszcze wspomnieć, że w Kruševie urodził się też nasz sławny zmarły piosenkarz Toše Proeski. Dlatego też proponuję, żeby powstało etnomiasto i do tego nie tylko pierwsze w Europie, ale także najbardziej nowoczesne na świecie<sup>12</sup>.

Mają oni także – co można wnioskować z ich wypowiedzi – zupełnie inny obraz Kruševa:

W zeszłym tygodniu byłam sześć dni w Kruševie i spędziłam tam wspaniałe chwile. Miasto jest takie spokojne, ma swoją wyjątkową atmosferę i cudowne powietrze. Ludzie są tacy gościnni i mili. Na każdym kroku ktoś cię pozdrowia, nawet jeśli go nie znasz. (...) Tutaj znajduje się też grób, gdzie pochowany jest nasz Toše, jego monastyr Św. Przemienienia. Wszędzie można zobaczyć wizerunki Toše. (...) Dla mnie Kruševo jest najpiękniejszym miastem w Macedonii<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=19677](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=19677) (10.06.2015).

<sup>12</sup> [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=17228&PN=4](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=17228&PN=4) (10.06.2015).

<sup>13</sup> [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=19677](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=19677) (10.06.2015).

## Kruševo – „stolica” macedońskiej tanatoturystyki i „miasto aniołów”

W tej części artykułu skupiam się na analizie polityki architektonicznej, której autorstwo można przypisać jedynie obecnym macedońskim władzom. Chodzi tutaj zwłaszcza o otwarty 25 kwietnia 2011 roku „Dom Pamięci Todora Proeskiego”.

Instytucja ta, zbudowana na wzgórzu Gumenje w niewielkiej odległości od kompleksu Ilinden, poświęcona została – wspomnianemu przez cytowanych tu internautów – Todorowi „Toše” Proeskiemu. Ten popularny na całym Półwyspie Bałkańskim piosenkarz, który pochodził z wołoskiej rodziny, zginął 16 października 2007 roku w wypadku samochodowym, nie mając jeszcze ukończonych 27 lat. Artysta, uznany przez władze za „zasłużonego obywatela Republiki Macedonii”, pochowany został w swym rodzinnym Kruševie, a dzień jego pogrzebu ogłoszono Dniem Żałoby Narodowej. W trakcie ceremonii pogrzebowej, zorganizowanej w kompleksie Makedonium, zwierzchnik macedońskiej cerkwi prawosławnej arcybiskup Stefan mówił:

Kruševo i Macedonia od czasu Ilindenu z 1903 roku nie doświadczyły takiego smutku i takiej rozpacz. I słusznie, bo straciły anioła. *Toše śpiewaj dalej w niebie z aniołami*<sup>14</sup>.

Niespodziewana i tragiczna śmierć piosenkarza ożywiła tanatoturystyczny potencjał Kruševa<sup>15</sup>, w którym pochowano nie tylko szczątki Nikoli Kareva, lecz także innego słynnego dowódcy oddziałów powstańczych, Pitu Guli (jego grób znajduje się mniej więcej dwadzieścia metrów od grobu Proeskiego).

Barbara Szacka zauważa:

Przebywanie w miejscach, w których kiedyś coś się działo, odnajdywanie śladów umarłych ludzi i dawno minionych wydarzeń urealnia je i stwarza poczucie bezpośredniego z nimi obcowania (Szacka 2006: 134).

<sup>14</sup> <http://www.utrinski.com.mk/?ItemID=53D0E4CF43C7C84FADE0D45CAD14406F> (10.06.2015).

<sup>15</sup> Według S. Tanasia: „Tanatoturystykę należy (...) rozpatrywać z punktu widzenia: cech osobowych i dokonań osoby lub osób zmarłych; charakteru, historii i interpretacji zdarzenia lub miejsca związanego ze śmiercią; motywów i potrzeb jej uczestników. (...) Przykładów miejsc dokumentujących ludzką śmierć i cierpienie, będących celem podróży turystycznych, można byłoby przytoczyć wiele. Obiekty te są dziś najczęściej muzeami i miejscami pamięci. Często miejsca te określane są mianem produktu turystycznego lub stanowią jego składową, co budzić może moralne wątpliwości w kwestii komercyjnego wykorzystania ludzkiej tragedii i śmierci” (Tanaś 2006: 91-94). W literaturze anglojęzycznej tanatoturystykę określa się najczęściej mianem „mrocznej turystyki” (ang. *dark tourism*) (zob. np. Lennon, Foley 2000).



Macedońskie władze już w 2008 roku podjęły decyzję o stworzeniu świątyni-mauzoleum i miejsca pielgrzymek, które byłyby godne pamięci o nowym herosie. Można by powiedzieć, że los w niezwykle sposób sprzyjał rządzącym, obdarzył ich bowiem zmarłym bohaterem pochodzącym z miejscowości już wcześniej uświęconej krwią innych narodowych herosów. Powstanie „domu pamięci” może być więc postrzegane jako zwieńczenie procesu narodowej i religijnej sakralizacji Proeskiego (Majewski 2012), a jednocześnie kolejny ważny element procesu kształtowania krajobrazu kulturowego Kruševa i jego turystycznego potencjału. Autorzy oficjalnej monografii Toše informują:

obiekt ten ma za zadanie zachować postać i dzieło legendarnego piosenkarza. „Dom pamięci” przedstawia pomnik człowieka, jest symbolem wyznawanych przez niego wartości, pamięcią o jednej z kluczowych figur najnowszej macedońskiej historii. Budynek ten jest czymś więcej niż obiektem, który służyć ma swojej funkcji, a więc stanowić cel podróży wszystkich miłośników i fanów Toše (...) [ponieważ – P. M.] ma także liczne historyczne i duchowe znaczenia (Nedelkovski i in. 2012: 9).

Powstała cztery lata po śmierci gwiazdora instytucja mieści się w budynku, którego łączna powierzchnia wynosi 870 metrów kwadratowych:

Monumentalny w swych rozmiarach (co tylko koresponduje z wielkością dzieła Toše), jest on w swych architektonicznym wyrazie niezwykle prosty, co jest także aluzją do jego życiowej filozofii (Nedelkovski i in. 2012: 198).

Zaprojektowano go na planie krzyża, wynurzającego się z basenów wypełnionych wodą, co przypominać ma o głębokim przywiązaniu Proeskiego do wartości chrześcijańskich oraz o jego moralnej i duchowej czystości (Nedelkovski i in. 2012: 95, 107). Z kolei beton, a więc główny materiał wykorzystany przy budowie obiektu, którego właściwościami mają być „twardość”, „prostota”, „długowieczność” i „monumentalność”, symbolizować ma ponadczasową wartość dzieła artysty (Nedelkovski i in. 2012: 103).

Wnętrze obiektu podzielono na sześć części wystawowych, które nazwano: „droga życia”, „kariera muzyczna”, „codziennosc”, „Toše jako humanista i wynawca”, „Toše i fani” oraz „Toše na zawsze”. W sumie znajduje się w nich ponad 350 eksponatów, a także dwie figury woskowe przedstawiające Proeskiego w trakcie komponowania oraz występu na estradzie. W licznych szklanych gablotach, oprócz stroju, w którym – jak informuje przewodniczka – wystąpił on na swym ostatnim koncercie, umieszczono między innymi należące do niego instrumenty muzyczne, sportowy motocykl, rower, perfumy, skarpetki, maszynkę do golenia, raketkę do tenisa stołowego, kickbokserskie rękawice, a także prawosławne ikony, osobisty modlitewnik i liczne inne dewocjalia. W jednej

z gablot znalazło się także miejsce dla jego ulubionych książek, wśród których znaleźć można Biblię, wywiad rzekę z Vladimirem Putinem i rozprawę autorstwa Aleksandara Donskiego, poczytnego macedońskiego pisarza i naukowca, zatytułowaną: „Wkład Macedończyków w światową cywilizację”. Stworzono również replikę studia muzycznego oraz salonu gościnnego znajdującego się w skopijskim mieszkaniu Toše. Powstała także specjalna sala, w której można posłuchać wszystkich utworów nagranych przez piosenkarza. W budynku znajduje się kawiarnia z tarasem, z którego można podziwiać panoramę Kruševa, oraz sklep z pamiątkami oferujący kopie rzeczy należących do artysty i inne fanowskie precjoza, takie jak bluzy, koszulki, kubki, plecaki ozdobione wizerunkiem artysty.

W opinii fanów artysty i turystów, którzy dopiero na miejscu odkrywają jego fenomen, tak zaaranżowane „mauzoleum” Proeskiego w pełni oddaje dokonania piosenkarza oraz stanowi jego godne upamiętnienie:

Miasto aniołów (Kruševo) – deklarują macedońscy wielbiciele Proeskiego – ma teraz najjaśniejszy punkt, który dla nas wszystkich przedstawia centrum naszych zmysłów, który stworzony został, aby (...) opowiadać o najpiękniejszym okresie naszego życia, czasie miłości i muzyki podarowanej nam przez naszego ukochanego Toše. (...) Dom pamięci stanie się dla nas miejscem, do którego zawsze będziemy wracać. (...) Dla Macedonii, dom pamięci jest dowodem, że Toše był największym Macedończykiem, który, gdziekolwiek się udawał i cokolwiek robił, prezentował nas w najlepszym możliwym świetle (Nedelkovski i in. 2012: 226).

Dom pamięci – rodakom piosenkarza wtórują jego słoweńscy fani – jest pięknie i godnie wykonany i dobrze oddaje postać Toše jako człowieka i artysty. (...) To jest miejsce, które na zawsze zachowa opowieść, którą był i którą opowiadał, nie tylko dla nas, ale i dla przyszłych pokoleń (Nedelkovski 2012 i in.: 269).

Przepiękne – deklarują z kolei serbscy admiratorzy twórczości Proeskiego – jest to, że Kruševo i Macedonia mają miejsce, gdzie Toše zostanie uchroniony przed zapomnieniem. Dom pamięci jest wspaniały, ale nie tak wspaniały jak jego dzieło, ponieważ nie istnieje nic na tej ziemi, co mogłoby być tak wielkie i wartościowe, jak on sam (Nedelkovski 2012 i in.: 269).

Dom pamięci Todora „Toše” Proeskiego jest nie tylko architektonicznym miejscem pamięci kształtującym krajobraz kulturowy Kruševa (a nawet całej Macedonii), ale również produktem gospodarki tożsamościowej i tanatoturystyki. Obiektem, który snując opowieść o współczesnym macedońskim patriotcie, jego dokonaniach i tragicznej śmierci, jest jednocześnie celem podróży fanów-pielgrzymów przybywających tu z całego Półwyspu Bałkańskiego, „którzy płacą za wstęp, usługi, pamiątki” (Tanaš 2006: 94).

## Zakończenie

Od lat 70. XX wieku Kruševo zaczęto przedstawiać jako miasto-symbol macedońskiej idei narodowej. Według zamierzeń twórców i propagatorów tego symbolu, zaczął on wkrótce pełnić funkcję rozpoznawalnego i ważnego dla wszystkich Macedończyków znaku, opowiadającego o odwiecznym związku pomiędzy martwymi i żywymi członkami wspólnoty narodowej oraz ich powiązaniu z zamieszkiwanym przez nich terytorium.

Aby ten proces, polegający na tworzeniu tożsamości zakorzenionej w czasie i przestrzeni, mógł zakończyć się sukcesem, ówczesne komunistyczne elity musiały wykreować „świętą” przestrzeń i jej narracje. Żaden nacjonalizm nie może bowiem funkcjonować poza „reprezentacjami tożsamości”, czyli właściwymi jej miejscami i krajobrazami, które posiadają wyjątkowe cechy, właściwe „geografii” tego, i tylko tego narodu. Postrzegać je należy nie tylko jako natarczywe „reklamy” nacjonalistycznej wizji świata i ważne elementy nacjonalistycznej scenografii, lecz także jako istotne elementy systemu komunikacyjnego. Zostały one zaprojektowane przez konkretną grupę ludzi, na konkretne zamówienie innej grupy ludzi i, jak wszystkie symbole, prezentują tylko jeden z możliwych dyskursów, nadają znaczenie wybranym instytucjom, postaciom, miejscom i wydarzeniom, w ten sposób je kreując (Baldwin i in. 2007: 289-300). Stanowią więc element symbolicznego systemu legitymizującego autorytet porządku opartego na idei narodu oraz narzucającej ten porządek władzy (Burno 2013: 14).

Jednocześnie polityka architektoniczna współczesnych macedońskich władz wydaje się ilustrować jeszcze inny skomplikowany i niejednoznaczny fenomen. Dokonując analizy procesu reinterpretacji istniejących i tworzenia nowych „miejsc pamięci”, dostrzec można, że znaczenia nadawane krajobrazowi kulturowemu nigdy nie są ustalone raz na zawsze ani interpretowane w ten sam sposób przez wszystkich jego użytkowników. W zależności od zmiennych realiów historycznych, politycznych, społecznych i ekonomicznych, różni ludzie na różne sposoby przyswajają czy stygmatyzują ten sam krajobraz kulturowy. Jak starałem się pokazać, choć współcześnie jego różne elementy wciąż wykorzystywane są jako symbole ideologii nacjonalistycznej, to coraz częściej postrzegane są również w kategoriach zasobów ekonomicznych, które w ramach procesu utowarowienia mogą stać się częścią przemysłu tożsamościowego. Sądzę, że taki stosunek do kultury i tożsamości narodowej byłoby nie do pomyślenia w czasach socjalistycznych.

W wyniku tego procesu, działania, które miały przyczynić się stworzenia i rozwoju homogenicznej kultury narodowej, zaczynają ustępować miejsce takim, których celem jest przetrwanie dzięki tej kulturze. Wykorzystywanie istniejących i tworzenie nowych symboli narodowych oraz innych elementów tożsamości kulturowej zaczyna być postrzegane nie tylko jako sposób na odtwarzanie

i wzmocnianie tożsamości grupowej, lecz także jako szansa dla rozwoju ekonomicznego państwa. Tę jakościową zmianę w polityce tożsamościowej, a zarazem w sposobie myślenia o roli dziedzictwa kulturowego, doskonale ilustruje wypowiedź Gorge Ivanova, prezydenta Republiki Macedonii, który w ten sposób ocenił decyzję o ogłoszeniu Kruševa pierwszym etnomiastem w Europie:

To świetna okazja, aby pielęgnować to, co jest naszym dziedzictwem, to, co musimy zachować dla przyszłych pokoleń i dla tych wszystkich życzliwych ludzi, którzy chcą dowiedzieć się, jak wyglądało życie przed stu laty. Inicjatywa jest wspiana i jest popierana przez rząd i Ministerstwo Kultury. Powinna ona być przykładem dla innych miast, wskazując, w jaki sposób dbać o tradycję i promować ją w celach turystycznych<sup>16</sup>.

**Słowa kluczowe:** krajobraz kulturowy, konstruowanie marki narodowej, nacjonalizm, tożsamość narodowa, Macedonia, Kruševo

#### LITERATURA

- Anderson B.  
1997 *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Anholt S.  
2007 *Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Pallgrave MacMillan.
- Arnold B.  
2006 *Pseudoarchaeology and Nationalism: Essentializing Difference*, w: G. Fegan (ed.), *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London, New York: Routledge, s. 154-179.
- Baldwin E., Longhurst B., McCracken S., Ogborn M., Smith G.  
2007 *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. T. Rosiński, Poznań: Zysk i S-ka.
- Billig M.  
2008 *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Kraków: Znak.
- Bourdieu P.  
2005 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Brown K.S.  
2003 *The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*, Princeton: Princeton University Press.

<sup>16</sup> <http://www.a1.com.mk/vesti/default.asp?vestID=111658> (10.06.2015).

- Burno F.  
2012 *Świątynie nowego państwa. Kościoły rzymskokatolickie II Rzeczypospolitej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Comaroff J.L., Comaroff J.  
2011 *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Danforth L.M.  
1995 *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton: Princeton University Press 1995.
- Dimova R.  
2013 *Ethno-Baroque: Materiality, Aesthetics, and Conflict in Modern-Day Macedonia*, New York, London: Berghahn Books.
- Edensor T.  
2004 *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eliade M.  
1988 *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gellner E.  
1991 *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, A. Grzybek, Warszawa: PIW.
- Gębczyńska-Janowicz A.  
2010 *Polskie założenia pomnikowe. Rola architektury w tworzeniu miejsc pamięci od połowy XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Golka M.  
2009 *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Graan A.  
2013 *Counterfeiting the Nation? Skopje 2014 and the Politics of Nation Branding in Macedonia*, „Cultural Anthropology” 28: 1, s. 161-179.
- Hobsbawm E.  
2010 *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, przeł. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa: Difin – Centrum Doradztwa i Informacji.
- Jałowicki B.  
1985 *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne” 2: 97, s.131-142.
- Jaskułowski K.  
2014 *Kultura popularna jako bole bitwy. Stuarta Halla kulturoznawstwo krytyczne*, w: W. Burszta, M. Czubaj (red.), *Ściągną konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, Gdańsk: Wydawnictwo Katedra, s. 51-78.
- Jezernik B.  
2007 *Dzika Europa. Balkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczo, Kraków: Universitas.
- Kaneva N.  
2011 *Nation Branding: Toward an Agenda for Critical Research*, „International Journal of Communication” 5, s. 117-141.

- Konecki K.  
2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lafazanovski E.  
2009 *Država i folklorot: institucionalizacija na folklorot i etnologijata bo procesot na nacionalna izgradba vo Makedonija posle 1945*, w: E. Lafazanovski (red.), *Ehoto na nacijata*, Skopje: Templum, 38-55.
- Lavrence Ch.  
2007 *Re-prezentacje socjalizmu. Praktyki kulturowe i pamięć po Jugosławii*, w: I. Skórzyńska, Ch. Lavrence, C. Pépina (red.), *Inszenizacje pamięci*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 97-110.
- Lennon J., Foley M.  
2000 *Dark Tourism: The Attraction of Death and Disasters*. London: Thomson Learning.
- Łukowski W.  
2002 *Spoleczne tworzenie ojczyzn: studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Majewski P.  
2012 „*Taki mały, taki duży może świętym być*”. *Proces mitologizacji Todora Toše Proeskiego w macedońskiej kulturze popularnej*, „Kultura Popularna” 34: 4, s. 168-179.  
2013 *(Re)konstrukcje narodu. Odwieczna Macedonia powstaje w XXI wieku*, Gdańsk: Wydawnictwo Katedra.
- Milewska S.  
2014 *Ágalma: The „Objet Petit a”, Alexander the Great, and Other Excesses of Skopje*, „e-flux Journal” 11: 59, <http://www.e-flux.com/journal/agalma-the-objet-petit-a-alexander-the-great-and-other-excesses-of-skopje-2014/> (10.06.2015).
- Nedelkovski O. i in.  
2012 *Spomen kuća Todor Proeski*, Kruševo: Nacionalna ustanova „Spomen kuća Todor Proeski” Kruševo.
- Nijakowski L.  
2006 *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa: Scholar.
- Nora P.  
2001 *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa” 154, s. 37-43.
- Opetčevska-Tatarčevska I.  
2009 *Tancot, kulturata i identitetot: folklornata tancova scena vo Republika Makedonija pomegu 1975 i 2005*, w: E. Lafazanovski (red.), *Ehoto na nacijata*, Skopje: Templum, s. 56-82.
- Ossowski S.  
1967 *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: *Dzieła*, t. 3., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rychlik J.  
2005 *Rozwój i początki macedońskiej idei narodowej*, w: I. Stawowy-Kawka (red.), *Miejsce Macedonii na Bałkanach: historia – polityka – kultura – nauka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 21-30.

Skoczylas Ł.

2014 *Pamięć społeczna miasta – jej liderzy i odbiorcy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Stawowy-Kawka I.

2000 *Historia Macedonii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

2008 *Republika Macedonii i Macedończycy w greckiej polityce po 1991 roku*, w: I. Stawowy-Kawka, M. Kawka (red.), *Macedoński dyskurs niepodległościowy: historia – kultura – literatura – język – media*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 203-212.

Szacka B.

2006 *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa: Scholar.

Tanaś S.

2006 *Tanatoturystyka – kontrowersyjne oblicze turystyki kulturowej*, „Peregrinus Cracoviensis” 17, s. 85-100.

Traba R.

2002 *Przestrzeń i pamięć kulturowa. Dwa przykłady dydaktyzacji historii poprzez wykorzystanie elementów krajobrazu kulturowego*, „Borussia” 27, <http://www.kulturforum.info/de/startseite-de/1019554-themen/gastbeitraege/354-1019676-tematy/6306-1020279-przestrze-i-pami-kulturowa-dwa-przyklady-dydaktyzacji-historii-poprzez-wykorzystanie-elementw-krajobrazu-kulturowego> (10.06.2015).

Trybuś J.

2008 *Niepowstanie warszawskie. Widma niezaistniałej metropolii*, „Res Publica Nowa” 193, s. 35-42.

Wilkinson H.N.

1992 *Kartite i politikata: pregled na etnografskata kartografija na Makedonija*, Skopje: Makedonska kniga.

Źródła internetowe (wszystkie dostęp 10.06.2015):

[www.A1on.mk](http://www.A1on.mk), <http://a1on.mk/wordpress/archives/184870>.

[www.A1on.mk](http://www.A1on.mk), [www.a1.com.mk/vesti/default.asp?vestID=111658](http://www.a1.com.mk/vesti/default.asp?vestID=111658).

[forum.idividi.com.mk](http://forum.idividi.com.mk), [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=17228&PN=1](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=17228&PN=1).

[forum.idividi.com.mk](http://forum.idividi.com.mk), [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=17228&PN=3](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=17228&PN=3).

[forum.idividi.com.mk](http://forum.idividi.com.mk), [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=17228&PN=4](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=17228&PN=4).

[forum.idividi.com.mk](http://forum.idividi.com.mk), [http://forum.idividi.com.mk/forum\\_posts.asp?TID=19677](http://forum.idividi.com.mk/forum_posts.asp?TID=19677).

[www.novamakedonija.com.mk](http://www.novamakedonija.com.mk), <http://www.nm.mk/NewsDetal.asp?vest=730121539589&id=25&prilo>.

Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Kru%C5%A1evo#.22Ethno-Town\\_Project.22](http://en.wikipedia.org/wiki/Kru%C5%A1evo#.22Ethno-Town_Project.22).

[www.utrinski.com.mk](http://www.utrinski.com.mk), <http://www.utrinski.com.mk/?ItemID=53D0E4CF43C7C84FAD E0D45CAD14406F>.

Piotr Majewski

KRUŠEVO – BETWEEN THE SACRED TOWN OF MACEDONIAN  
NATIONALISM AND THE FIRST ‘ETHNO-TOWN’ IN EUROPE

(Summary)

This article consists of three parts. In the first, I describe stages of the modern nation building process by the Macedonian Slavs that has continued since the second half of the twentieth century until this day. I argue that Macedonian nationalism that was aimed at creating a new Slavic nation, could not have been successful without support from socialist Yugoslavia. Along with the disintegration of socialist order, a multifarious process of reconstruction of the most important Macedonian identity discourses occurred. As a result, a part of political and intellectual elites set out to persuade Macedonians that the beginnings of their community are rooted in antiquity. Like their communist predecessors, they reconstruct the image of the Macedonian ‘ideological homeland’ by means of architectural memory carriers. However, I will present in the last part of my article, that their activities could be interpreted as a new way of thinking about the identity of a national community. The contemporary policy of managing the cultural landscape executed by the Macedonian authorities is not only one element of nationalist ideology, but also constitutes an attempt to create a ‘nation brand’ that would contribute to Macedonian recognisability and competitiveness globally. Kruševo, which is considered the ‘sacred’ town of Macedonian nationalism, constitutes a good example to observe the functioning of such processes.

**Key words:** cultural landscape, nation branding, nationalism, national identity, Macedonia, Kruševo

Piotr Majewski  
Institute of Cultural Studies  
University of Social Sciences and Humanities (SWPS University)  
19/31 Chodakowska Street  
03-815 Warszawa, Poland  
pesho\_majewski@op.pl



MAGDALENA GRABOWSKA  
Instytut Filozofii i Socjologii  
Polska Akademia Nauk  
Warszawa

ZERWANA GENEALOGIA. SPRAWCZOŚĆ DZIAŁACZEK  
SPOŁECZNYCH I POLITYCZNYCH W SOCJALISTYCZNEJ POLSCE  
I GRUZJI A WSPÓŁCZESNE RUCHY KOBIECE

**Wstęp. Ku niehegemonicznej wizji socjalistycznej  
„równości kobiet”**

Film dokumentalny Marii Zmarz-Koczanowicz *Jestem mężczyzną* to portret małomiasteczkowego działacza partyjnego, sprawującego wiele funkcji społecznych, w tym przewodniczącego Ligii Kobiet Polskich. W charakterystyczny dla schyłkowego okresu PRL (film pochodzi z 1986 r.), nieco prześmiewczy sposób, dokument obrazuje fasadowość funkcjonujących w Polsce Ludowej organizacji społecznych i brak legitymizacji ich działań. Po pierwsze, fakt, że mężczyzna jest tu przewodniczącym organizacji kobiecej, unaocznia powierzchowny charakter równości: choć pozornie LKP jest stowarzyszeniem kobiet, faktyczną władzę sprawują w niej mężczyźni zajmujący stanowiska partyjne (por. np. Walczewska 1993). Po drugie, pojawiające się w dokumencie członkinie LKP nie wypowiadają się, a jedynie śpiewają i tańczą, ubrane w stroje ludowe. Ukazane są więc w rolach typowo kobiecych, potwierdzając tym samym, że działalność organizacji opierała się w dużej mierze na utrwalaniu stereotypów dotyczących kobiecości i męskości (por. np. Nowak 2009). Po trzecie wreszcie, znużone i beznamiętne twarze uczestników spotkań partyjnych są wyrazem sztuczności i braku zaangażowania; sugerują, że proponowana w socjalizmie formuła aktywności i zaangażowania społecznego została obywatelom narzucona i nie miała nic wspólnego z oddolną mobilizacją kobiet czy innych grup społecznych (por. Gal, Kligman, eds., 2000).

Obnażając szarość, beznadzieję i tragikomizm socjalistycznej rzeczywistości, dokument Zmarz-Koczanowicz wpisuje się w kanon opisu PRL obowiązujący

również dziś. W pojawiających się po 1989 roku narracjach dotyczących równości w socjalizmie, kobiety najczęściej ukazywane są jako bierne ofiary systemu, w którym formalna równość szła w parze z faktycznym jej brakiem (Fuszara 2000; Nowakowska-Wierzchoś 2013). Socjalistyczny projekt „równości kobiet” postrzegany jest nadal jako ideologiczny, narzucający kobietom marksistowską wizję równości, a jednocześnie podtrzymujący „podwójny dzień pracy kobiet” i ograniczający autentyczne, niezależne zaangażowanie polityczne i społeczne (Fuszara 2000; Nowakowska-Wierzchoś 2013). Sytuacji nie zmieniał – zdaniem wielu badaczy i badaczek – fakt, że w socjalizmie istniały organizacje kobiece, ich działalność miała bowiem charakter fasadowy i była całkowicie zależna od wytycznych partyjnych. Te podmioty, działające w ramach systemu, który był zarówno autorytarny, jak i patriarchalny, nie tylko nie przyczyniły się na dłuższą metę do poprawy sytuacji kobiet, ale są również postrzegane jako odpowiedzialne za bierność kobiet po upadku socjalizmu (Rosner 1997; Walczewska 1993). Opisując w 1993 roku działalność Ligi Kobiet, badaczka społeczna i działaczka – Sławomira Walczewska stwierdziła: „Jedynym efektem 45-letniego okresu jej [Ligi – M.G.] istnienia, widocznym do dziś, jest bierność polityczna kobiet, ich niezdolność do organizowania się i do obrony swych interesów grupowych (casus ustawy antyaborcyjnej)” (Walczewska 1993).

Część badaczek kwestii „równości płci” w krajach socjalistycznych i na Zachodzie podważa dziś jednak tezę o politycznej bierności kobiet w socjalizmie (Penn, Massino, eds., 2009; Nowak 2009; Fidelis 2010). Najnowsze badania historyczne i etnograficzne pokazują, że w okresie socjalizmu istniał pewien zakres autonomii i rozwinęły się rozmaite formy aktywnej podmiotowości, także w ramach systemu, jednak to zaangażowanie kobiet na rzecz równości płci wymyka się istniejącym narracjom historycznym, które za paradygmatyczną uznają drogę rozwoju zachodniego ruchu feministycznego (Fidelis 2010; Ghodsee 2012; de Haan 2014). Jednocześnie badacze i badaczki (Penn, Massino, eds., 2009; Fidelis 2010), podkreślają, że dopóki okres socjalizmu traktowany będzie jako homogeniczny pod względem miejsca i czasu, specyfika sprawczości kobiet w ramach tego systemu pozostanie nieujawniona.

Powstające dziś prace wywodzą się z przekonania, że socjalistyczny projekt równości kobiet nie był jednorodny, zmieniał się w czasie i znaczył co innego na przykład w Gruzji, jednej z republik Związku Radzieckiego, a co innego w krajach satelickich, w tym Polsce. W okresie porewolucyjnym bolszewicy wprowadzili kilka radykalnych posunięć na rzecz równości płci, w 1919 roku powstał Wydział Kobiecej (Żenotdieł), a Aleksandra Kołontaj została Komisarzem Ludowym do Spraw Społecznych. Pierwotnym celem Żenotdiełu była agitacja i propaganda – jego działaczki miały za zadanie zachęcać kobiety do wstąpienia do partii. Sukcesy tych działań były niewielkie, a przywódczynie Wydziału wysuwały postulaty przejmowania przez państwo lub spółdzielnie

kobiece takich zadań, jak opieka nad dziećmi czy gotowanie (Clements 1994). Gruzja, która stała się częścią Związku Radzieckiego w 1921 roku, była, podobnie jak inne kraje kaukaskie, terenem oporu wobec sowietyzacji (Sabedashvili 2011). Jednocześnie, ze względu na duży odsetek ludności muzułmańskiej, pozostawała przedmiotem szczególnego zainteresowania działaczek, zainteresowanych wyzwoleniem kobiet z tradycyjnych struktur rodzinnych (Sabedashvili 2011).

W latach 20. XX wieku Żenotdiel stał się jednym z centrów oporu przeciw kolektywizacji, w konsekwencji czego jego działaczki zostały usunięte z elit partyjnych, a sama komórka zamknięta w 1930 roku rozkazem Stalina. Stworzone na jego miejsce, w latach 30., Żensowiety (Rady Kobiet), pozostały zależne od partii, a ich działalność skupiała się na wąskiej pomocy rodzinom wielodzietnym. W okresie stalinizmu wprowadzony został także zakaz aborcji, obowiązujący w Związku Radzieckim od 1936 do 1955 roku. Z kolei okres lat 60. i początku lat 70. (Nowak 2009; Penn, Massino, eds., 2009), charakteryzował się znikomą aktywnością kobiet w polityce; poprzedził kryzys gospodarczy i polityczny lat 80. oraz pierestrojkę, w czasie której podjęte zostały niewielkie wysiłki na rzecz aktywizacji Rad Kobiet (Hrycak 2000; Popa 2009).

W Polsce – oficjalnie – Społeczno-Obywatelska Liga Kobiet (w 1948 r. przekształcona w Ligę Kobiet) stanowiła kontynuację działań organizacji powstałej w 1913 roku. Po 1945 roku Liga pozostawała w różnym stopniu zależności wobec, istniejących w PPR i PPS, a później w PZPR, Wydziałów Kobięcych (Wydziały Kobięce zostały połączone w 1948 r. w jeden Wydział Kobięcy PZPR). W szeregach Wydziałów aktywne były doświadczone działaczki socjalistyczne i komunistyczne, w tym: Irena Sztachelska, Alicja Musiałowa, Eugenia Pragierowa czy Edwarda Orłowska, które traktowały swoją pracę jako kontynuację politycznego zaangażowania przed wojną. Okres odwilży w Polsce wiązał się z „depolityzacją” kwestii równości kobiet w partii – w roku 1952 zlikwidowany został Wydział Kobięcy PZPR (dużo później, w 1966 r., powołano Radę Kobiet Polskich). W roku 1957 powstał, współpracujący z Ligą Kobiet, Komitet Gospodarstwa Domowego, którego działania skupiały się przede wszystkim na ułatwieniu kobietom godzenia pracy zawodowej z obowiązkami domowymi. W 1966 roku wydziały Ligi Kobiet zostały usunięte z miejsc pracy, najprawdopodobniej wskutek tego, iż stały się punktem oporu wobec masowych zwolnień kobiet. Organizacja powróciła do zakładów pracy w 1981 roku pod nazwą Liga Kobiet Polskich; po ogłoszeniu stanu wojennego zadeklarowała całkowite poparcie dla Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego.

W niniejszym artykule – podążając za badaczkami takimi, jak Małgorzata Fidelis, Basia Nowak czy Francisca de Haan (Fidelis 2010; Nowak 2009; de Haan 2014) – w oparciu o badania, które prowadziłam w latach 2010-2014, jeszcze raz

rozważam tezę o bierności społecznej i politycznej kobiet w okresie socjalizmu<sup>1</sup>. Przeprowadzałam rozmowy z kobietami, które były aktywne w organizacjach społecznych i partiach komunistycznych przed 1989 rokiem w Polsce i Gruzji; ich kariera zawodowa przypadła, w większości, na lata 60. i 70. minionego stulecia. Do uczestniczek badań docierałam wykorzystując istniejącą między nimi sieć kontaktów.

Obrazu działań prowadzonych w Polsce na rzecz równości pomogła dopełnić kwerenda archiwaliów PZPR z lat 1946-1952, dotyczących działalności Wydziałów Kobietych. Dodatkowo, podczas wizyty w Smith College w Northampton w Stanach Zjednoczonych, przeprowadziłam kwerendę dokumentów Światowej Demokratycznej Federacji Kobiet, która, szczególnie w latach 1946-1968, była najważniejszym forum promocji osiągnięć państw socjalistycznych w dziedzinie równości kobiet. Niniejszy tekst prezentuje fragment moich badań i skupia się na sprawczości działaczek społecznych w kontekście współczesnych ruchów feministycznych; opiera się przede wszystkim na wywiadach pogłębionych. W budowaniu zawartej w nim argumentacji staram się zachować równowagę pomiędzy dwoma kontekstami społeczno-kulturowymi, w których prowadzone były badania. Zdaję sobie jednak sprawę, że zarówno większe zróżnicowanie dostępnych materiałów na temat działań kobiet w okresie socjalizmu, jak i moje własne lepsze osadzenie w kontekście polskim może powodować, iż w niektórych fragmentach artykułu nacisk położony jest na działalność społeczną i polityczną kobiet w Polsce.

Mimo podobnego wieku, moje rozmówczynie nie były grupą jednolitą, różniły je narodowość, klasa społeczna, wykształcenie, miejsce zamieszkania i życiowe trajektorie. Tak było na przykład w przypadku Haliny i Mariny: pierwszej – pochodzącej z polskiej małomiasteczkowej inteligencji, drugiej – wychowanej na abchaskiej wsi. Halina opisuje swoje wstąpienie do partii przede wszystkim jako gest młodzieńczego buntu przeciw niechętnym systemowi rodzicom i sposób na „ukierunkowanie rozmaitych zainteresowań i pasji”. Zaangażowana w działalność organizacji społecznych od czasów studiów, Halina z czasem awansowała: w latach 70. była dyrektorką organizacji kobiecej, posłanką na sejm i członkinią Rady Kobiet, w latach 80. pracowała w biurze pierwszej pełnomocniczki do spraw równości kobiet, którą została w 1986 roku Anna Kędzierska. Z kolei pochodząca ze wsi w zachodniej Gruzji Marina wspomina, że w młodo-

---

<sup>1</sup> W latach 2011-2014 byłam stypendystką Marie Curie Re-Intergration Grant, Komisji Europejskiej. Dzięki wsparciu finansowemu Narodowego Centrum Nauki przeprowadziłam (z pomocą Natalii Paulovich i Iwony Kaliszewskiej) 60 wywiadów pogłębionych z kobietami w wieku 65-95 lat, o zróżnicowanym pochodzeniu społecznym, wykształceniu, stanie cywilnym i statusie rodzicielskim (28 wywiadów przeprowadzonych zostało w Gruzji, 32 w Polsce). Uczestniczki badania dobierano metodą „kuli śniegowej”. Rozmowy prowadzone były po polsku w Warszawie, Łodzi, Zgierzu i Szczecinku; po gruzińsku, rosyjsku i angielsku w Tbilisi i Kutaisi (Gruzja). Studia archiwalne dokumentów PZPR, KPZR, kronik LKP, dokumentów i artefaktów osobistych (zdjęcia, ulotki, dyplomy, odznaczenia) uzupełniają przeprowadzone badania.

ści nie interesowała jej ani działalność partyjna, ani aktywność polityczna czy społeczna, starała się pogodzić studia w Suchumi i Moskwie z wychowywaniem dzieci. Kiedy po skończeniu studiów podjęła pracę w jednym z największych zakładów produkujących urządzenia gospodarstwa domowego w Gruzji, szybko pojawiła się możliwość awansu. Był on jednak, jak twierdzi Marina, uzależniony od wstąpienia do partii: „Kiedy poproszono mnie, żebym została zastępcą dyrektora generalnego ds. finansowych, członkostwo w partii było obowiązkowe. Przedtem nie byłam w partii”. Marina przyznaje, że zrobiła karierę dzięki obowiązującym w Związku Radzieckim mechanizmom awansu kobiet: „Były w czasach sowieckich, w przedsiębiorstwach, kwoty; że musiał być określony procent kobiet i mężczyzn. Chciała czy nie chciała, musiała być kobieta”.

W okresie transformacji Halina wycofała się z życia publicznego. Podkreśla, że choć czuje się częścią ruchu kobiecego i, jako anonimowa uczestniczka, bierze udział w wydarzeniach takich, jak Kongres Kobiet, „jej czas” już minął. Z kolei Marina, która po wojnie w Abchazji stała się jedną z 300 tys. „uchodźców wewnętrznych” (IDP: *internally displaced persons*), okres transformacji wspomina jako traumatyczny i mobilizujący jednocześnie. Choć jest już na emeryturze, aktywnie angażuje się w działalność społeczną, jest między innymi współzałożycielką Kulturalno-Humanitarnego Funduszu Suchumi (Kulturul-humanitaruli pondi Sochumi) – organizacji, której działalność koncentruje się wokół takich jak ona: uchodźczyń wewnętrznych.

Biorąc pod uwagę różnorodność życiowych trajektorii moich rozmówczyń, w artykule zastanawiam się nad dostępnymi sposobami opisu i analizy sprawczości działaczek społecznych i politycznych w socjalizmie, z perspektywy feministycznej. W pierwszej części proponuję rozważyć możliwość zastosowania niektórych kategorii i koncepcji metodologii feministycznej do badań nad socjalizmem. W drugiej i trzeciej analizuję, jakimi przesłankami kierowały się kobiety, które wybrały karierę w socjalistycznym państwie. Interesuje mnie kontekst, w jakim podejmowały decyzję o wstąpieniu do partii i/lub organizacji kobiecej i zakres autonomii, którym dysponowały działając w tych organizacjach. W ostatniej części artykułu podejmuję temat genealogii ruchu kobiecego. W oparciu o przeprowadzone wywiady, zastanawiam się, jak usytuować można działalność kobiet wiernych systemowi w okresie socjalizmu, w relacji do ruchów kobiecych i feministycznych powstałych w latach 80. i 90. ubiegłego wieku.

## **Metodologia feministyczna a badania nad aktywnością kobiet w socjalizmie**

Choć debaty na temat instytucjonalizacji *gender studies* i ich obecności, jako dyscypliny, w instytucjach naukowych wciąż budzą wiele emocji i kontrowersji, to metodologia feministyczna, rozumiana zarówno jako perspektywa epistemo-

logiczna, badawcza, jak i zestaw metod, stanowi dziś ważną część stosowanych nauk społecznych i humanistycznych (Grabowska, Kościańska 2013). „Podawanie w wątpliwość zaakceptowanych przekonań, podważanie przyjętych założeń i przeformułowywanie pytań badawczych” to główne cechy feministycznej perspektywy w nauce (Hawkesworth 2006: 4). Kluczowe jest dla niej również podważenie apolitycznego charakteru wiedzy, przekonanie o konieczności zaangażowania, rozumianego jako krytyka kulturowa oparta na wydobyciu na światło dzienne relacji władzy i zależności, których podstawą jest płeć społeczno-kulturowa (*gender*) i seksualność (por. np. Baer 2014). Jednocześnie, zmieniający się obecnie krajobraz teoretyczny, w szczególności przejście od zwrotu lingwistycznego do afektywnego, dostarczają nowego kontekstu dla badań feministycznych.

Początkowo centralną kategorią metodologii feministycznej była kategoria „doświadczenia” kobiet. Pojawiła się ona w latach 60. w krajach zachodnich i stanowić miała przeciwagę dla „męskocentrycznych” badań naukowych. Próbując odtworzyć kobiece doświadczenie, zwolenniczki „teorii punktu widzenia” (*standpoint theory*) sugerowały istnienie odrębnej perspektywy epistemologicznej, charakterystycznej dla kobiet, i podważały paradygmatyczne w naukach społecznych dążenie do „obiektywności” badań (Harding 1987; Hartssock 1999). Przekonanie o istnieniu uogólnionej, uniwersalnej, kobiecej perspektywy poznawczej czy też kobiecego „doświadczenia” szybko jednak zostało zakwestionowane. Badaczki z kręgu krytyki poststrukturalnej i badaczki postkolonialne pokazały, że używanie „kobiecej perspektywy epistemologicznej” jako narzędzia analitycznego może prowadzić do homogenizacji doświadczenia różnych kobiet, a w konsekwencji do wtórnej marginalizacji rozmaitych grup kobiet, najczęściej kobiet nieheteronormatywnych i niezachodnich. W słynnym eseju *Doświadczenie jako świadectwo*, Joan Scott (1991: 773) argumentowała na przykład, że wiedza i produkcja wiedzy „o doświadczeniu” są zawsze usytuowane w ramach istniejących i dostępnych narracji, i to one właśnie, a nie „fakty” stwarzają doświadczenie. Dla uniknięcia pułapki homogenizacji, studia nad marginalizowanymi grupami, w tym kobietami, powinny brać pod uwagę to, w jaki sposób istniejące i dostępne dyskursy konstruują możliwe podmioty narracji historycznej, innymi słowy „wytwarzają doświadczenie”. Przy takim podejściu do „doświadczenia”, narracje działaczek socjalistycznych nie mogą być rozważane jako świadectwa tego, „o się wydarzyło”, nie są one historiami o „faktach”, lecz dyskursywnie skonstruowanymi reprezentacjami pewnej wizji „prawdy” historycznej. Jednocześnie, nie sposób rozważać ich poza kontekstem dostępnych, upolitycznionych dyskursów historycznych, w tym narracji o transformacji czy dominującej dziś narracji feministycznej, zakorzeniającej współczesne ruchy feministyczne w zachodnim feminizmie lat 60.

W odtworzeniu wpływu umiejscowienia – rozumianego, jak proponuje Adrienne Rich (1984), zarówno jako miejsce na mapie, jak i „miejsce w historii” – na „doświadczenie” kobiet, pomocna może okazać się również teoria postkolo-

niałna. Wskazuje ona na imperialistyczny charakter zachodniocentrycznej polityki reprezentacji, która utrwała istniejące wyobrażenia o kobietach niezachodnich jako biernych ofiarach istniejących systemów. Ujawniając rolę „polityki reprezentacji” w procesie wytwarzania wiedzy (Mohanty 2003; Narayan 2000), badaczki postkolonialne otwierają również pole do debaty na temat usytuowanego doświadczenia kobiet z „drugiego świata”: dostarczają narzędzi do destabilizacji dominujących narracji na temat „postępu” w dziedzinie praw kobiet, przedstawiających kraje postsocjalistyczne jako „opóźnione” wobec Zachodu (Grabowska 2012; Mizzielińska, Kulpa, eds., 2011).

Badania, które prowadziłam, pokazały wpływ zarówno dominujących narracji, jak i umiejscowienia na sposób konstruowania opowieści o socjalistycznej przeszłości. W Gruzji, gdzie transformacja ustrojowa – przede wszystkim ze względu na konflikt zbrojny i kryzys gospodarczy, które nastąpiły po upadku ZSRR – częściej niż w Polsce postrzegana jest negatywnie (Sabedashvili 2011), kobiety, z którymi rozmawiałam, chętniej mówiły o swojej socjalistycznej przeszłości. W ich opowieściach rzadziej pobrzmiewało zawstydzenie, częściej słychać w nich było nostalgię i tęsknotę za poprzednim systemem. Wyidealizowany obraz świata, sprzed transformacji i sprzed wojny, przywołuje tu łyzy rozrzewnienia, jak w przypadku Galiny, która wspominała: „Za czasów komunizmu wszyscy czytali książki, chodziliśmy do pracy, potem do parku albo do teatru. My, Gruzini, jesteśmy prostym narodem, nie było nic innego, więc staraliśmy się wykorzystać to, co było. Potem przyszła wojna i wszystko się zmieniło”.

W Polsce, gdzie proces dekomunizacji odcisnął piętno na sposobach opowiadania o socjalizmie, wiele moich rozmówczyń potrzebowało czasu, by z dumą i satysfakcją, bez zawstydzenia, opowiedzieć o swojej działalności. Na przykład 90-letnia Wiesława, emerytowana dyrektorka zakładów włókienniczych w Łodzi, stwierdziła: „Ja uważam tak, że ja się mogę z dumą za siebie obejrzeć, że po mnie coś zostało. Ja byłam 35 lat dyrektorem i ani razu mnie na taczkach nie wywieźli. Za to, po tylu latach na imieniny, ja mam bardzo dużo telefonów od pracowników”.

Żarliwość moich rozmówczyń, powracające i przenikające się narracje wstydu i dumy, potwierdzają intuicję, że kwestia odczuć i emocji powinna być jednym z kluczowych aspektów badań nad socjalizmem. Taka konstatacja odsyła nas do toczącej się dziś w naukach społecznych i humanistycznych debaty na temat zwrotu ku, czy też powrotu do afektu (Rajtar, Straczuk, red., 2012). Przełom ten konceptualizowany jest wielorako: jako odejście od epistemologii i powrót do ontologii (Koivune 2009), jako reinterpretacja potencjału materialności, w tym cielesności, dla teorii feministycznych (Grosz 1995) lub/i jako reakcja na impas związany z nieproduktywnością i niepolitycznością podejść opartych na hegemonii tego, co dyskursywne (Hemmings 2005). Dla badań nad aktywnością kobiet w socjalizmie najbardziej istotne są te wątki tej debaty, które odnoszą się do metodologii badań, innymi słowy – do procesu wytwarzania wiedzy. Afekt

opisywany jest jako potencjalny łącznik pomiędzy tym, co przeddyskursywne a językiem, bądź też jako możliwy fundament budowania pozytywnej polityki w oparciu o przeddefiniowane narracje o emocjach i doznaniach (Hemmings 2005). Badacze i badaczki rozważają w tym kontekście krytyczny potencjał afektu w badaniach, zarówno w ich prowadzeniu, jak i „czytaniu”, odbiorze pracy naukowej (Liljeström 2009; Koivune 2009).

Zwrot ku afektowi można traktować jako kolejną odsłonę debaty na temat metodologii zaangażowanej, dla której kluczowa jest zarówno refleksyjność badaczki/badacza na każdym etapie badań, jak i świadomość tego, jak znaczenia są tworzone, przetwarzane i dystrybuowane w emocjonalnym i wielostronnym dialogu, jakim jest proces „wytwarzania wiedzy”. Powrót do emocji może być istotną wskazówką dla badaczy i badaczek sprawczości kobiet w socjalizmie: uprawomocnia odczucia, które towarzyszą debacie o tym ustroju. Na poziomie społecznym skłania do zastanowienia się, jakie emocje u rozmaitych grup odbiorczyń i odbiorców budzi teza, że okres socjalizmu przyniósł nie tylko brak wolności politycznej, ale również swego rodzaju postęp, szczególnie w dziedzinie równości kobiet. Pozwala ukazać proces wytwarzania indywidualnych i zespołowych narracji o ruchu kobiecym, jako wypadkowej wielkich procesów historycznych, grupowych emocji oraz „prywatnych” namiętności i pragnień. Daje również możliwość odczytania narracji na temat socjalizmu z perspektywy uczestniczek systemu; sposobu ich konstruowania w celu ukazania racjonalnych (jedynie możliwych) wyborów, chęci przystosowania się czy zaspokojenia potrzeby przynależności i zaangażowania społecznego.

### **„To był mój, racjonalny wybór”. Trajektoria kariery kobiet w partii i organizacjach kobiecych**

Była przewodnicząca Rajkomu (Komitetu Rejonowego Partii) w Tbilisi i Rady Naczelnej Żensowietu, 83-letnia Alvina, opowiadała:

Dobrze się uczyłam w szkole, więc poproszono mnie, żebym została członkinią organizacji pionierskiej, a potem Komsomołu. (...) Chciałam się zajmować działalnością naukową, więc poszłam do przewodniczącego komitetu i powiedziałam, że nie chcę się już zajmować tą działalnością partyjną. Na to oni powiedzieli, że teraz szukają na przewodniczącą kobietę.

Alvina przyznała, że członkostwo w partii było „propozycją nie do odrzucenia”. „Wpłynęli na mnie, mimo że tego nie chciałam” – stwierdziła. Jednak „zaproszenie” ze strony władz partii stanowiło również okazję do negocjowania i spełnienia własnych pragnień i ambicji: „Już w 1961 roku pracowałam w fabryce, a jednocześnie wykładałam”, konkludowała z satysfakcją.



Dla Julii, 70-letniej naukowczynie, mieszkającej w Tbilisi, uchodźczynie z Abchazji, decyzja o wstąpieniu do partii, choć podjęta w kontekście kwot, miała inny, bardziej polityczny charakter. Julia opowiadała:

Kiedy skończyłam studia, złożono mi ofertę wstąpienia do struktur partyjnych. Nie czułam się z tym dobrze, bo istniał wtedy stereotyp, że jeśli jesteś dobrym specjalistą, powinieneś kontynuować jako specjalista, i że struktury partyjne są dla osób, które nie są dobrymi specjalistami. Więc odmówiłam.

I kontynuowała: „Ale potem wstąpiłam do partii, bardzo szybko. Czytałam wtedy bardzo dużo książek, one były bardzo jednokierunkowe, w kierunku komunizmu. Dla mnie ważne było, żeby coś robić, a w tamtym czasie jedyną możliwością bycia aktywną, było bycie w partii”.

Julia opisała system „zachęcania” kobiet do przystępowania do organizacji politycznych i społecznych, w następujący sposób: „Wszyscy wiedzieli, że wiceprzewodniczący partii w Abchazji powinien być Abchazem, drugi przewodniczący Gruzinem i jeden Rosjaninem. I wszyscy wiedzieli, że przynajmniej jeden wiceprzewodniczący powinien być kobietą. Przynajmniej 30 procent powinno być kobiet”.

W Związku Radzieckim kwoty, które dotyczyły nie tylko płci, ale również narodowości, nie miały jedynie charakteru formalnego, jednak żadna z moich rozmówczyń nie potrafiła wskazać dokumentu prawnego, na podstawie którego obowiązywały. Część z nich wiązała za to, w swoich opowieściach, kwoty z oddolnymi działaniami „radzieckich feministek”. Padały nazwiska kobiet takich, jak Aleksandra Kołłontaj, Innessa Armand czy Nadieżda Krupska, które w latach 20. skupiały się przede wszystkim na przekonaniu bolszewickich przywódców, iż emancypacja kobiet nie może być jedynie „produktem ubocznym” rewolucji, ale wymaga zastosowania szczególnych narzędzi politycznych, takich jak kwoty czy przejmowanie przez państwo prac wykonywanych dotychczas przez kobiety, nieodpłatnie, w domu (Clements 1994). Julia stwierdziła:

To miało swoje korzenie jeszcze w latach 20-30., kiedy projekt równościowy traktowano bardziej „serio”. Może były to pozostałości oryginalnej teorii feministycznej, która dawała wolność seksualną obu płciom, tylko że już źle rozumianej. Bo ten system początkowo był zbudowany na oryginalnej myśli wschodnioeuropejskich feministek, takich jak Aleksandra Kołłontaj, ale potem niektóre z tych pro wizji zostały tylko jako formalność, inne zostały stracone.

Większość moich gruzińskich rozmówczyń nie miała wątpliwości, że w latach 60. i 70., na które przypadała ich aktywność, równość kobiet nie była kwestią priorytetową, jednak pozostała narzędziem politycznym czy ideologicznym. Na poziomie międzynarodowym, obecność kobiet na wyższych stanowiskach

służyć miała jako dowód wyższości ZSRR nad krajami Zachodu. Galina, 75-letnia lekarka, argumentowała: „Związek Radziecki chciał pokazać swoją wyższość w dziedzinie równości, dlatego dbano o to, żeby kobiety były obecne i widoczne na rozmaitych stanowiskach”.

Kiedy socjalizm stał się systemem obowiązującym w Europie Wschodniej, także w Polsce, kwoty nadal stanowiły jego element, choć ich wprowadzanie od początku spotykało się z oporem „terenu”. W pierwszych latach powojennych z niechęcią wobec „parytetu” zmagaly się działaczki z Wydziału Kobiecego PPR. Podczas spotkania Wydziału, w maju 1946 roku, Edwarda Orłowska relacjonowała:

Komitety wojewódzkie i powiatowe nie doceniają znaczenia pracy wśród kobiet. W Lubelskim sekretarz powiatowy, tow. Tomaszewski każe instruktorce kobiecej zastępować przez cały miesiąc maszynistkę, która jest na urlopie. W Kieleckim, nie zaprasza się na odprawy powiatowe instruktorek kobiecych (...) W Łodzi komitet wojewódzki nie interesuje się robotą wśród kobiet<sup>2</sup>.

90-letnia Wiesława, była dyrektorka zakładów włókienniczych i przewodnicząca wojewódzkiego zarządu LK potwierdziła, że problem pobłażliwego traktowania kobiet istniał także w latach 60. Tak opisała swoją rozmowę z jednym z partyjnych decydentów:

W przemyśle wełnianym było sporo kobiet na kierowniczych stanowiskach. Kiedyś taka była okazja, rozmawiam z dyrektorem zjednoczenia przemysłu wełnianego i pytam się: „Panie dyrektorze, dlaczego Pan tyle kobiet wepchnął tam na kierownicze stanowiska?”. A on mówi: „Proszę Pani, bo ja mam spokój. Mam do nich zaufanie, wiem, że nie muszę ich pilnować”.

O ile w Związku Radzieckim można przynajmniej częściowo mówić o „odolnym” charakterze mechanizmów promujących kobiety w polityce, w Polsce socjalistyczna równość kobiet dużo częściej przedstawiana była, także przez moje rozmówczynie, jako projekt nieposiadający historycznych korzeni. W rozmowach z byłymi działaczkami socjalistycznymi nieobecne są nazwiska Edwardy Orłowskiej, Zofii Wasilkowskiej czy Eugenii Pragierowej, chociaż każda z nich pochwalić się mogła przedwojennym rodowodem emancypacyjnym – komunistycznym lub socjalistycznym (Fidelis 2010). Jednocześnie, o ile dla działaczek wcześniejszego pokolenia, takich jak Edwarda Orłowska, równość kobiet była celem ideologicznym – służyć miała umasowieniu komunizmu – dla moich rozmówczyń ważne były raczej aspiracje zawodowe i społeczne niż polityka. Podczas jednego ze spotkań WK, Orłowska tak wykladała założenia komuni-

---

<sup>2</sup> Notatki z posiedzenia Wydziału Kobiecego PPR, z dn. 26.10.1946 r., w Archiwum Akt Nowych.

stycznej „roboty kobiecej”: „Musimy zorganizować masowy demokratyczny, międzypartyjny ruch kobiet – objąć pod swoje wpływy pół miliona kobiet – to sprawa honoru peperówek”<sup>3</sup>. Dwie dekady później, dla wyborów życiowych moich rozmówczyń w Polsce ważniejsza niż cele polityczne czy ideologiczne wydawała się praktyka życia codziennego. Kobiety, z którymi rozmawiałam – także ze względu na pejoratywne konotacje określeń takich, jak „ideologia” czy „marksizm” – nie wspominały raczej o „komunizmie”. Podkreślały natomiast praktyczne aspekty swoich decyzji, starając się pokazać je jako uzasadnione. Halina stwierdziła krótko: „W okresie, w którym ja żyłam i działałam, wydawało się to wszystko racjonalne”. I zaznaczyła: „Nikt mnie nie zmuszał do udziału w tym. Ja po prostu zachowałam spokój, wtedy byłam tam (...). Ale jeśli się nie chciało, to się nie było [w partii – M.G.]”. Inna rozmówczyni łączy swoje członkostwo w Lidze Kobiet z awansem społecznym, dostosowaniem się do nowej rzeczywistości społecznej, którą stwarzał socjalizm. Barbara, 80-letnia była pracownica zakładów farbiarskich, która wstąpiła do partii i Ligi Kobiet w połowie lat 60., niedługo po tym jak przeniosła się z rodzinnej wsi do niewielkiego, przemysłowego miasta pod Łodzią, swoją historię zaczęła następująco:

Ja na przykład przyjechałam do Zgierza, nie jestem ze Zgierza. (...) Próbowałam zaaklimatyzować się w tym środowisku, w miarę przyzwocie, pokazać się ze strony, jak mnie mama wychowała, żeby było względnie (...). To był rok 1965, ja poszłam do pracy prosto po szkole (...). A jeśli chodzi o Ligę, na tej konferencji w Dniu Kobiet, na którą poszłam jako młoda dziewczyna, młody pracownik, spotkałam panie z zakładowego koła Ligi Kobiet.

Jeszcze inna działaczka, Janina, kadrowa i była członkini Zarządu Miejskiego LK, w małym mieście pod Łodzią, przywołała motywy bardziej osobiste i bardziej emocjonalne, przedstawiając członkostwo w partii jako możliwość aktywności społecznej: „Ja się zapisałam do partii częściowo dlatego, że mój mąż należał od 1957, ale też bo chciałam uczestniczyć w zebraniach, chciałam wiedzieć, co się u nas dzieje, chciałam uczestniczyć w życiu zakładowym czy miejskim. Byłam ciekawa i chciałam uczestniczyć w tym”.

Kobiety, z którymi rozmawiałam, wymieniały rozmaite powody, dla których przystąpiły do partii. W Gruzji częściej były to istniejące ramy instytucjonalne, w Polsce chęć przystosowania się do nowej rzeczywistości społecznej, racjonalne podejście do istniejących warunków. Poczucie historycznej ciągłości, obecne w niektórych wypowiedziach działaczek gruzińskich, nie znalazło odbicia w Polsce, gdzie socjalistyczna równość kobiet, wdrażana w okresie „odwilży” i po nim, miała niejednoznaczny charakter: łączyła w sobie cechy projektu emancypacyjnego z tradycyjnymi koncepcjami kobiecości. Potwierdza to tezę stawianą

<sup>3</sup> Notatki z posiedzenia Wydziału Kobięcego PPR, z dn. 04.06.1946 r., w Archiwum Akt Nowych.

w książce *Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland* przez Małgorzatę Fidelis, która pisze:

Z jednej strony, (po śmierci Stalina) przymus w miejscu pracy osłabł. Kobiety mogły wyrażać swoje poglądy bardziej swobodnie (...). Niektóre kobiety mogły zrezygnować z pracy na cały etat, często w strasznych warunkach, i poświęcić się, jeśli sobie tego życzyły, prowadzeniu gospodarstwa domowego na cały etat. Państwo zliberalizowało również prawo aborcyjne, sprawiając że procedura ta stała się bardziej dostępna (Fidelis 2010: 170).

Z drugiej strony, ustanawiając w 1957 roku Komitet Gospodarstwa Domo-  
wego, którego działania nakierowane były na zmodernizowanie i usprawnienie wci-  
aż nieodpłatnej pracy kobiet w sferze prywatnej, reformy wprowadzane pod-  
czas odwilży – odchodząc od „radykalnych” rozwiązań okresu poprzedniego –  
umacniały przedkomunistyczną hierarchię płci (Fidelis 2010).

Gdy mowa o motywach wstąpienia do partii, obok aspektów praktycznych – zachęty ze strony państwa, możliwości realizacji planów zawodowych – za-  
równo w Gruzji, jak i w Polsce w wypowiedziach pojawiały się wątki osobiste,  
emocjonalne. Część uczestniczek badań wskazywała, iż za ich wyborami stała  
ciekawość, chęć czy nawet pasja działania społecznego; w Gruzji były to tak-  
że motywy polityczne. Mając świadomość uwikłania w kontekst instytucjonal-  
ny i systemowy, kobiety, z którymi rozmawiałam, rzadko przedstawiały się jako  
ofiary systemu. W swoich wypowiedziach podkreślały racjonalność dokonywa-  
nych wyborów, świadomość ich konsekwencji, skupiały na tym, co mogły osią-  
gnąć w ramach istniejącego układu, zarówno na poziomie indywidualnym (reali-  
zacja pasji, kariery), jak i grupowym (praca na rzecz społeczności). To jednak,  
jak wiele udawało im się z tych planów zrealizować, zależało w dużej mierze od  
sposobu działania systemu, zmieniających się możliwości (względnie) niezależ-  
nego działania i warunków awansu kobiet.

### **„Wydawało mi się, że mam wpływ”. Przestrzenie dyskryminacji i autonomii w systemie autorytarnym**

Podczas międzynarodowego Kongresu Kobiet, zorganizowanego przez Świa-  
tową Demokratyczną Federację Kobiet w 1969 roku w Kopenhadze, Walentina  
Tierieszkowa, kosmonautka i działaczka społeczna, tymi słowami ogłaszała osią-  
gnięcie równości kobiet i mężczyzn w bloku wschodnim:

W krajach socjalistycznych, w których wyzysk człowieka przez człowieka jest  
przeszłością, kobieta otrzymuje równe prawa z mężczyzną i możliwość wzięcia  
twórczego udziału w każdej sferze życia. Polityka państwa jest skierowana na za-

gwarantowanie pełnej równości dla kobiet w społeczeństwie, na stworzenie warunków, które pomogłyby im połączyć pracę na zewnątrz z prowadzeniem domu i wychowywaniem dzieci (Tereshkova-Nikolayeva 1969: 4).

Na poparcie swojej diagnozy przewodnicząca Komitetu Kobiet Radzieckich i członkini Rady Najwyższej Związku Radzieckiego przywołała statystyki, zgodnie z którymi w krajach socjalistycznych panuje faktyczna równość pomiędzy kobietami i mężczyznami. Dziś wiele badaczek i badaczy podkreśla, że statystyk i badań produkowanych w okresie socjalizmu nie można traktować poważnie, podlegały one bowiem zafałszowaniu i cenzurze (Fuszara 2000; Titkow 2001). Ich zdaniem liczba kobiet w rozmaitych ciałach politycznych nie przekładała się na realną władzę polityczną, która sprawowana była przez władze partyjne, zarezerwowane dla mężczyzn.

Jednak niektóre z moich rozmówczyń w Gruzji utożsamiały się ze słowami Tierieszkowej. Jasmina nie przypominała sobie, by kiedykolwiek była traktowana gorzej niż mężczyźni. Twierdziła, że socjalistyczne państwo zapewniało rzeczywistą równość kobiet i mężczyzn, od wczesnych lat szkolnych: „Od kiedy pamiętam, byłam uczona, że mogę robić wszystko to, co chłopcy. Mogę być traktorzystką lub kosmonautą, nie było w szkole podziału na zajęcia dla chłopców i dla dziewcząt”. O tym, że socjalistyczna równość kobiet nie miała jedynie charakteru formalnego i przekładała się na możliwość działania, przekonana była także Julia:

Nie wszystkie te kobiety były przygotowane do pracy ideologicznej czy społecznej, ale to pozostałe 70 procent mężczyzn również nie było przygotowane przecież. (...) Ale dzięki temu, że kobiety były we władzach, miały możliwość poznawania różnych ludzi, wyjazdów zagranicznych i miały szerszą wizję. I to było pozytywne. Jednak była to struktura bardzo formalna, a decyzje zapadały „na górze”.

Na ile jednak udział kobiet w ciałach politycznych czy równość w edukacji przekładały się na autonomię działania i możliwość realizacji działań niezależnych od partii? Część moich rozmówczyń w Gruzji miała problem z oddzieleniem Żensowietu od partii. Na przykład, na pytanie o to, czy istniały w jej zakładzie jakieś organizacje kobiece, Marina odpowiedziała zdecydowanie: „Nie, nie było”. Kiedy zaś spytałam ją o Żensowiet, wybuchnęła śmiechem: „A tak! Był, był Żensowiet, i ja nawet byłam jego przewodniczącą! Ale nic nie robił, jakieś obchody z okazji Dnia Kobiet, to wszystko”. Alvina z kolei, choć twierdziła, że „Żensowiet nie był organizacją partyjną”, przyznała jednocześnie, że organizacja była zależna od partii: „Problemy kobiet były podobne, a więc partia i Żensowiet zajmowały się tym samym. Tam, gdzie organizacja była bezsilna, bo była to organizacja obywatelska i mogła tylko obserwować, dawałyśmy znać partii, bo przecież to partia miała pieniądze”.

W socjalistycznej Polsce, szczególnie po roku 1952, kiedy zlikwidowane zostały Wydziały Kobiecte, nie mówiono publicznie o dyskryminacji kobiet – a tym bardziej o dyskryminacji ze względu na płeć – z założenia bowiem system ten rozwiązał kwestię nierówności kobiet. Ewa, 79-latką z Łodzi, członkini koła miejskiego Ligi Kobiet, stanowczo zaprzeczała istnieniu nierówności w miejscu pracy: „Nie było żadnej dyskryminacji! Ja pracowałam tam, gdzie było dużo kobiet i jakby dyrektor nie szedł za tymi kobietami, to one by go tam powiesiły”. Jednocześnie, w opinii moich rozmówczyń, polska scena polityczna lat 60. i 70. była otwarta dla kobiet; zapisanie się do partii czy organizacji kobiecej otwierało możliwość zrobienia kariery politycznej, objęcia stanowiska kierowniczego w instytucjach politycznych i zakładach pracy, sprawowania funkcji politycznych na poziomie lokalnym i narodowym, a nawet funkcji doradczych w rządzie i Sejmie. Zdaniem Wiesławy, Liga odgrywała kluczową rolę w promowaniu kobiet, zarówno poprzez wsparcie formalne, jak i nieformalne: „Myśmy jako organizacja zabiegały, jeśli widziałyśmy jakąś kobietę, która spełnia warunki, to ją wciągałyśmy. Stwarzałyśmy takie sytuacje, żeby się kobieta zaprezentowała”. Wiesława przekonywała również, iż Liga Kobiet miała wpływ na politykę państwa: „Jak ważny był głos kobiet, głos Ligi Kobiet Polskich, to ja Pani powiem! Ja byłam członkiem Rady Społeczno-Gospodarczej przy Sejmie i jako przedstawicielka Ligi Kobiet ja opiniowałam wszystkie ustawy, projekty ustaw. Dopiero potem one szły do Sejmu. Więc wpływ miałyśmy”.

Część moich rozmówczyń prezentowała Ligę Kobiet jako organizację w dużej mierze odrębną i autonomiczną wobec partii, a czasem nawet wobec niej antagonistyczną. Wiesława przywołała wspomnienia z pierwszych lat powojennych, używając następującego języka: „**Wymuszałyśmy**<sup>4</sup> zorganizowanie stołówek zakładowych. To było dobrodziejstwo dla kobiet, bo z zaopatrzeniem były kłopoty. **Walczyłyśmy** też o zakładanie sklepów zakładowych, gdzie kobiety mogły robić zakupy, nie stać w kolejkach”. Członkinie LK w Łodzi twierdziły, że nie zawsze zgadzały się ze sobą co do tego, jakie rozwiązania były w tej kwestii dla kobiet najlepsze, co sugeruje istnienie w organizacji przynajmniej szczątkowej debaty na temat różnych modeli polityki społecznej. Wiesława kontynuowała:

Potem była **bitwa** o żłobki. (...) W latach 50. przy zakładach pracy były żłobki. Były trzy miesięczne urlopy macierzyńskie, a po trzech miesiącach kobieta szła do pracy. Ja jestem właśnie taką matką, która po trzech miesiącach szła do pracy. Ale ja miałam żłobek w zakładzie pracy. Ja miałam to dziecko za dwoma ścianami. I to było dla kobiety bardzo ważne.

Z kolei Danuta, 88-letnia prawniczka, łodzianka, była przewodniczącą wojewódzkiej LK, stwierdziła: „Myśmy **wojowali** o to, żeby matka, jadąca do pracy

<sup>4</sup> Wszystkie wyróżnienia pochodzą od autorki.

na piątą rano, nie musiała jechać z dzieckiem przez całe miasto, tylko żeby był żłobek na osiedlu: że matka wychodzi z domu, zostawia dziecko i jedzie spokojnie do pracy”.

Zdaniem Basi Nowak, historyczki i autorki pracy doktorskiej na temat Ligi Kobiet, na przestrzeni 40 lat PRL organizacja ta pełniła wiele ważnych funkcji integracyjnych i społecznych, poczynając od dostarczania kobietom umiejętności zawodowych, poprzez porady prawne i psychologiczne, po kreowanie przestrzeni wsparcia i rekreacji dla swoich członkiń (Nowak 2009). Również w wypowiedziach moich rozmówczyń widać to zróżnicowanie. Wiesława wspominała, że:

Zaraz po wojnie, kiedy ludzie wracali do swoich domów, Liga Kobiet organizowała na dworcach punkty matki i dziecka, gdzie matka po długiej podróży mogła dziecko umyć, przewinąć i nakarmić. Równie ważne były sprawy związane z pracą, kwestie przyuczania do zawodu. Bardzo ważne było kształcenie kobiet, początkowo chodziło przede wszystkim o walkę z analfabetyzmem.

Celem wprowadzanych od lat 50. regulacji dotyczących urlopów macierzyńskich i opieki nad dziećmi było ułatwienie kobietom godzenia kariery zawodowej i rodzicielstwa. Różne kursy, pokazy i szkolenia z zakresu gospodarstwa domowego, główne aktywności organizacji kobiecych w latach 60. i 70., miały pomóc kobietom zarządzać czasem w sytuacji „podwójnego etatu”, gdy większość obowiązków domowych nadal spoczywała na ich barkach. Barbara opowiadała:

Było tu (w Komitecie Gospodarstwa Domowego) pełne wyposażenie. Mówię, był sprzęt. A ja byłam nogą, wyszłam z domu jak miałam 14 lat, więc mama mnie niczego nie nauczyła, wszystkiego się tutaj nauczyłam. A to się wszystko przydało, okazało, że człowiek wszystko może, ja spodnie robiłam, dzinsy szyłam, gotowałam.

Częściowe przejęcie przez państwo kwestii dotychczas uznawanych za domowe, takich jak macierzyństwo czy reprodukcja, nie doprowadziło do dekonstrukcji tradycyjnego porządku społecznego, opartego na podziale na sferę prywatną i publiczną, ani do redystrybucji prac domowych pomiędzy kobietami i mężczyznami. Miało jednak, zdaniem niektórych moich rozmówczyń, wpływ na indywidualne postawy kobiet. Dawało poczucie sprawczości i pewną gwarancję „odpowiedzialności” ze strony państwa-pracodawcy. Halina opisała to w następujący sposób:

Ja jako szef instytucji wiem dokładnie jak to wyglądało, co moje pracownice mówiły do mnie rodząc kolejne dziecko, za każdym razem cięża, urlop macierzyński. A jeśli trzeba było zatrudnić kogoś innego na to miejsce, one mówiły: „Ale przecież ja nie rodzę tego dla siebie, tylko dla społeczeństwa”. Więc postawy były.

Po okresie względnej stabilizacji przełomu lat 60. i 70., także działaczki partyjne i aktywistki organizacji kobiecych w Polsce wspominają lata 80. jako okres szczególnie trudny. W tym czasie członkostwo w partii i/lub Lidze Kobiet Polskich dawało możliwość zdobycia niektórych, nieodstępnych na rynku produktów, a więc stanowiło przywilej. Elżbieta, działaczka Ligi z północno-zachodniej Polski, opowiadała:

Lata 80. to były ciężkie czasy (...). Bardzo ciężko się żyło kobietom, a my zawsze coś mogłyśmy dostać. Ponieważ były różne koła: służby zdrowia, w komunikacji, w szkole, to kobiety mogły się wymieniać usługami i dobrami. Nie było, na przykład pościeli. Załatwiałam dla wszystkich, nie tylko dla moich członkiń koła.

„Praktyczny aktywizm” (Nowak 2009) organizacji kobiecych z pewnością pomagał ich członkiniom w radzeniu sobie z trudami życia codziennego, lecz realizował się w warunkach ograniczonej autonomii i ograniczonej równości. Halina przyznała wprost, że zdawała sobie sprawę z uwikłania w istniejący porządek instytucjonalny, w którym faktyczną władzę sprawowała partia komunistyczna:

Nigdy nikt nie powiedział, że z kimś, z jakąś fabryką albo z jakimś profesorem nie mogę pracować. Ale absolutnie prawdą jest to, że wszystkie te organizacje były pod kuratelą Komitetu Centralnego. I wszystkie te organizacje miały tak zwanego opiekuna, który na posiedzenie zarządu głównego co jakiś czas się zjawiał.

„Szklany sufit” z pewnością istniał także w okresie socjalizmu – wyższe stanowiska w partii były dla kobiet nieosiągalne. Halina, która w swojej karierze zasiadała w najwyższych gremiach państwowych, opisała sytuację, w której formalna równość płci współistniała w PRL z „podskórnym” seksizmem, w następujący sposób:

W moim przypadku słowo dyskryminacja nie wchodzi w grę, bo ja zrobiłam karierę, potem pracowałam w gospodarce, zajmowałam wysokie stanowiska (...) Nawet jak byłam na bardzo wysokim stanowisku, to nieustannie, kiedy siedziało 20 mężczyzn i ja jedna, to ja musiałam daleko mądrzej relacjonować problemy, z którymi przyszedłam, niż oni.

Nierówności doświadczały kobiety z różnych klas, na różnych szczeblach kariery. Maria, 75-latką, była robotnicą w zakładach farbiarskich, przyznała, że była dyskryminowana w pracy:

Ja z zawodu, mam męski zawód i wyglądało to tak, że mimo mojej aktywności (w LK) to co podwyżka jakakolwiek, to mój szef za każdym razem musiał iść w mojej sprawie do dyrektora. Bo dlatego, że byłam kobietą. Nie mogli znieść, że ja to zrobię co mój kolega, i dlatego że jestem kobietą, to jakżeż to. Mnie aż klucha w gardle stawała, bo mi było głupio.



Jak pokazuje w swoim artykule Raluca Popa (2009), w różnych krajach bloku socjalistycznego organizacje kobiece miały rozmaity status instytucjonalny i różny poziom autonomii działania. Na przykład działania Rady Rumuńskich Kobiet, która stanowiła część aparatu partyjnego, całkowicie podlegały partii, podczas gdy członkinie Węgierskiej Rady Kobiet postrzegały się jako działaczki organizacji kobiecej cieszącej się ograniczonym stopniem autonomii wobec państwa (Popa 2009). Podobny obraz wyłania się z moich rozmów. Rozmaite okresy działania organizacji i struktur, których celem było wdrażanie równości, nie dadzą się sprowadzić do prostego przekonania o obecności lub braku autonomii i sprawczości w działaniach moich rozmówczyń. Dodatkowo, choć działania te często przynosiły wymierne rezultaty w postaci praw reprodukcyjnych, względnego bezpieczeństwa w miejscu pracy i możliwości łączenia kariery zawodowej z macierzyństwem, nierówne traktowanie pozostawało w wielu przypadkach faktem. I choć część moich rozmówczyń ma świadomość tych nierówności, rzadko nazywają się one feministkami.

### **Zerwana genealogia. Działaczki socjalistyczne i współczesny ruch kobiecy**

„Feminizm”: słowo, które zarówno w Polsce, jak i w Gruzji pojawiło się dopiero po upadku socjalizmu, moje rozmówczynie definiują i rozumieją rozmaicie. W Polsce, w odpowiedzi na pytanie, czy czuje się feministką i jak definiuje to słowo, Danuta, przewodnicząca LKP w jednym z niewielkich miast zachodniej Polski, żarliwie zaprzeczyła: „Nie, my nie gnębimy mężczyzn, mamy członków mężczyzn. Nie jesteśmy na pewno radykalnymi feministkami”. W Gruzji, Irina – 75-letnia przewodnicząca turystyczna z Tbilisi, odpowiedziała: „Feministka? Nie wiem, co to znaczy. Ja jestem za normalnymi związkami z mężczyznami”. Natomiast Rosa, nauczycielka z Tbilisi, była działaczką Żensowietu, deklarowała: „Jestem feministką, bo całe życie pracowałam dla kobiet. Myślę, że kobiety niosą na sobie wielki ciężar, od urodzenia”. Julia twierdziła zaś, że feminizm odkryła dopiero po upadku socjalizmu:

Feminizm zaczęłam odkrywać dopiero po wojnie [w Abchazji w 1993 r. – M.G.], kiedy kobiety wzięły wszystko w swoje ręce, pracowały zawodowo, pracowały w domu i do tego musiały opiekować się swoimi mężami, którzy po wojnie czuli się niepotrzebni, zaczęli pić. Więc dla kobiet to nie było podwójne, ale potrójne obciążenie, i musiałyśmy znaleźć sposoby, żeby sobie z tym radzić. I wtedy zwróciłam się do feminizmu.

W ciągu ostatnich 25 lat ruchu kobiece w wielu krajach postsocjalistycznych, w tym w Polsce, przeszły gruntowną transformację – marginalne i rozproszone

działania przekształciły się w urozmaicone, masowe i profesjonalne organizacje i ruchy, które dziś wywierają istotny wpływ na procesy polityczne. Mimo dużego zróżnicowania, rzadko która polska feministka uznaje dziś jednak kobiety takie, jak Halina bądź Wiesława za swoje poprzedniczki czy prekursorki feminizmu w Polsce. Ich działalność uznana została przez odradzający/rodzący się w latach 90. ruch kobiecy za fasadową i nieautentyczną, ale nade wszystko niefeministyczną. W 1997 roku Katarzyna Rosner pisała: „Przez kilka dziesięcioleci kultura polska niszczyła indywidualne strategie życia (tak mężczyzn jak i kobiet). Trening ten nie mógł sprzyjać rozwojowi ruchu feministycznego, którego założeniem jest wolność kobiety do indywidualnego wyboru stylu życia i sfery samo-realizacji” (Rosner 1997: 39).

Odrzucając okres socjalizmu jako potencjalne ogniwo w historii ruchów kobiecych w Polsce, badaczki i działaczki z lat 90. próbowały jednocześnie zakorzenić rodzące się w tym okresie działania na rzecz równości płci w narracji wobec tego kontekstu zewnętrznej – w liberalnym zachodnim feminizmie. W konsekwencji, druga fala zachodniego, a przede wszystkim amerykańskiego ruchu kobiecego pełni do dziś rolę najważniejszego punktu odniesienia w debatach na temat równości kobiet w Polsce. Strategia ta podyktowana była przede wszystkim trudną sytuacją, w jakiej znalazł się polski ruch kobiecy na przełomie lat 80. i 90. Walczewska przypomina, że:

w sytuacji, gdy feministki w Polsce, raz po raz musiały tłumaczyć, że nie są wielbłądem, wykształciły się pewne strategie przetrwania. Z jednej strony, trzeba było uchronić się przed posądzeniem, że feminizm jest odrastającym łbem hydry komuny, a z drugiej strony – jakoś się wyartykułować (Walczewska 1997: 53).

Ucieczka feminizmu od socjalizmu miała być strategią przetrwania, jej produktem ubocznym stało się jednak wymazanie z historii ruchu kobiecego tej jego części, która ma wspólne korzenie z socjalizmem.

W Gruzji okres socjalizmu oceniany jest mniej radykalnie, niektóre badaczki i działaczki zwracają uwagę na pozytywne aspekty socjalistycznej równości kobiet i argumentują, że w okresie transformacji kobietom trudno było pogodzić się z utratą „przywilejów” wprowadzonych przez poprzedni system (Badashvili 2013; Sabedashvili 2011). Część badaczek przyznaje, że okres radziecki wiązał się w Gruzji z postępowym cywilizacyjnym, także w dziedzinie praw kobiet. Socjolożka Medo Badashvili pisze: „okres radziecki obejmuje 70 lat uprzemysłowienia, intensywnej urbanizacji i rewolucji naukowo-technologicznej w Gruzji” i dodaje, że w czasach komunizmu „państwo zabezpieczało równość szans w edukacji i gwarantowało ścieżki pracy zawodowej” (Badashvili 2013: 212-213). Jednocześnie w Gruzji, pozostającej na obrzeżach Unii Europejskiej, zagrożonej agresją ze strony Rosji i doświadczonej przez toczącą się w okresie transformacji wojnę, badaczki są ostrożniejsze w ocenie procesów zachodzących w latach 90. Przemiany

zachodzące po upadku Związku Radzieckiego nazywane są tu często „bolesnymi” lub „nieefektywnymi” (Badashvili 2013). Jednak i w Gruzji nowoczesne strategie budowania ruchu kobiecego opierają się raczej na przyjęciu rozwiązań wypracowanych na Zachodzie niż na istniejących w regionie tradycjach działań na rzecz równości (Chkheidze 2011; Sanikidze, Pataridze, Javelidze 2006).

## Zakończenie

„Polityka płci” stosowana przez minione reżimy, przeszły sposób definiowania ról kobiecych i męskich przez państwo i jego instytucje, mają głęboki wpływ na współczesne relacje pomiędzy płciami, zarówno w sferze polityki, jak i kultury i społeczeństwa. Kształtują również współczesny język rozmowy na temat praw kobiet, wyznaczają kierunek działania organizacji kobiecych, ich cele i strategie. W kontekście toczących się dziś debat na temat „backlashu” w stosunku do praw kobiet (por. np. Graff 2014), warto z pewnością zadać pytanie, jakie znaczenie mają przeszłe sposoby rozumienia i realizacji równości dla dzisiejszych debat o płci społeczno-kulturowej. W przypadku krajów postsocjalistycznych należy powrócić do najnowszej historii, w której lokalne spuścizny – w tym spuścizna socjalizmu – przenikają się z wpływami transnarodowymi, w tym z dominującą dziś tradycją zachodniego feminizmu liberalnego.

W procesie odkrywania wielorakich korzeni feminizmu i niejedoznacznego wpływu, jaki miał na jego kształtowanie – niewątpliwie niedemokratyczny, lecz jednocześnie wrywkowo emancypacyjny – okres socjalizmu, historie kobiet zaangażowanych w jego tworzenie mogą okazać ważnym źródłem wiedzy historycznej i politycznej. Wsłuchanie się w narracje byłych działaczek socjalistycznych może na przykład pomóc w podważeniu przekonania o braku legitymizacji socjalistycznej równości kobiet. Jednocześnie, naruszając obraz socjalizmu jako homogenicznego pod względem miejsca i czasu, historie te pomagają zrekonstruować politykę płci wdrażaną przed 1989 rokiem jako projekt dynamiczny, realizowany w oparciu o rozmaite tradycje polityczne, którego swoistych kontynuacji można dopatrzeć się w obrębie istniejących dziś systemów społecznych. I wreszcie, wydobyte na światło dzienne różnych wizji oraz praktyk społecznych i politycznych z okresu socjalizmu może okazać się kluczowe dla rekonstrukcji unikalnej genealogii ruchów kobiecych w postsocjalizmie. Pozwala także przełamać dominujące dziś uznawanie „zachodniego” feminizmu jako jedyne punktu odniesienia dla marginalnych ruchów na rzecz równości kobiet poza Zachodem.

**Słowa kluczowe:** postsocjalizm, ruch kobiecy, metodologia feministyczna

## LITERATURA

- Badashvili M.  
2013 *Transformation to Democracy: The Struggles of Georgian Women*, w: J. Kubik, M. Linch (eds.), *Postcommunism from Within. Social Justice, Mobilization and Hegemony*, New York: New York University Press, s. 211-229.
- Baer M.  
2014 *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Chkheidze K.  
2011 *Gender Politics in Georgia*, Gunda Werner Institute, <http://www.gwi-boell.de/web/democracy-100-years-women's-day-georgia-gender-politics3060.html> (23.05.2011).
- Clements B.E.  
1994 *Daughters of Revolution: A History of Women in the U.S.S.R.*, Arlington Heights, Ill.: Harlan Davidson.
- Fidelis M.  
2010 *Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland*, New York: Cambridge University Press.
- Fuszara M.  
2000 *New Gender Relationships in Poland in 1990s*, w: S. Gal, G. Kligman (eds.), *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*, Princeton: Princeton University Press, s. 259-286.
- Gal S., Kligman G. (eds.)  
2000 *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Ghodsee K.  
2012 *Rethinking State Socialist Mass Women's Organizations: The Committee of the Bulgarian Women's Movement and the United Nations Decade for Women, 1975-1985*, „Journal of Women's History” 24: 4, s. 49-73.
- Grabowska M.  
2012 *Bringing the Second World In: Conservative Revolution(s), Socialist Legacies and Transnational Silences in the Trajectories of Polish Feminism*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 37: 2, s. 385-411.
- Grabowska M., Kościańska A.  
2013 *Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność*, w: M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW, s. 273-290.
- Graff A.  
2014 *Report from the Gender Trenches: War Against „Genderism” in Poland*, „European Journal of Women's Studies” 21: 4, s. 431-442.
- Grosz E.  
1995 *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

- Haan F. de  
2014 *Gendering the Cold War in the Region. An Email Conversation between Malgorzata (Gosia) Fidelis, Renata Jambrešić Kirin, Jill Massino, and Libora Oates Indruchova*, „Aspasia” 8, s. 162-190.
- Harding S.  
1987 *Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hartsock N.  
1999 *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder: Westview.
- Hawkesworth M.  
2006 *Globalization and Feminist Activism*, New York: Rowman and Littlefield.
- Hemmings C.  
2005 *Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn*, „Cultural Studies” 19: 5, s. 548-567.
- Hrycak A.  
2000 *From Mothers' Rights to Equal Rights. Post-Soviet Grassroots Women's Associations*, w: M. Desai, N. Naples (eds.), *Women's Activism and Globalization. Linking Local Struggles and Transnational Politics*, New York: Routledge, s. 64-83.
- Koivune A.  
2009 *An Affective Turn? Reimagining the Subject of Feminist Theory*, w: M. Liljeström, S. Paasonen (eds.), *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*, New York: Routledge, s. 8-15.
- Liljeström M.  
2009 *Crossing the East-West Divide: Feminist Affective Dialogues*, w: M. Liljeström, S. Paasonen (eds.), *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*, New York: Routledge, s. 165-182.
- Mizielińska J., Kulpa R. (eds.)  
2011 *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*, London: Ashgate.
- Mohanty Ch.T.  
2003 *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham: Duke University Press.
- Narayan U.  
2000 *Undoing the „Package Picture” of Cultures*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 25: 4, s. 1083-1086.
- Nowak B.  
2009 *„Where Do You Think I Learned How to Style My Own Hair?”. Gender and Everyday Lives of Women Activists in Poland's League of Women*, w: S. Penn, J. Massino (eds.), *Gender Politics and Everyday Life in State Socialist Eastern and Central Europe*, New York: Palgrave Macmillan, s. 185-199.
- Nowakowska-Wierzchoś A.  
2013 *Kobiety w Polsce Ludowej*, Muzeum Historii Kobiet, Warszawa: Fundacja Feminoteka, [http://www.feminoteka.pl/muzeum/readarticle.php?article\\_id=57](http://www.feminoteka.pl/muzeum/readarticle.php?article_id=57) (16.07.2015).
- Penn S., Massino J. (eds.)  
2009 *Gender Politics and Everyday Life in State Socialist Eastern and Central Europe*, New York: Palgrave Macmillan.

- Popa R.  
2009 *Translating Equality between Women and Men across Cold War Divides: Women Activists from Hungary and Romania and the Creation of International Women's Year*, w: S. Penn, J. Massino (eds.), *Gender Politics and Everyday Life in State Socialist Eastern and Central Europe*, New York: Palgrave Macmillan, s. 59-75.
- Rajtar M., Straczk J. (red.)  
2012 *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rich A.  
1984 *Blood, Bread and Poetry*, Boston: W.W. Norton & Company.
- Rosner K.  
1997 *Czy istnieje w Polsce ruch feministyczny?*, „Pełnym Głosem” 5, s. 34-42.
- Sabedashvili T.  
2011 *The Identification and Regulation of Domestic Violence in Georgia (1996-2006)*, rozpr. doktorska, Budapeszt: Central European University, [www.etd.ceu.hu/2012/gphsat01.pdf](http://www.etd.ceu.hu/2012/gphsat01.pdf) (17.06.2013).
- Sanikidze L., Pataridze T., Javelidze E.  
2006 *The Reality: Women's Equal Rights and Equal Opportunities in Georgia*, Tbilisi: UNIFEM.
- Scott J.  
1991 *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry” 17, s. 773-797.
- Tereshkova-Nikolayeva V.  
1969 *Report „Women at Work”*, World Congress of Women, Helsinki, June 14-17.
- Titkow A.  
2001 *Kobiety, feminizm, demokracja*, w: E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*, Lublin: Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie, s. 217-243.
- Walczewska S.  
1993 *Liga Kobiet: jedyna organizacja kobieca w PRL*, „Pełnym Głosem” 1, s. 4-7.  
1997 *Jaki feminizm, czyli dokąd idzie Marianna?*, „Pełnym Głosem” 5, s. 53-55.

Magdalena Grabowska

BROKEN GENEALOGY. THE AGENCY OF WOMEN'S ACTIVISTS  
IN SOCIALIST POLAND AND GEORGIA, AND CONTEMPORARY  
WOMEN'S MOVEMENTS

(Summary)

The objective of this article is to challenge and destabilise existing approaches to state socialism as a historical period during which women remained passive observers of social and political realities. Beginning with the afterthought about the possibility of utilising some of the concepts and categories of feminist methodologies within the post-socialist

context, I present results of the research conducted, between 2010-2014, with women active in communist parties and women's organisations before 1989, in Poland and in Georgia. Drawing from in-depth interviews and archival documents, including the United Polish Workers Party and Women International Democratic Federation archives, I then examine three aspects of the experience of women active socially and politically under state socialism. First, I present diverse motives behind the decision to become a party member. Second, I explore the amount of autonomy that, in their own words, women active in the communist party and women's organisations had at their disposal. And third, I look at the ways in which socialist activists can be positioned within existing narratives on feminism and women's movements in post-socialism.

**Key words:** post-socialism, women's movement, feminist methodology

Magdalena Grabowska  
Institute of Philosophy and Sociology  
Polish Academy of Sciences  
72 Nowy Świat Street  
00-330 Warszawa, Poland  
magdagrabowska@yahoo.com





AGNIESZKA GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA  
Instytut Neofilologii i Lingwistyki Stosowanej  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## „POPROŚ WODĘ O PIENIĄDZE”. TRADYCJA ZNACHORSKA WE WSPÓŁCZESNYCH PORADNIKACH MAGICZNYCH W ROSJI

Niniejszy artykuł omawia wybrane cechy masowego piśmiennictwa magicznego w postradzieckiej Rosji, które uatrakcyjniają ludowe inkantacje jako produkt oferowany współczesnemu czytelnikowi. Wyodrębnienie owych cech pozwala poszukać odpowiedzi na pytanie, jakie zabiegi adaptacyjne stosowane względem tradycji znachorskiej sprawiają, że współczesny, przynajmniej w stopniu podstawowym wykształcony Rosjanin staje się klientem rynku księgarskiego oferującego magiczne środki zaradcze, sięgające korzeniami czasów analfabetyzmu. Zwrot ku magii uwarunkowany jest zapewne określonymi predyspozycjami psychicznymi czytelnika, jego tendencją do selektywnej percepcji, która zaburza ocenę metody wskutek oczekiwania efektu. Publikacja ludowych tekstów magicznych musi jednak uwzględniać także poziom świadomości i wiedzy współczesnego odbiorcy zarówno o tradycji, jak i o dzisiejszym świecie.

Omawiane publikacje w aspekcie przynależności gatunkowej zakwalifikować należy do literatury użytkowej/stosowanej, co określa sposób ich analizy (Skwarczyńska 2006: 11-31). Literatura stosowana to teksty, które z założenia funkcjonować mają w kontekście pozatekstowym, powinny znaleźć praktyczne zastosowanie w realnej rzeczywistości. Z tego powodu na analizowane teksty spojrzeć trzeba nie tylko jako na zjawisko literackie, ale także kulturowe. Stąd jako metodę badawczą przyjąłam analizę kontekstową, ponieważ umożliwia ona rozpoznanie i opis relacji wybranego wycinka rosyjskiej użytkowej literatury ezoterycznej z tekstami literatur innych dziedzin i kręgów kulturowych oraz związków tej literatury z innymi dyskursami (m.in. religijnym i pseudonaukowym).

### **Magia i komercja w postradzieckiej Rosji**

W sytuacji kryzysu – społecznego, moralnego, gospodarczego – szczególnie wyraźnie przejawia się powrót społeczeństw wysoko rozwiniętych do tradycji

kulturowych sprzed dominacji światopoglądu naukowego. Dla określenia zjawiska owego „powrotu do źródeł” w antropologii rosyjskiej używane jest między innymi określenie „syndrom archaiczności” (ros. *arhaičeskij sindrom*) wprowadzone do obiegu naukowego w 1990 roku przez Lwa Klejna (Klejn 2013; Sledzewskij 1992; Bannikov 2013). W przypadku Rosjan takim kryzysem okazał się upadek Związku Radzieckiego, skutkujący załamaniem dotychczasowego systemu wartości, zmianami świadomościowymi, poszukiwaniami tożsamości religijnej/duchowej. Jego przejawem był między innymi wzrost atrakcyjności ruchów religijnych i sekt, zakazanych w czasach ateizmu i scjentyzmu radzieckiego, oraz wzmożone zainteresowanie okultyzmem<sup>1</sup>, magią i astrologią, stwarzające sprzyjające warunki dla działalności wszelkiego rodzaju magów, wróżbitów, uzdrowicieli (Tarnavskij 2007: 15-84; Grębecka 2006)<sup>2</sup>. Wobec osób określanych w języku rosyjskim jako *ekstrasensy* (od ang. *extrasensory perception*), promujących swoje praktyki w środkach masowego przekazu, w nomenklaturze naukowej stosowane są między innymi określenia: „profesjonalny propagator magii postmodernistycznej” (ros. *professional'nyj propagandist postmodernistskoj magii*) (Arhipova, Fruhtmann 2013: 67) lub nowi „czarownicy”, nowi „magowie” (ros. *novye „kolduny”, novye „magi”*) (Pačenkov 2001). Na przełomowe i jednocześnie kryzysowe lata 90. ubiegłego wieku w Rosji przypadł okres działalności takich postaci, jak Anatolij Kaszpirowski, który zdobył sławę na polu medycyny niekonwencjonalnej, występując publicznie jako hipnotyzer, Allan Czumak, który w czasie seansów bioenergoterapeutycznych naładowywał wodę, czy Jurij Longo prowadzący telewizyjne seanse magii, telepatii, jasnowiedztwa. Wiele domów kultury w niewielkich miastach i wioskach rosyjskich gościło uzdrowicieli o mniejszej sławie, których wizyty wywoływały zarówno euforię lokalnej społeczności, jak i protesty środowisk prawosławnych (patrz np. Berestov, Pečerskaâ 1998; Lindquist 2006: 35-36).

Wskazanie na uwarunkowania społeczne, ekonomiczne, historyczne i psychologiczne dla wyjaśnienia przyczyn popularności magii we współczesnej rosyjskiej kulturze popularnej wydaje się niewystarczające ze względu na złożoność problemu. Na przykład, Galina Lindquist interpretowała praktyki magiczne magów, znachorów i uzdrowicieli w postradzieckiej Rosji jako proces semiotycz-

---

<sup>1</sup> Źródłem zainteresowania współczesnych Rosjan ezoteryką i okultyzmem badacze upatrują w tendencjach pojawiających się w przedrewolucyjnej Rosji. W badaniach zarówno zachodnich, jak i rosyjskich podkreśla się przede wszystkim silny wpływ teozofii, propagowanej przez Helenę Bławatską oraz Helenę i Mikołaja Rerichów, na myśl filozoficzną, literaturę i sztukę rosyjską (Kuraev 2007; Ożiganova, Filippov 2006: 230; Menzel, Hagemeister, Glatzer Rosenthal, eds., 2012). Badacze zauważają także, że zakaz praktyk ezoterycznych w czasach radzieckich mógł wpłynąć na współczesne zainteresowanie nimi, będące swoistym wyrazem zerwania z radziecką przeszłością (Lindquist 2006: 30-31; Rosenthal 1997; Menzel, Hagemeister, Glatzer Rosenthal, eds., 2012).

<sup>2</sup> Podobne fascynacje ezoteryczne i poszukiwania duchowe miały miejsce także w kulturze polskiej okresu transformacji ustrojowych od końca lat 80. XX w. (patrz np. Kowalczevska 2001; Hall 2007; Libera 2003: 9-12).

ny, przynoszący pozytywne rezultaty w postaci przemiany osobowości petenta pod wpływem diagnozy, postawionej zgodnie z logiką magii. Identyfikacja przyczyn nieszczęść, z powodu których cierpi pacjent, za pomocą terminów takich, jak „złe oko” (ros. *sglaz*), „korona celibatu” (ros. *venec bezbračiâ*) czy „pieczęć samotności” (ros. *pečat’ odinočestva*) pozwala ukonkretnić przyczynę niepowodzeń i odpowiednio zmodyfikować nastawienie do nich, dając nadzieję na ich pokonanie (Lindquist 2006: 53-58). Mag niejako uczy klienta posługiwania się terminami opisującymi jego niejasne odczucia, obawy i przeżycia. Ów proces konstruowania magicznej wizji rzeczywistości trafnie określa przytoczona przez Olega Paczenkova wskazówka zaczerpnięta z reklamy usług magicznych: „nazwać rzeczy po imieniu” (ros. *nazvat’ veščī svoimi imenami*) (Pačenkov 2001). Podobnie jak Lindquist, Paczenkov zauważa, że nazwać, znaczy powołać do życia, a więc posiadać także prawo do unicestwienia. Magia staje się więc narzędziem władzy nad rzeczywistością i nieuchwytnymi dla laików zasadami, które nią rządzą.

Rosyjska badaczka Olga Hristoforowa, analizując społeczne mechanizmy warunkujące wiarę współczesnych Rosjan w magię, wskazywała jako jedną z przyczyn tego zjawiska fakt, iż system interpretacyjny dyskursu magicznego wygrywa w rywalizacji z dyskursem religijnym. Charakteryzujące religijny światopogląd egzystencjalno-indywidualne wyjaśnienia przyczyn niepowodzeń w życiu człowieka rekomendują pracę nad samym sobą jako środek zaradczy w sytuacji kryzysowej. W dyskursie magicznym natomiast dominuje społeczna etiologia nieszczęść, nawet w przypadku braku rzeczywistego konfliktu międzyludzkiego, w związku z czym zwalczanie kryzysów oznacza walkę z agresorem zewnętrznym, co nie wymaga dużego nakładu sił ofiary. Okres dominacji ateizmu w czasach ZSRR sprzyjał zatem jeśli nie rozwojowi, to przynajmniej przetrwaniu wiary w sprawczą moc magii, a postradziecki brak stabilności stosunków społeczno-ekonomicznych stworzył warunki do jej wzmocnienia (Hristoforova 2010: 102-103, 47).

Poszukując rozwiązania swoich problemów, wielu współczesnych Rosjan bezkrytycznie wykorzystuje potencjał hermeneutyczny obu systemów interpretacyjnych wskazanych przez Hristoforową. Ze względu na powszechne łączenie magii z prawosławiem, także Cerkiew podejmuje od lat 90. próby zdiagnozowania przyczyn aktualnego stanu światopoglądu religijnego Rosjan. Duchowni prawosławni upatrują przyczyn szczególnej podatności Rosjan na wpływy ezoteryki głównie w skutkach wydarzeń historycznych, jakie miały miejsce po 1917 roku. Podkreślają, że wielu wierzących zostało pozbawionych życia, a współcześni Rosjanie mają wśród przodków nie tylko ateistów, ale i donosicieli czy funkcjonariuszy NKWD, którzy aktywnie walczyli z religią w tamtych czasach. W związku z powyższym, według opinii duchownych, niewielu obywateli Federacji Rosyjskiej zostało wychowanych jako osoby wierzące i brak im podstawowej wiedzy na temat religii i życia duchowego (Igumen 2006).

Powyższą opinię przedstawiciele duchowieństwa prawosławnego o specyfice stosunku postradzieckiego społeczeństwa do religii podzielają także rosyjscy badacze społeczni. Konstatują oni, że kilka pokoleń Rosjan jeśli nie zwalczało aktywnie religii, to było wobec niej zupełnie obojętne. Obecnie zaś wiele osób odchodzi od ateizmu, nie dochodząc jednak do Cerkwi, ponieważ „po drodze” trafiają na propozycje łatwiejsze, mniej wymagające niż religia, takie jak magia, która obiecuje dzięki niewielkiemu nakładowi sił i środków osiągnąć to, do czego wiedzie długa i żmudna droga wiary. Współczesny wariant religijności Rosjan określany jest przez badaczy między innymi jako „biedna religia”, ponieważ jej ubóstwo przejawia się w niedostatku tradycji, oderwaniu od historycznych i dogmatycznych korzeni. Zdaniem Michaiła Epsztejna (1996), zerwanie z religią w Związku Radzieckim doprowadziło do połączenia różnych religii w państwie postateistycznym, dlatego odrodzenie zewnętrznych form religijności prawosławia w latach 90. XX wieku pozwoliło napełnić je sensami obcymi dominującej wcześniej religii prawosławnej, zaczerpniętymi zarówno z dyskursu magicznego, jak i z innych systemów religijnych, na przykład z religii Wschodu.

Podejmując próby przeciwdziałania takim synkretycznym tendencjom, działacze środowiska cerkiewnego krytykują wszelkie ruchy religijne i kultury niezwiązane z Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Niektórzy przedstawiciele Cerkwi, przede wszystkim Aleksander Dworkin (2002), określają wszystkie ruchy religijne we współczesnej Rosji mianem sekt, akcentując jako ich główny wspólny wyróżnik przeciwstawienie religii prawosławnej, nawet jeśli przedstawiciele owych ruchów nie postrzegają swoich nauk i praktyk jako kontestacji innych religii.

Natomiast w dyskursie naukowym idee oraz organizacyjno-popularyzatorska działalność nowych ruchów religijno-okultystycznych (z centrami organizacyjnymi, duchowymi przywódcami, publikacjami i systemem ich dystrybucji, a nawet agencjami turystycznymi) interpretowane są często w kategoriach subkultury. Według Anny Ożiganowej i Jurija Filippowa, grupy i ruchy religijne łączące doktryny różnych religii i ezoterykę, działające we współczesnej Rosji (m.in. reiki, Agni joga, ruch zwolenników Sathya Sai Baby czy Porfirija Iwanowa), określić można wspólnym mianem: „subkultura ezoteryczna”. Badacze uzasadniają takie umowne ujednoczenie środowisk ezoteryczno-okultystycznych nie tyle zbieżnymi elementami ideowymi, co podobnym stanem umysłu ich zwolenników (wyobrażenia o świecie, sobie samym i innych ludziach, otwartość na różnorodne idee dotyczące nadprzyrodzoności) oraz podobieństwem środków językowych i stylu wypowiedzi propagandowych (Ożiganowa, Filippov 2006: 223). Skłonność do synkretycznego interpretowania idei religijnych i ezoterycznych przejawia zarówno duża część prawosławnych Rosjan, jak i wyznawcy innych religii<sup>3</sup> oraz zwolennicy nowych ruchów religijnych.

---

<sup>3</sup> Synkretyzm religijno-magiczny nie jest domeną wyłącznie wyznawców prawosławia. Jak pokazały badania D. Penkali-Gawęckiej prowadzone w Kazachstanie, także w świadomości wyznawców islamu korzystanie z praktyk magicznych nie jest sprzeczne z regułami tej religii, a wręcz stanowi ważną część „bycia muzułmaninem” (Penkala-Gawęcka 2006: 155-162).

Omawiane w niniejszym artykule publikacje rosyjskich ludowych tekstów magicznych były jedną z odpowiedzi rosyjskiego rynku mediów na wspomnianą tendencję „powrotu do źródeł” społeczeństwa postradzieckiego. Pomoc magiczna oferowana klientom w postaci poradników nie zakłada bezpośredniego kontaktu petenta i maga, jak w przywołanych wcześniej usługach tak zwanych ekstrasensów, jednak także prezentuje magię jako narzędzie przemiany. Poradniki to swoiste podręczniki do nauki samodzielnego radzenia sobie w sytuacjach kryzysu za pomocą środków magicznych. Klient, stosując zawarte w nich porady powinien nauczyć się diagnozować przyczyny niepowodzeń, a więc uporządkować strukturę otaczającej go rzeczywistości zgodnie z wizją magiczną oraz działać w sposób adekwatny do diagnozy.

Przedstawione powyżej opinie przedstawicieli Cerkwi i nauki na temat religijności w postateistycznej Rosji pozwalają zarysować ogólny profil czytelnicy, do którego, jak można przypuszczać, skierowane są analizowane przeze mnie poradniki magii ludowej. Odbiorcami publikacji ezoterycznych są zapewne osoby otwarte na transcendencję w każdej postaci, do których należą także ludzie nawróceni po przejściu przez ateizm, ochrzczeni, ale niepraktykujący oraz praktykujący, ale nie zgłębiający doktryny wiary prawosławnej. Jest to więc profil czytelników o słabych kompetencjach do oceny merytorycznej poradników oraz do krytycznego i selektywnego korzystania z ich zawartości. Nie są oni szczególnie wyczuleni na niezgodności teologiczne, nonsensy historyczne czy spekulacje interpretacyjne, ponieważ dostrzegają jedynie wspólny mianownik ezoteryki i religii: relacje człowiek – siła nadprzyrodzona.

## **Charakterystyka materiału badawczego**

W latach 90. XX wieku pozycje księgarskie oferujące ludowe porady magiczne zawierały przedruki z rosyjskich zbiorów etnograficznych, wskazywanych nawet w bibliografii, i wydawano je także pod redakcją autorytetów naukowych (np. Aleksandrov i in. 1995). W wyniku wzrostu popytu na poradnictwo magiczne zaczęły się pojawiać także zbiory zamów opatrzone nazwiskami rzekomo żyjących współcześnie znacherek i znachorów, którzy jakoby zachowali dziedzictwo wiedzy ludowej, mimo niesprzyjających warunków w czasach ZSRR. Zbiory zamów publikowane w formie poradników zapełniły regały księgarń i strony internetowe, niejako na nowo odkrywając i udostępniając Rosjanom mądrość ludową jako remedium na wszelkie przeciwności losu. Poradniki magii ludowej można znaleźć obecnie nie tylko w księgarniach we wszystkich zakątkach Rosji, ale również wszędzie tam, gdzie mieszkają potencjalni rosyjskojęzyczni klienci – w krajach zrzeszonych we Wspólnocie Niepodległych Państw oraz byłych republikach nadbałtyckich, a sprzedaż internetowa czyni

potencjalny rynek zbytu właściwie nieograniczonym<sup>4</sup>. Zarówno liczebność, jak i wszechstronność oferty wydawniczej pokazują, że wiara w sprawczą siłę magii zajęła istotne miejsce w światopoglądzie wielu mieszkańców współczesnej Rosji.

Materiał tekstowy dla niniejszej analizy stanowią poradniki wybrane jako reprezentatywne dla literatury ezoterycznej, prezentującej ludowe i rzekomo ludowe teksty magiczne. W erze ogólnej dostępności zarówno druku, jak i radia, telewizji oraz internetu, poradniki magii ludowej stały się elementem obiegu informacji w kręgu: folklor tradycyjny – współczesna kultura popularna – folklor współczesny. Pierwsza, źródłowa część tego obiegu – magia ludowa, jako część folkloru tradycyjnego, utrwalona została w zbiorach etnografów rosyjskich XIX i początku XX wieku, w celach dokumentacyjnych i naukowych (np. Majkov, red., 1869; Poznanskij 1917). Ostatnie ogniwo owego obiegu informacji – folklor współczesny, jak pokazują etnograficzne badania terenowe, charakteryzuje się aktywną kontynuacją tradycji magii ludowej przez wiejskie znachorki (np. Vlasova, Žekulina, red., 2001; Berdâeva, red., 2005; Procenko 2010), wykorzystujące w praktyce także publikowane poradniki magiczne (patrz np. Grębecka 2006; Êrmakova 2005, 2007)<sup>5</sup>. Istnieje więc nadal współczesna forma wspólnoty, z której, jak zauważył Wojciech Józef Burszta (2008: 61), genetycznie wywodzą się zapożyczone elementy kultury magicznej, i w której nadal żywa jest owa kultura.

Dla niniejszych rozważań najważniejsze jest środkowe ogniwo wspomnianego obiegu informacyjnego – kultura popularna (Kuligowski 2010), a dokładnie ten jej fragment, który powstał pomiędzy tradycyjną magią naukowo utrwaloną a magią praktykowaną w jej współczesnym wariacie folklorowym, i który czerpie materiał z pierwszego źródła, by trzeciemu ogniwu przekazać go w formie zmodyfikowanej i zaadaptowanej. Zbiory tekstów magicznych oferowane przez rosyjski rynek wydawniczy są wytworem właśnie owej strefy pośredniej i stanowią część literatury masowej o tematyce ezoterycznej, którą wyodrębniłam jako publikacje swoistej „magii komercyjnej”<sup>6</sup>. Parafrazując tytuł książki Zuzanny Grębeckiej: *Słowo magiczne poddane technologii* (Grębecka 2006), można powiedzieć, że analizowane tu poradniki prezentują „słowo magiczne

---

<sup>4</sup> W ofercie jednej z najpopularniejszych rosyjskich księgarń internetowych Ozon było w 2000 r. ponad 180 pozycji książkowych z zamówiami na wszelkie bolączki egzystencji ludzkiej (Kaliničeva 2010).

<sup>5</sup> Posiłkowanie się takimi komercyjnymi wydaniem przez wiejskie znachorki potwierdzają także moje rozmowy (nieudokumentowane niestety w sposób pozwalający na wskazanie źródła) z folklorystami-praktykami, np. Iriną Filippową z Laboratorium Kultury Ludowej Uniwersytetu w Magnitogorsku, Wiaczesławem Pozdiejewym z Wiatskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego w Kirowie oraz Niną Właskiną z Południowego Centrum Naukowego Rosyjskiej Akademii Nauk w Rostowie nad Donem.

<sup>6</sup> Termin „magia komercyjna” (ros. *kommerčeskaâ magiâ*) został użyty np. przez rosyjskiego badacza A. Żurawlewa (Żuravlev 1994: 58), w znaczeniu „handlowa”, odnośnie do tradycyjnych praktyk magicznych zabezpieczających powodzenie aktu kupna-sprzedaży zwierząt hodowlanych; magia nie była więc tu towarem, ale środkiem.

poddane komercjalizacji”, ponieważ zamawiania są w nich przede wszystkim towarem, a główną motywacją ich powielania jest zysk finansowy ze sprzedaży. Ten rodzaj piśmiennictwa charakteryzuje się drukiem na papierze niskiej jakości, przeważnie miękką kolorową okładką i sugestywnym tytułem obiecującym rozwiązanie najczęstszych problemów, takich jak brak pieniędzy, miłości, pracy, zdrowia.

Artykuł zawiera syntetyczne zestawienie cech poradników magicznych, wyodrębnionych na podstawie analizy dwudziestu dwóch reprezentatywnych zbiorów współczesnych zamówień rosyjskich. Publikacje te prezentują spuściznę magiczną następujących autorek-znacherek: Alewtina Krasnowa, Siostra Stefania, Natalia Stiepanowa, Marija Bażenowa (w redakcji Tatiany Kazarcewej), Marija Bykowa, Marija Fiedorowskaja (w redakcji Darii Uswiatowej), Olga Smurowa, Margarita Gagarina, Wirma (w redakcji Andrieja Lewszynowa), Nina Władimirowa, Zoja Zołotuchina, babka Stiepanida (w redakcji Natalii Sytinej). Obiektem analizy nie jest przy tym autorski styl wypowiedzi pojedynczych znacherek, ale cechy konstytutywne dla tego korpusu tekstów użytkowych, które określają cechy wspólne literatury stosowanej z zakresu rosyjskiej magii ludowej.

Proces przekazu wiedzy znachorskiej za pośrednictwem omawianych tu poradników, ze względu na brak bezpośredniego kontaktu na linii mag – petent, implikuje potrzebę zastosowania adekwatnych środków uwiarygadniających, innych niż używane przez uzdrowicieli oddziałujących na klientów w kontaktach bezpośrednich. Pośredni kontakt znachorki i czytelnika nie daje możliwości budowania wiarygodności na jej charyzmie, czyli sugestywności, uroku i magnetycznej osobowości, którą Lindquist (2001: 17) wyodrębniła jako jeden ze sposobów legitymizacji ekstrasensów. W poradnikach oralność i werbotoryczność musi zastąpić słowo drukowane, a naśladownictwo i obserwację – szczegółowe instrukcje przekazane za jego pomocą. Paczenkow wyodrębnił trzy podstawowe zasady zapewniające popularność i komercyjny sukces magom, ekstrasensom i znachorom we współczesnej Rosji, które można odnieść także do autorek analizowanych publikacji. Należą do nich: sugestywne przekonanie adresatów usług o bliskości maga wobec zwykłych ludzi i zwykłych spraw, korzystna autoprezentacja maga jako osoby kompetentnej i wiarygodnej oraz szybka reakcja na zmienne zapotrzebowanie na towary i usługi magiczne (Pačenkov 2001). Do najważniejszych cech poradników, wspomagających sprzedaż tekstów magicznych przez rozbudowanie kontekstu, w którym są prezentowane, należą: uwiarygodnienie tradycyjności źródła pochodzenia zamówień, uzasadnienie odstępstw od tradycji, potwierdzenie mocy sprawczej inkantacji, poszerzenie kontekstu kulturowego oraz zapewnienie o szlachetnych intencjach publikacji. Nie są to oczywiście wszystkie możliwe strategie uatrakcyjniania ludowej tradycji magicznej w celach sprzedaży komercyjnej. Konieczna jest także modyfikacja samych tekstów ludowych lub stworzenie nowych inkantacji stylizowanych na tradycyjne, poszerzenie ich oferty tematycznej adekwatnie do problemów współczesnych

czytelników. Jednak ze względu na objętość artykułu pomijam analizę tekstologiczną<sup>7</sup> i ograniczam się do omówienia wymienionych wyżej aspektów publikacji „magii komercyjnej”.

## Terminologia

W nazewnictwie analizowanych poradników dominującą tendencją jest używanie w tytułach określeń zakorzenionych w rosyjskiej tradycji ludowej i etnograficznej: *zagovor*, (np. Stepanova 2007; Baženova 2010a, 2010b; Vladimirova 2011; Krasnova 2009), czasem zamiennie ze słowem *nagovor* (Sestra Stefaniâ 2011) lub *zaklinanie* (Stepanova 2001). Dość popularne jest również tradycyjne określenie formuł słownych jako *obereg*, czyli talizman, definiujące teksty o funkcji profilaktycznej, ochronnej (Smurova 2008; Stepanova 2013). Jednak dla potrzeb analizy naukowej niezbędne jest zróżnicowanie nazewnictwa ze względu na przynależność tekstów do zjawisk tradycyjnego folkloru lub komercyjnego folklorizmu<sup>8</sup>. Dokonując wyboru terminologii najlepiej opisującej wartość badanych poradników, wzorowałam się między innymi na słownictwie stosowanym przez Anatolija Czerniecowa, który określił komercyjne inkantacje Stiepanowej jako zamowy „nowotworzone” (ros. „*novodel'nye zagovory*”) (Černecov 2004: 55). W niniejszym opracowaniu, w celu możliwie wyraźnej dyferencjacji zjawisk tradycyjnych i współczesnych, posiłkowałam się będę przedrostkiem „neo-” i przymiotnikiem „nowy”. Uwzględniając zdolność owego prefiksu do wskazywania na kontynuację lub późniejszą formę innych zjawisk lub na stosunkowo niedawne pochodzenie opisywanego obiektu, używam wymiennie polskich określeń gatunkowych inkantacji (neozamowa, neozamówienie), osób je wypowiadających (neoznachorka, neouzdrawicielka) oraz działań przez nie wykonywanych (praktyki neoznachorskie, neoznachorstwo). Zastosowanie takiej prefiksacji pozwala na wykorzystanie neologizmów semantycznych najlepiej określających badane zjawisko, które spełniają także kryterium praktyczności użycia w języku polskim.

---

<sup>7</sup> Związek z rentownością jako elementarne założenie wydawcy książki skutkuje różnorodnymi modyfikacjami pierwowzoru magicznego tekstu. Przykłady modyfikacji zamów ludowych, m.in. na bogactwo, zostały przeze mnie omówione w: Golembowska-Suhorska 2012, 2014.

<sup>8</sup> Rosyjska badaczka N. Kaliniczewa określa zamowy komercyjne terminem „wtórne formy folkloru” (ros. *vtoričnye formy folkloru*) (Kaliniczewa 2010), który akcentuje ponowne wykorzystanie pierwotnego tekstu folkloru. Nazwa ta jest jednak niepraktyczna ze względu na swoją złożoność oraz ogólne znaczenie, obejmujące również inne zjawiska folkloropodobne (Gusev 1978: 762). Badacze rosyjscy wykorzystywali także przedrostek „pseudo-” w nazewnictwie zamów współczesnych (Klâus 1999; Fudzivara 2004), ze względu na zdolność tego prefiksu do wyrażenia nieautentyczności. Jednak właśnie ze względu na jednoznaczność sugestywność tego przedrostka, nie zdecydowałam się na jego zastosowanie.



## Wiarygodność źródeł i odstępstwo od tradycji

Wskazanie, często już w tytule poradnika, osoby, która udostępniła teksty zamów, ma uwiarygodnić ich autentyczność. Tytuły, czyli pierwsze słowa, które trafiają do potencjalnego klienta, informują, że zbiór zawiera zamowy uzdrowicielki (ros. *celitel'nica*), albo babki-szeptuchy (ros. *babka-šeptuha*). Często stosowane w tytułach przymiotniki toponimiczne, a dokładniej fizjograficzne, opisujące znachorki, sytuują źródło tradycji w miejscach odległych od wielkich miast, dzięki izolacji i swoistemu zacofaniu mogących zachować tajemnice przodków. Jedną z najbardziej płodnych twórczo neoznachorek – Stiepanowa określana jest jako „syberyjska uzdrowicielka” (np. Stepanova 2001, 2007, 2009a, 2009b), Krasnowa – „ałtajska uzdrowicielka” (np. Krasnova 2009, 2011), Bażenowa – „uralaska uzdrowicielka” (Bażenova 2010a). Odwołanie do nazw grup społecznych lub etnicznych silnie strzegących swojej odrębności kulturowej także ma w założeniu wywoływać skojarzenia z wielowiekową tradycją. Na przykład, Kalitwina (Usvátova 2008a, 2008b) przedstawiana jest jako spadkobierczyni tradycji znachorskich dońskich Kozaków, a Gagarina – wiedzy magicznej Romów (Gagarina 2008). Znajduje tu zatem zastosowanie legitymizacja przez apelację do tradycji, również w jej lokalnych wariantach, wskazywana przez Lindquist (2001: 16-17) jako efektywna w działalności ekstrasensów.

Uwiarygodnić autentyczność neozamów mają także określenia typu: „sekrety”, „tajemnice”, zamieszczane w tytułach. Sugerują one, że wiedza zawarta w tomiku dostępna jest tylko wtajemniczonym, prowokując jednocześnie do jej poznania, na przykład: „Tajemnica zamów Siostry Stefanii. Tajemne słowa Światła i słowa Siły” (Sestra Stefaniâ 2010); „Tajemna wiedza Kozackiego Donu” (Usvátova 2008a), „Sekrety babki-szeptuchy” (tytuł serii wydawniczej, Bykova 2012). Sens takich tytułów stoi w sprzeczności z samą ideą publikacji inkantacji magicznych, ich niekontrolowaną dostępnością na księgarskich półkach. Dlatego, by rozwiać wątpliwości potencjalnego klienta, konieczne jest uzasadnienie owej zdrady tajemnicy znachorskiej. Neouzdrawicielki prezentowane są jako tak zwane znachorki rodowe (ros. *potomstvennaâ celitel'nica*), które jakoby przechowują tradycję przekazywaną przez wieki. W poradnikach zamieszczane są epistolarnie wspomnienia świadków o skutecznych praktykach poprzednich pokoleń znachorów danego rodu (Stepanova 2009a: 538-555). Wiarygodność faktów przytaczanych przez neoznachorki wzmacniana jest dodatkowo przez odwołanie do dowodów materialnych w postaci rzekomo istniejących dokumentów i notatek rodowych. Stiepanowa przedstawia genealogię rodu przytaczając zdarzenia utrwalone w rodzinnej kronice, dzięki czemu czytelnicy dowiadują się, że udokumentowane korzenie jej rodu podobno sięgają czasów Iwana Groźnego (Stepanova 2009c: 73). Redaktorka poradników prezentujących spuściznę Kalitwiny zapewnia, że po neoznachorce zostały dwie skrzynie zeszytów z zielarskimi receptami rodowymi na wszelkie dolegliwości (Usvátova 2008b: 6). Lewszynow

szczegółowo opisuje wygląd rękopisów rodzinnych Wirmy: pożółkłe kartki, miejscami prawie starty atrament, równe pismo (Levšinov 2009: 17). Informacje o pisanych źródłach historii rodu wzmagają wiarygodność przekazu neoznachorskiego, ponieważ realnie istniejący dokument, czy będzie to list, kronika rodowa czy prywatne notatki, ma status materialnej pozostałości przeszłości i stanowi element świata, o którym opowiada.

W kontekście budowania wiarygodności neoznachorek znaczące jest także eksponowanie ich podeszłego wieku. Po pierwsze, jest to rodzaj potwierdzenia dawności przekazywanej przez nie wiedzy; wskazanie podeszłego wieku neoznachorki potwierdza także istniejące w potocznej opinii przekonanie o związku tradycji znachorskich z osobami starszymi. Po drugie, zaawansowany wiek neouzdrawicielki stanowi uzasadnienie przekazania jej wiedzy ogółowi czytelników. O Krasnowej we wstępie mówi się, że ma już 80 lat i ponad trzystuletnią wiedzę rodową stara się przekazać wnuczce, ta jednak nie odziedziczyła daru po przodkach. Sama Krasnowa potwierdza, że kiedyś wiedza znachorska była tajna, ale ponieważ wszystko się zmienia, a czasy są ciężkie i ludzie potrzebują pomocy jak nigdy dotąd, ukrywać tej wiedzy nie można. Dlatego neoznachorka konstatuje: „Niech korzystają na zdrowie!” (Krasnova 2011: 7), wskazując, z jak szlachetnych pobudek zdecydowała się zmienić sposób przekazu „wiedzy tajemnej”. Metodę przekazania owej wiedzy potrzebującym, jak dowiadujemy się ze wstępu, podpowiedzieli Krasnowej sami ludzie cierpiący niedolę, którzy w listach prosili ją o przesłanie zamowy lub modlitwy przeciw konkretnemu nieszczęściu. Trzystuletnią tradycję magiczną ma jakoby chronić w swej pamięci także inna neoznachorka – Bażenowa, która podobno długo szukała człowieka godnego napisania książki, dzięki której mogłaby się podzielić z ludźmi sposobami niesienia pomocy (Kazarceva 2010: 6-7). Efektem poszukiwań osoby zasługującej na powierzenie podobnej misji są także poradniki Siostry Stefanii (Sestra Stefaniâ 2010: 15). Zmiana sposobu transmisji tradycji znachorskiej z ustnego na pisemny zmienia niejako jej klasyfikację z ezoterycznej, a więc w swoich założeniach pozwalającej jedynie wybranym na wtajemniczenie w sekretną wiedzę, na egzoteryczną, w przypadku której wiedza udostępniana jest szerokiemu, niewtajemniczonymu kręgowi odbiorców. Jednak modyfikacja ta zostaje uzasadniona dobrem ludzkości, co równoważyć ma odstępstwo od tradycji.

W poradnikach wątpliwości dotyczące autentyczności neoznachorek<sup>9</sup> rozwiązać mają na przykład szczegółowe, ekspresyjne relacje osób, którym przeka-

---

<sup>9</sup> Na przykład badacze rosyjscy, m.in. M. Aleksiejewskij, wyrażają wątpliwości co do istnienia osób wskazywanych jako autorki-znachorki w zbiorach neozamawiań. Najczęściej brak konkretnych danych osobowych czy adresowych neoznachorek. W przypadku Stiepanowej, która przyjmuje interesantów w Nowosybirsku, jak podaje badacz, porównanie relacji osób, które ją odwiedziły, zamieszczanych na rosyjskich forach internetowych, wskazuje, że za każdym razem rolę znachorki odgrywa inna kobieta (Aleksiejewskij 2013: 82).

zały one swą wiedzę w celach publikacji (Levšinov 2009; Sestra Stefaniâ 2010). Teksty wprowadzające do poradników wykorzystują często konwencje literatury pisanej, autobiograficznej, pozwalające budować nastrój, przywołać uwiarygadniające charakterystyki osób i miejsc (Kazarceva 2010: 6; Bykova 2012: 8-9). Opisywane w nich spotkanie redaktorki książki ze znachorką wydaje się początkowo przypadkowe, jednak z upływem czasu redaktorka z niedowiarka zmienia się w uczennicę, zwolennika, niemal wyznawcę uzdrowicielki, zaczyna dostrzegać w tym spotkaniu ingerencję sił wyższych. Takie świadectwa przemiany stanowić mają swoiste *exemplum*, nie tylko dowód na istnienie neoznachorki, ale także przykład sceptyka nawróconego pod wpływem autopsji i obserwacji praktyk neoznachorskich (Sestra Stefaniâ 2010: 11-14; Bykova 2012: 10-15).

### Potwierdzenie mocy sprawczej zamów

Przeświadczenie o odpowiedniej wiedzy ludowych znachorek, ich nadprzyrodzonej sile i jej skuteczności skłaniało nosicieli tradycyjnej kultury ludowej do zwracania się do nich o pomoc w sytuacjach kryzysowych, jako autorytetów uznanych w danej społeczności. Nowy wydawniczy kontekst, w którym prezentowane są ludowe zamowy, zakłada fizyczne oddzielenie nadawcy/autora neozamów od ich adresata/czytelnika. Tradycyjny, bezpośredni kontakt ze znachorem, którego moc potwierdzała autopsja lub świadectwa osób z lokalnej społeczności, nie wymagał dodatkowego udowadniania skuteczności praktyk, jednak w przypadku pisemnego przekazu wiedzy uwiarygodnienie efektywności inkantacji okazuje się niezbędne.

Potwierdzić moc sprawczą publikowanych formuł magicznych i jednocześnie udowodnić istnienie neouzdrawiielek mają także listy ludzi, którym neoznachorki pomogły, lub prośby i pytania szukających u nich pomocy (Sestra Stefaniâ 2010: 161-186; Stepanova 2009a: 661-690). Petenci deklarują absolutną pewność co do skuteczności porad Stiepanowej w rozwiązywaniu ich problemów, przywołując w charakterze gwarancji znane im przykłady osób, które owej skuteczności doświadczyły (Stepanova 2012: 20, 32).

Listy, według określenia Stefanii Skwarczyńskiej, mają „charakter zastępczy” (Skwarczyńska 2006: 109), ponieważ są ekwiwalentem bezpośredniej rozmowy, w sytuacji, gdy – z różnych względów – jest ona niemożliwa do przeprowadzenia. Czytając korespondencję neoznachorek i petentów, czytelnik staje się więc świadkiem takiego zastępczego dialogu, na podstawie którego dokonać może oceny postaw i intencji interlokutorów. Wspomniana Stiepanowa publikuje także listy od innych uzdrowicieli z Rosji, krajów nadbałtyckich czy z Chin, eksponujące jej autorytet w środowisku podobnych specjalistów (Stepanova 2009a: 567-602, 2009b: 499-538).

## Poszerzenie kontekstu kulturowego

Treść poradników, mimo iż adresowana jest do niezbyt wymagającego masowego czytelnika, nie może jednak przeczyć wiedzy współczesnego człowieka o świecie, musi łączyć tradycję i współczesność, co autorzy poradników osiągają przez odwołanie się do jakoby naukowych przesłanek. Na przykład, słowa wykorzystane w tytule niniejszego artykułu: „Poproś wodę o pieniądze”, zaczerpnięte zostały z nazwy poradnika Krasnowej (Krasnova 2011: 17), w którym neoznachorka uczy, jak podporządkować sobie ten żywioł. W tradycji ludowej personifikacja żywiołów była przyjmowana *a priori*, wynikała z ówczesnego stanu wiedzy o świecie. Wiedza współczesnego człowieka o zjawiskach przyrody wymaga uzasadnienia naukowego takiej interpretacji żywiołu, w poradniku Krasnowej znajdujemy więc następujące wyjaśnienie:

Woda ma zadziwiające właściwości – pamięta to, co jej przekazano. (...) Naukowcy z różnych krajów badają, jak zmienia się woda pod wpływem słów, różnej muzyki, ludzi, którzy przy niej posiedzą, wyszeptanej modlitwy. Uczni wiele mądrych słów mówią, a ja prosto wyjaśniam (Krasnova 2011: 14).

Odwołanie do teorii zmiany właściwości wody wskutek oddziaływania na nią różnych czynników znajdujemy także w zbiorze Siostry Stefani pt. „Woda spełni wasze życzenia”. Prezentując możliwość strukturyzowania wody przez zamowy, autorka konstatuje: „Bogu dzięki, współczesna nauka znalazła wyjaśnienie tego zjawiska, bo wcześniej uznawano to za czarodziejstwo” (Sestra Stefaniâ 2011: 12). Używanie ogólników (naukowcy z różnych krajów, współczesna nauka), sugerujących silne naukowe podstawy magii, ma w założeniu zaspokoić potrzebę racjonalizmu adresata poradnika, bezboleśnie połączyć dwa różne systemy przekonań traktujące o sposobie funkcjonowania człowieka i świata. Obie przywołane neoznachorki nie wskazują ani autorów teorii, ani tytułów publikacji dowodzących, że woda słyszy i pamięta, ale można przypuszczać, iż nawiązują do cyklu książek wydanych przez Masaru Emoto z Japonii, który ponad dziesięć lat prowadził eksperymenty w dziedzinie zamrażania wody (Emoto 2004; Emoto, Fliege 2009). Na podstawie wyników tych badań stworzył on niepotwierdzoną w recenzowanych czasopismach pseudoteorię naukową dotyczącą pamięci wody, czyli domniemanego gromadzenia i przechowywania przez nią informacji, takich jak wiadomości, emocje, uczucia, stany świadomości. Zgodnie z tą teorią, można wpływać na strukturę zamarzającej wody za pomocą pozytywnych myśli (modlitwy, spokojnej muzyki, określonych słów zapisanych na etykietkach przyklejanych do butelki), które emitowane przed jej zamarznięciem powodują, że kryształy przybierają regularne formy. Ta modyfikacja struktury wody, pod wpływem wysyłanych do niej w ten sposób wibracji, ma ją czynić podobną do struktury płynów ustrojowych człowieka, dzięki czemu woda jest znacznie lepiej przyswajana przez ludzki organizm.

Także rzekoma ogromna siła sprawcza słowa przedstawiana jest w poradnikach jako fakt naukowo zweryfikowany, a przy tym na tyle znany, że nie wymagający przywoływania szczegółów uzasadniającego go dochodzenia naukowego. Na przykład redaktorka Sytina stwierdza: „Słowo samo z siebie włada ogromną siłą, a nauka znalazła wyjaśnienie tego. Ale ja nie będę wam o tym opowiadać” (Sytina 2009: 20). Również Siostra Stefania utrzymuje, nie odsyłając jednak do żadnych wiarygodnych źródeł, że oddziaływanie siły słowa na rośliny zostało już naukowo dowiedzione, więc i na człowieka muszą one działać (Sestra Stefania 2010: 21-22). Autorytetami przywoływanymi dla potwierdzenia mocy słowa w zamowach bywają także konkretni uczeni, na przykład Wilhelm von Humboldt, XVIII-wieczny badacz języka, czy teolog prawosławny o. Paweł Florenski, których poglądy interpretowane są tendencyjnie, adekwatnie do potrzeb uzasadnianej teorii zamów (Aleksandrov i in. 1995: 5-6). Niekiedy zbiory neozamów opatrzone są słowem wstępnym osób ze stopniem naukowym (Zolotuhina 2006).

Według Burszty, w wyniku komercjalizacji kultura stała się kolektywnym zbiorem „elementów podatnych na wymianę i łączenie z innymi zbiorami o podobnej naturze” (Burszta 2008: 61). W przypadku omawianego piśmiennictwa magicznego uwiarygadniająca właściwości synkretyzmu tradycji magii ludowej, religii i nauki wzmacniane są dodatkowo przez połączenie z obcymi tradycjami religijnymi czy magicznymi „o podobnej naturze”. Na przykład, krótkie stwierdzenie Stepanowej, że astrologia jest tak stara, iż nawet w Biblii się o niej wspomina, a magowie dotarli do nowonarodzonego Chrystusa dzięki przepowiedniom z gwiazd, włączyć ma wróżbiarstwo do kręgu tradycji chrześcijańskiej (Stepanova 2009b: 614-615). Siostra Stefania rozwiewa wątpliwości czytelników sceptycznie nastawionych do synkretyzmu różnych tradycji religijnych, eksponując zbieżność funkcji zaczerpniętych z nich elementów:

Wielu uważa za dziwne występowanie w *zagovorah* pogańskich wierzeń i chrześcijańskich tradycji, szczególnie modlitw, znaku krzyża. Niczego dziwnego w tym nie ma, jeśli wziąć pod uwagę, po co się to wszystko wykonuje. Trzeba wprowadzić człowieka w określony stan, w którym zostaną wytworzone emocje, niezbędne do pracy z wodą (Sestra Stefania 2010:18)<sup>10</sup>.

Pod nadrzędnym hasłem uprawiania magii w imię dobra, łączone są i spekulatywnie interpretowane różne wierzenia i praktyki. Takie całościowe postrzeganie zjawisk kulturowych o różnorodnej proveniencji skutkuje włączaniem do poradników magicznych, obok tradycyjnych zamów rosyjskich, także talizmanów ru-

---

<sup>10</sup> Por. wypowiedź E. Krawczenko, doktora nauk pedagogicznych, na temat synkretyzmu religii, magii i nauki zawartą w „Słowie do czytelnika” w poradniku Zolotuchiny: „Przejawiając głęboki szacunek wobec każdej religii, autorka opiera się na wielowiekowym doświadczeniu znachorstwa, wykorzystuje w swojej praktyce żywe słowo modlitwy, niewyczerpaną skarbnicę poezji zamów ludowych, organicznie łącząc to wszystko ze współczesnymi osiągnięciami psychologii i parapsychologii” (Zolotuhina 2006).

nicznych z tradycji nordyckiej, okultystycznych kart tarota (Zolotuhina 2009: 116, 123), zasad numerologii (Vladimirova 2011: 507), astrologii czy synkretycznej religii afroamerykańskiej voodoo (Stepanova 2009b: 487-499, 613-629), i spreparowaniem czegoś w rodzaju magii uniwersalnej. Na przykład Krasnowa zamieszcza w swoim poradniku zaklęcia rzekomo przekazane jej przez altajską szamanekę, zapewniając czytelnika, że ich moc sprawczą sprawdziła i ulepszyła. Zapożyczone szamańskie inkantacje prezentowane są w języku rosyjskim, niekiedy z fragmentami prawdopodobnie w języku altajskim, zapisanymi cyrylicą, na przykład: *Moe bud' pri mne, i po drugomu ne byvat'. Aûkkol-bykol, nasamim bakyr, vsamyer-yżek, aûm-balykoj. Zamykaû slovami tajnymi* (Krasnowa 2011: 134). Według typologii sposobów uprawomocnienia praktyk ekstrasensów zaproponowanej przez Lindquist, powyższe odwołania neoznachorek do nierosyjskich tradycji należałoby zakwalifikować jako „legitymizację przez obcość” (Lindquist 2001: 16-17).

Spekulatywne interpretowanie i łączenie trzech sposobów wyjaśniania świata – racjonalnego, teologicznego i magicznego, ma zapewne, w założeniu autorów poradników, niwelować wątpliwości współczesnego czytelnika wynikające z konfliktu pomiędzy świadomością istnienia neutralnych aksjologicznie związków między człowiekiem i przyrodą a potrzebą ich egzystencjalnego, wartościującego wyjaśniania.

### Szlachetność intencji

Między innymi ze względu na dostępność prezentowanych publicznie „panceów magicznych”, neozamawiaczki muszą zabezpieczyć się przed ewentualnymi zarzutami szkodliwości zarówno duchowej, jak i fizycznej swoich zabiegów. Stąd w rosyjskich poradnikach magicznych pojawiają się wyjaśnienia stanowiska neoznachorek wobec medycyny naukowej oraz stosunku do religii prawosławnej, które mają dowodzić, że ich działalności przyświeca jedna z naczelných zasad etycznych medycyny – „Po pierwsze nie szkodzić”. Częste w analizowanych publikacjach odwołania do chrześcijańskiego Boga, tradycji biblijnej, prawosławnych świętych osłabiają czujność ewentualnych odbiorców wątpiących w zgodność praktyk magicznych z religią prawosławną. Wiele poradników zawiera swoiste deklaracje programowe neozdrowicielek, odżegnujących się od czarnej magii i zapewniających, że propagują wyłącznie białą magię Siostra Stefania nawołuje w jednym ze swoich poradników:

*Nagovory* czyńcie tylko dla dobra. Nie próbujcie nigdzie szukać tekstów do „czarnych” rytuałów – klątw i innych podobnych. Ja specjalną ochronę nałożyłam na tę książkę: jeśli poznacie „czarne” słowa i zechcecie ich użyć, to nie tylko nic z tego

nie wyjdzie, ale także „białe” zamowy, które zechcecie wziąć z mojej książki, przestaną działać. (...) A złych ludzi Bóg rozliczy (Sestra Stefaniã 2011: 10).

W poradnikach magicznych można natknąć się także na apele, by czytelnicy konsultowali się z lekarzami, po czym powinni zamowami wzmocnić działanie przepisanych leków i zabiegów (Sestra Stefaniã 2011: 10). Magia neoznachorska i medycyna naukowa prezentowane są w tych publikacjach jako dziedziny komplementarne. Neoznachorki uznają diagnostykę metodami medycyny naukowej za uzupełniającą w rozpoznaniu chorób o etiologii magicznej, na przykład nasłanych za pomocą słowa. Jeśli badania nie wykazują somatycznych przyczyn, na przykład skłonności do przeziębień, łamliwości kości czy tendencji do zmian skórnych, źródłem dolegliwości jest urok (Baženova 2010b: 25). Zgodnie z tą logiką, także w przypadku bezsilności lekarzy wobec choroby lub niemożności rozpoznania jej przyczyn, uznać należy, iż schorzenie powstało na podłożu empirycznie nieweryfikowalnym i zastosować adekwatne remedium (Stepanova 2009b: 87-88).

Zapewnienia o szlachetności intencji autorów oraz namawianie do konsultacji medycznych są, jak można przypuszczać, między innymi efektem strategii ochronnej wydawców wobec działań władz prawodawczych w Rosji, mających na celu ograniczenie praktyk okultystycznych ze względu na ich szkodliwość<sup>11</sup>. Niezależnie od starań neoznachorek, by wykazać zarówno dobre pobudki, jak i zgodność treści publikacji z religią prawosławną, stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej pozostaje od wieków niezmiennie negatywne wobec wszelkiej ezoteryki. Sama możliwość kontaktu człowieka ze światem duchowym nie jest przy tym podawana w wątpliwość. Zasadnicza różnica wiąże się z odmiennymi adresatami tych relacji, bowiem według nauki Cerkwi istnieją dwa przeciwstawne źródła właściwości paranormalnych – boskie i demoniczne. Wskazówki neoznachorek dotyczące konieczności poddania się pokucie, uczestnictwa w liturgii, otaczania się atrybutami prawosławia (ikony, świece, Biblia) duchowni wyjaśniają strategią kamuflażu stosowaną przez ezoteryków w celu zmylenia nieświadomego klienta (np. Igumen 2006).

## Podsumowanie

Z punktu widzenia wydawcy poradnika wiedzy magicznej tekst ludowej inkantacji, utrwalony wcześniej w zbiorach etnograficznych, jest tworzywem dla

---

<sup>11</sup> Na początku XXI w. zainteresowanie Rosjan ezoteryką i magią o różnej proveniencji kulturowej okazało się na tyle silne, że w 2007 i 2010 r. podejmowano próby wprowadzenia ustawowego zakazu reklamy praktyk okultystyczno-mistycznych (wróżbiarstwa, szamanizmu, spirytyzmu, jasnowidztwa, magii itp.), których wykonawcy nie posiadają odpowiednich uprawnień (Podosenov 2010). Jednak starania te nie dały widocznych rezultatów; nadal prawodawstwo rosyjskie poszukuje właściwego rozwiązania problemu, jakim są szarlatani, wykorzystujący wiarę współczesnych Rosjan w rozwiązywanie wszelkich trudności za pomocą magii (Malover'ân 2013).

produktu, który może być dochodowy jako łatwo dostępny substytut usług oferowanych na przykład przez wiejskie znachorki. Ludowy tekst magiczny okazuje się jakby dwukrotnie wyrwany z kontekstu. Najpierw zbieracze folkloru utrwalili pozyskane formuły magiczne, wprowadzając je niejako w stan uśpiania na kartach drukowanych zbiorów, poza żywą praktyką ludową. Z tego stanu bezruchu oraz z kontekstu naukowej analizy zamowy zostały ponownie wyrwane przez autorów współczesnych poradników magicznych i przeniesione do żywego obiegu kultury popularnej, a następnie również do praktyki znachorskiej. Wspólną cechą wszystkich analizowanych publikacji jest tendencja do amplifikacji, czyli rozbudowania i wzbogacania sztucznie ożywionych tradycji ludowego znachorstwa. Przykładem takich zabiegów jest uzupełnianie przekazu neoznachorskiego uzasadnieniami efektywności inkantacji odwołującymi się do teorii pseudonaukowych, dowodzenie komplementarności magii i medycyny czy zamieszczanie epistolarnych świadectw skuteczności prezentowanych metod, a także synkretyczne łączenie tradycji magicznych różnych kręgów kulturowych. Jednocześnie konieczne okazuje się zachowanie równowagi między nowatorstwem i tradycją, ponieważ jej naruszenie spowodowałoby spadek wiarygodności przekazu neoznachorskiego. W związku z powyższym w poradnikach pojawiają się sygnały tradycyjności, takie jak wiek neoznachorki, jej odległe miejsce zamieszkania czy koligacje rodowe, legitymujące kompetencje w zakresie wiedzy i umiejętności.

Teksty analizowanych poradników skierowane są do przewidywanego czytelnika, i owa świadomość, że istnieje konkretny odbiorca o określonym zasobie wiedzy, narzuca konieczność adekwatnego formułowania wypowiedzi literackiej, tak by była ona odbierana jako wypowiedź werystyczna. Uwzględniając zilustrowane powyżej cechy charakterystyczne współczesnych rosyjskich poradników magicznych, strategię prezentacji postaci neoznachorek i ich ezoterycznej spuścizny określić można zapożyczonym z dziedziny dziennikarstwa terminem „pakt faktograficzny”, stworzonym przez Zygmunta Bauera (Bauer 2008: 259). Ow „pakt” każe nie tylko nadawcy widzieć czytelników jako ludzi realnych, żyjących w pewnych warunkach, wyposażonych w zasób konkretnych doświadczeń, ale obejmuje również osobę nadawcy. Dla czytelnika autor tekstów o przeznaczeniu użytkowym, a więc także poradników magicznych, jest mieszkańcem fizycznie istniejącego świata, kimś realnym. Identyfikacja postaci neoznachorki przez odbiorcę porad magicznych jako człowieka z krwi i kości jest więc warunkiem komercyjnego sukcesu publikacji. Książka opatrzona nazwiskiem uzdrowicielki staje się rodzajem pośrednika, którego zadaniem jest zjednywanie klientów. Warunkiem pozyskania nabywców usług nowej zamawiaczki jest przekonanie ich o wiarygodności autorki, jako gwarancji efektywności jej towaru.

**Słowa kluczowe:** magia, zaklęcia ludowe, poradniki, folklor, literatura użytkowa, kultura popularna



LITERATURA

- Alekseevskij M.  
2013 *Deneznaâ magiâ dlâ čajnikov: konstruïrovanie zagovorov na bogatstvo v postsovetskoj Rossii*, w: A. Arhipova, Â. Fruhtmann (red.), *Fetiš i tabu: antropologiâ deneg v Rossii*, Moskva: OGI, s. 72-103.
- Arhipova A., Fruhtmann Â.  
2013 „*Prinimaû den'gi bystro i deševo*”: *Deneznaâ magiâ v sovremennoj Rossii*, w: Â. Arhipova, A. Fruhtmann (red.), *Fetiš i tabu: antropologiâ deneg v Rossii*, Moskva: OGI, s. 17-71.
- Bannikov K.L.  
2013 *Arhaičeskij sindrom. O sovremenности vnevremennogo*, „*Otečestvennye zapiski*” 1: 52, s. 58-69.
- Bauer Z.  
2008 *Gatunki dziennikarskie*, w: Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i świat mediów*, Kraków: Universitas, s. 255-280.
- Berdâeva O.S. (red.)  
2005 *Folklor novgorodskoj oblasti. Istoriâ i sovremenność'. Po materialam folklor'nogo arhiva Novgorodskogo universiteta za 30 let*, Moskva: Izdatel'skij dom „Strategiâ”.
- Berestov A., Pečerskaâ A.  
1998 „*Pravoslavnye kolduny*” – *kto oni?*, Moskva: Novaâ kniga, Kovčeg, [http://nnm.me/blogs/unlawful/pod\\_maskoy\\_pravoslaviya\\_ieromonah\\_anatolij\\_beresto\\_v\\_alevina\\_pecherskaya/](http://nnm.me/blogs/unlawful/pod_maskoy_pravoslaviya_ieromonah_anatolij_beresto_v_alevina_pecherskaya/) (01.02.2015).
- Burszta W.J.  
2008 *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, w: W.J. Burszta, E.A. Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa: Academica, s. 57-66.
- Černecov A.  
2004 *Otkroveniâ Natal' i Ivanovny*, „*Živaâ starina*” 2, s. 54-56.
- Dvorkin A.L.  
2002 *Sektovedeniê. Totalitarnyê sekty. Opyt sistematičeskogo issledovaniâ*, Nižnij Novgorod: Izdatel'stvo Bratstva vo imâ Svâtogo Knâzâ Aleksandra Nevskogo.
- Emoto M.  
2004 *Woda: obraz energii žycia: kryształy wody mówią nam, byśmy spojrzeli w głąb siebie*, przeł. J. Mendiak, Konstancin-Jeziorna: Medium.
- Emoto M., Fliege J.  
2009 *Uzdrowiająca siła wody*, przeł. R. Nacht, Katowice: Kos.
- Epštejn M.N.  
1996 *Post-ateizm, ili bednaâ religiâ*, „*Oktâbr*” 9, s. 158-165.
- Êrmakova Ê.  
2005 *Sibirskaâ zagovornaâ tradiciâ (konec XX-načalo XXI vv.)*, Tûmen': Paškin, <http://www.ruthenia.ru/folklore/ermakova1.htm> (18.10.2013).  
2007 *Znahr' i êgo znaniê: sovremennyê predstavleniâ (na materiale ũga Tûmenskoj oblasti)*, „*Antropologičeskij forum*” 7, s. 283-299.

- Fudzivara D.  
2004 „Nastoâščee” i „nenastoâščee” v russkoj magičeskoj tradicii. *Peresmotr folklornoj praktyki*, „Živaâ starina” 2, s. 16-22.
- Golembowska-Suhorska A.  
2012 *Tradicionnye ritualy „deneznoj magii” v sovremennom mire*, „Problemy istorii, filologii, kul’turny” 2: 36, s. 311-322.  
2014 *Magiâ i byt. Russkaâ zagovornaâ tradiciâ v sovremennom mire*, w: A. Graf (red.), *Poetik des Alltags: russische Literatur im 18.-21. Jahrhundert*, München: Herbert Utz Verlag, s. 343-350.
- Grębecka Z.  
2006 *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postso- wieckiej kultury popularnej*, Kraków: Nomos.
- Gusev W.E.  
1978 *Folklorizm*, w: *Kratkaâ literaturnaâ ênciklopediâ*, t. 9, Moskva: Sovetskaâ ênciklopediâ, s. 762.
- Hall D.  
2007 *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hristoforova O.B.  
2010 *Kolduny i Źertvy: Antropologiâ koldovstva v sovremennoj Rosii*, Moskva: OGI, RGGU.
- Igumen N.  
2006 *Ob odnom drevnem strahe. Kogo i kak „portât”kolduny*, Moskva: Dani- lovskij blagovestnik, <http://igumen-n.logoslovo.ru/download.php?lang=rus> (30.01.2015).
- Kaliničeva N.V.  
2010 *Tradicionnaâ kul’tura v sovremennom populârnem knigoizdanii*, w: *Vtoričnye formy tradicionnoj narodnoj kul’turny. Materialy naučno-praktičeskoj konferen- cii (Krasnodar, 26-27 noâbrâ 2010 g.)*, <http://www.kkx.ru/about/> (16.03.2011).
- Klâus V.L.  
1999 *Publikaciâ russkikh zagovorov 1997-1998 godov*, „Živaâ starina” 1, s. 54-56.
- Klejn L.S.  
2013 „Arhaičeskij sindrom” ili priroda čeloveka?, „Ètnografičeskoe obozrenie Online” 5, [http://journal.iea.ras.ru/online/2013/2013\\_5\\_193\\_195\\_Klein.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2013/2013_5_193_195_Klein.pdf) (14.10.2013).
- Kowalczevska A.  
2001 *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Kuligowski W.  
2010 *Ludowa – masowa – popularna. Antropologiczne rozróżnienie typów kul- tury*, w: T. Smolińska (red.), *Między kulturą ludową a masową: historia, terażniejszość i perspektywy badań*, Kraków: Polsko-Słowacka Komisja Nauk Humanistycznych; Opole: Wydawnictwo Scriptorum, s. 139-158.
- Kuraev A.  
2007 *Satanizm dla inteligencji. O Rerihah i Pravoslavii*, Moskva: Moskovskoe podvor’e Svâto-Troickoj Sergievoj Lavry.

- Libera Z.  
2003 *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- Lindquist G.  
2001 *Wizards, Gurus, and Energy-Information Fields: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing*, „Anthropology of East Europe Review” 19: 1, s. 16-28.  
2006 *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Majkov L.N. (red.)  
1869 *Velikorusskie zaklinania*, Sankt-Peterburg: Tipografiâ Majkova.
- Malover'ân Ū.  
2013 *Gosduma obsudit „okkul'tno-mističeskie uslugi”*, BBC Russkaâ služba, [http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2013/10/131031\\_duma\\_ponomaryov\\_shamans.shtml](http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2013/10/131031_duma_ponomaryov_shamans.shtml) (31.10.2013).
- Menzel B., Hagemester M., Glatzer Rosenthal B. (eds.)  
2012 *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*, München, Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Ožiganova A.A., Filippov J.V.  
2006 *Novaâ religioznost' v sovremennoj Rossii. Učeniâ, formy i praktiki*, Moskva: Institut ètnologii i antropologii RAN.
- Pačenkov O.  
2001 *Racional'noe „zakoldovanie mira”: sovremennye rossijskie „magi”*, w: V.O. Voronkov, O. Pačenkov, E.Čikadze (red.), *Nevidimye grani social'noj realnosti. K 60-letiu Eduarda Fomina. Sbornik statej po matrialam polevyh issledovanij*, Sankt-Peterburg: CNSI, s. 96-109, [http://indepsocres.spb.ru/sbornik9/9\\_patch.htm](http://indepsocres.spb.ru/sbornik9/9_patch.htm) (05.11.2014).
- Penkala-Gawęcka D.  
2006 *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Podosenov S.  
2010 *Zapret mistike ne pomeha*, NewsInfo.Ru: Nacionalnaâ informacionnaâ Gruppa, 07.10.2010, <http://www.newsinfo.ru/articles/2010-10-07/item/740009/> (20.12.2012).
- Poznanskij N.  
1917 *Zagovory. Opyt issledovaniâ proishoždeniâ i razvitiâ zagovornyh formul*, Petrograd, repr. 1995, Moskva: Indrik.
- Procenko B.N.  
2010 *Zagovory, oberegi, pover'â, primety: duhovnaâ kul'tura donskih kazakov*, Rostov-na-Donu: Feniks.
- Rosenthal B.  
1997 *The Occult in Russian and Soviet Culture*, London: Cornell University Press.
- Skwarczyńska S.  
2006 *Teoria listu*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Sledzevskij I.V.

- 1992 *Koncepciâ programmy „Arhaičeskij sindrom v byvšem Sovetskom Soûze. Problema vozroždeniâ arhaičeskogo soznaniâ v èkstremaal'nyh žiznennyh situaciâh i v zakrytych kul'turnyh sredah*, w: I.V. Sledzevskij (red.), *Prostranstvo i vremâ v arhaičeskich kul'turah (materialy kollokviuma)*, Moskva: Institut Afriki, s. 78-89.

Tarnavskij V.

- 2007 *Dzieci swoich czasów. Ruchy młodzieżowe w Rosji a zmiany kulturowe po upadku ZSRR*, Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

Vlasova N.N., Žekulina V.I. (red.)

- 2001 *Tradicionnyj folklor Novgorodskoj oblasti. Skazki. Legendy. Predaniâ. Bylički. Zagovory. Po zapisâm 1963-1999 gg.*, Sankt-Peterburg: Aleteâ.

Žuravlev A.F.

- 1994 *Domašnjij skot v pover'âh i magii vostočnyh slavân. Ètnografičeskie i ètnoligvističeskie očerki*, Moskva: Indrik.

## Poradniki magiczne

Aleksandrov N.P., W.N. i in.

- 1995 *Znahari i zagovory: lečebnye molitvy*, Sankt-Peterburg: Respeks.

Baženova M.

- 2010a *Zagovory ural'skoj celitel'nicy Marii Baženovoj na den'gi, na denežnuû udaču i zaščitu ot denežnyh proboev*, Moskva: AST.
- 2010b *500 zagovory ural'skoj celitel'nicy na den'gi, i blagopolučie doma*, Moskva: AST.

Bykova M.

- 2012 *Šopot-šopotok. Kak prosit', čtoby dano bylo*, Moskva: Astrel'.

Gagarina M.

- 2008 *Zagovory cyganskoj celitel'nicy. Čtoby lud'mi upravlát' i vsë, čto hočeš' polučat'*, Moskva: AST.

Kazarceva T.

- 2010 *Zagovory ural'skoj celitel'nicy. 16 zagovorov – čudodejstvennyh kart, kotorye pritânut k vam den'gi i pomogut najti vyhod iz lûboj situacii*, Moskva: AST.

Krasnova A.

- 2009 *Zagovory altajskoj celitel'nicy na den'gi*, Moskva: AST.
- 2011 *Zagovory altajskoj celitel'nicy. Poprosi denieg u vody! Kak napravit' denežnuû reku k svoemu domu*, Moskva: AST.

Levšinov A.

- 2009 *Zagovory karel'skoj celitel'nicy i nastroi Andreâ Levšina*, Moskva: AST.

Sestra Stefaniâ

- 2010 *Tajna nagovorov i nastroeve Sestry Stefanii. Potaennye slova Sveta i slova Sily*, Moskva: AST.
- 2011 *Voda ispolnit vaši želaniâ. Kak nagovorit' na vodu, čtoby polučit' zdorov'e*, Moskva: AST.

Smurova O. B.

2008 *Semejnaâ magiâ. Oberegi i zagovory*, Moskva: Ripol Klassik.

Stepanova N.

2001 *Zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Vypusk 10, Moskva: Ripol Klassik.

2007 *7000 zagovorov sibirskoj celitel'nicy*, Moskva: Ripol Klassik.

2009a *800 novyh zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Moskva: Ripol Klassik.

2009b *909 zagovorov sibirskoj celitel'nicy*, Moskva: Ripol Klassik.

2009c *Zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Vypusk 30, Moskva: Ripol Klassik.

2012 *Zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Vypusk 32, Moskva: Ripol Klassik.

2013 *Kniga-kalendar' na 2014 god. Zagovory i oberegi na každyj den'*, Moskva: Ripol Klassik.

Sytina N.

2009 *Zagovory volhovskoj celitel'nicy na poisk, privlečenie i vozvraščeniye lûbimyh*, Moskva: AST.

Usvâtova D.

2008a *Zagovory donskoj celitel'nicy na izbavlenie ot boleznej, na den'gi i blagopolučie. Tajnoe znanie Kazač'ego Dona*, Moskva: AST.

2008b *Zagovory donskoj celitel'nicy protiv boleznej*, Moskva: AST.

Vladimirova N.

2011 *1447 novyh zagovorov*, Moskva: Ripol Klassik.

Zolotuhina Z.

2006 *Ritualy bytovoj i semejnoy magii*, Čelabinsk: Biblioteka A. Millera.

2009 *Ritualy deneznoj magii*, Moskva: OLMA Mediâ Grupp.

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

## ‘ASK WATER FOR MONEY’. HEALING TRADITIONS IN CONTEMPORARY RUSSIAN GUIDEBOOKS ON MAGIC

(Summary)

Since the 1990s, there has been a back-to-the-sources trend in post-Soviet Russian society. The publishing industry responded by issuing Russian folk magical texts that were written and signed by alleged ‘witch doctors’. In the current era of wide availability of print, radio, television and the Internet, folk and pseudo-folk spells in Russian publications have become a part of the information circle spanning the sphere of traditional folklore, contemporary popular culture, and contemporary folklore. In this article, I analyse the guidebooks on magic that belong to this sphere of popular culture. These publications were based partly on traditional folk magic analysed in ethnographic research, and magic practised by contemporary female ‘witch doctors’. These publications draw on traditional folklore and render it for contemporary readers’ needs.

Collections of magical texts represent a kind of ‘commercial magic’. It combines various cultural and religious traditions in order to form an attractive product for clients

who seek help in critical situations in their lives. In this article, I characterise a number of modifications to magical folk tradition and ways of presenting it in chosen guidebooks available on the Russian publishing market.

**Key words:** magic, folk spells, guidebooks, folklore, applied literature, popular culture

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska  
Institute of Philology and Applied Linguistics  
Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz  
2 Grabowa Street  
85-601 Bydgoszcz, Poland  
a.golebiowska@suchorscy.pl

KAROLINA SZMIGIELSKA  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”  
Uniwersytet Warszawski

## URIANCHAJOWIE – PASTERZE „PEPOWINĄ ZWIĄZANI Z AŁTAJEM”. KRAJOBRAZ JAKO ŹRÓDŁO TOŻSAMOŚCI MONGOLSKICH NOMADÓW<sup>1</sup>

### Wprowadzenie

Urianchajowie są jedną z najliczniejszych grup ojrackich<sup>2</sup> żyjących na terenie ajmaku<sup>3</sup> Chowd<sup>4</sup> w Mongolii Zachodniej. Współcześnie ich liczbę szacuje się na około 26 tys. osób. Urianchajowie od pokoleń prowadzą koczowniczy tryb życia. Jako nomadzi, hodujący krowy, owce, kozy oraz jaki, każdego roku niestrudzenie przemieszczają się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu wody i strawy dla swoich zwierząt. Latem wybierają koczowiska położone w najwyższych partiach gór, natomiast jesienią, gdy robi się chłodno, a dzieci idą do szkoły – schodzą w doliny. Tylko nieliczni nomadzi zimę spędzają w niewielkich murowanych siedzibach; większość przez cały rok mieszka w jurtach.

W trakcie corocznych wędrówek przemierzają dziesiątki, a czasem nawet setki kilometrów. Trasy ich przekoczowań nie są jednak zupełnie przypadkowe, Urianchajowie zawsze bowiem poruszają się dobrze znanymi szlakami. Wędrowanie w obrębie „pasterskiego krajobrazu” powinno wszakże odbywać się według określonych reguł (por. Humphrey, Sneath 1999; Mróz 1977; Mróz, Olędzki

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach grantu MNiSW „Krajobraz jako źródło tożsamości mieszkańców Mongolii” (kier. Ł. Smyrski), nr umowy 0941/B/H03/2010/38.

<sup>2</sup> Ojraci (mong. *Ojrad*) stanowią jedną z grup Mongołów Zachodnich. Uważa się, że wywodzą się z okolic gór Altaju. Wśród Ojratów wyróżnia się wiele pomniejszych grup etnicznych, m.in. Bajatów, Choszutów, Czorosów, Derbetów, Eletów, Kałmyków, Mjangatów, Torgutów i właśnie – Urianchajów. Obecnie grupy ojrackie zamieszkują m.in. tereny Mongolii, Rosji oraz Chin (zob. Birtalan 2003; Szmigielska 2012).

<sup>3</sup> Ajmak – jednostka podziału administracyjnego w Mongolii, odpowiednik polskiego województwa.

<sup>4</sup> Chowd (w literaturze polskojęzycznej znany także jako Kobdo) – peryferyjny ajmak, będący niegdyś obszarem ścierania się wpływów rosyjsko-mandżurskich; handlowe, urzędnicze i administracyjne centrum Mongolii Zachodniej. Dziś ajmak ten znany jest ze swego zróżnicowania kulturowego, etnicznego i religijnego.

1980; Sneath 2007). Choć jako koczownicy Urianchajowie nie są ściśle przypisani do konkretnego terytorium, to jednak ich domem są niewątpliwie góry Ałtaju. Góry, z którymi łączy ich coś więcej niż tylko styl życia czy sentyment. Każda kolejna podróż jest tutaj postrzegana jako wielkie wydarzenie, którego znaczenie dalece wykracza poza zwykły rytm codziennych obowiązków. Moment przekoczowania musi zostać wcześniej skrupulatnie określony. Zazwyczaj już kilkanaście dni przed wyjazdem, wieczorem, wszyscy domownicy, skupieni wokół *gal golomt*<sup>5</sup> (piecyk w centrum jurty), starannie konsultują informacje i wskazówki zawarte w „tradycyjnym” pasterskim kalendarzu. Jedni zaznaczają, że nie chcą przekoczowywać w dniu psa<sup>6</sup>, inni upewniają się, czy oby na pewno następny dzień owcy nie wypada we wtorek. Urianchajowie zgodnie jednak podkreślają, że w tym szczególnym dniu należy założyć najlepsze, odświętne ubrania. Moment przekoczowania jest wszakże wyjątkowy – Ałtaj „przygląda się” wówczas ludziom ze szczególną uwagą.

Wydaje mi się, że to właśnie owa niezwykła relacja z Ałtajem sprawiła, że za każdym razem, gdy w trakcie trzech miesięcznych wyjazdów badawczych (pomiędzy lipcem 2009 r. i wrześniem 2011 r.) odwiedzałam pasterzy żyjących w najwyższych partiach gór (w regionach Duut i Mönchhajrchan), miałam wrażenie, że czas się dla nich zatrzymał. Gdyby nie wszechobecne baterie słoneczne, koreańskie kosmetyki i talerze satelitarne, dzięki którym pasterze wieczorami oglądają słynne mongolskie *choszin szog* (kabarety) oraz rosyjskie seriale kryminalne, mogłabym uznać, że Urianchajowie żyją w „bezczasowości”, nie niepokojeni przez transformacje ustrojowe czy konsekwencje przemian ekonomicznych, z którymi współcześnie boryka się Mongolia. I to właśnie specyficzna więź tej grupy z górami stała się głównym przedmiotem mojego zainteresowania.

W niniejszym artykule analizuję urianchajskie praktyki przestrzenne, a także charakter relacji, jakie łączą pasterzy z Ałtajem. Szczególną uwagę przywiązuję do urianchajskich koncepcji krajobrazu i przyrody oraz wpływu, jaki koncepcje te wywierają nie tylko na konstruowanie indywidualnych oraz zbiorowych tożsamości, ale także na wytworzenie specyficznego poczucia jedności, wspólnotowości i współodpowiedzialności wśród pasterzy, a także pomiędzy nimi a innymi bytami „zamieszkującymi” ałtajski krajobraz. W celu nakreślenia charakteru

---

<sup>5</sup> W artykule stosuję zasady transliteracji współczesnego języka mongolskiego opracowane przez Jana Rogalę – mongolistę z Zakładu Turkologii i Azji Środkowej Uniwersytetu Warszawskiego (Rogala 2007).

<sup>6</sup> „Tradycyjny” mongolski kalendarz jest oparty na dwunastoletnim cyklu zwierzęcym, w którym kolejnym latom zostali przypisani „zwierzęcy opiekunowie”. Poszczególne lata kalendarzowe noszą nazwy zwierząt. Mamy zatem: rok zająca, smoka, węża, konia, owcy, małpy, kury, psa, świni, myszy, byka i tygrysa. Do nazw zwierząt dołącza się zazwyczaj nazwy pięciu elementów (drzewo, ogień, ziemia, żelazo, woda), pięciu barw (niebieska, czerwona, żółta, biała, czarna) lub pięciu kierunków (wschód, południe, środek, zachód, północ). W analogicznym cyklu następują po sobie dni (dwunastodniowy cykl roczny) oraz godziny w ciągu doby. Kalendarz ten, który Mongołowie przejęli od Chińczyków i zaadaptowali w XIII w., został w 1941 r. oficjalnie zastąpiony kalendarzem gregoriańskim. Nadal pozostaje jednak niezwykle istotnym elementem codziennego życia Mongołów (Bawden 1994; Berzin 1996).



owych zależności oraz odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przyroda może stać się źródłem tworzenia identyfikacji, analizuję najpierw samo zjawisko koczowania – ruchu, który z perspektywy urianchajskich pasterzy mógłby zostać określony mianem „bezruchu”.

## Ruch, który jest bezruchem

O uroczystym charakterze przekoczowania pisał między innymi Sławoj Szynkiewicz (1986). Ujął to następująco:

W dniu wyjazdu młodzi mężczyźni urządzają zawody – rywalizują ze sobą, popisując się umiejętnościami jeździeckimi, śmiałością i walecznością. Kiedy tylko ktoś zauważy taką przemieszczającą się karawanę, szybko biegnie do jurty, aby przygotować herbatę. Wynosi ją na zewnątrz i częstuje podróżnych. Oto i dowód gościnności. Ci, którzy są w drodze, stają się gośćmi każdego, kto mieszka w stepie. Można powiedzieć, że rytuał ten jest negacją fundamentalnej zasady koczowniczego trybu życia – jest zaprzeczeniem zmiany. Rytuał wyraża ciągłość, wyidealizowaną stałość i trwałość miejsca zajmowanego w przestrzeni (Szynkiewicz 1986: 19).

Wprawdzie niniejszy cytat wskazuje na szczególny charakter momentu przekoczowania, niemniej znacznie bardziej istotne wydaje mi się to, co mówi nam on o charakterze samego ruchu. Szynkiewicz pisze bowiem, że zwyczaj dotyczący częstowania karawany herbatą jest w istocie swego rodzaju zaprzeczeniem zmiany – wyraża „trwałość miejsca zajmowanego w przestrzeni”. Caroline Humphrey (1995: 142-144) w jednym ze swych artykułów także powołuje się na powyższy fragment, zaczerpnięty z pracy polskiego badacza. Analizując go, uznaje, że mamy tutaj do czynienia ze zrytualizowaną podróżą, która sama w sobie jest czymś w rodzaju przestrzennej fazy liminalnej. Choć bowiem pasterze opuścili już znane sobie miejsce (pastwiska, na których przebywali do tej pory), to nie wkroczyli do „inności”. Badaczka zaznacza, że aby lepiej to zrozumieć, powinniśmy przyjrzeć się egocentrycznej wizji świata, którą sama uznaje za charakterystyczną dla „władczego krajobrazu” (ang. *chiefly landscape*). Istotną rolę odgrywa tutaj niebo (mong. *tenger*, staromong. *tenggri*) – źródło światła, ciepła, deszczu, ale także pomyślności oraz przeznaczenia (mong. *zaja*)<sup>7</sup>. O tym, jak

---

<sup>7</sup> W literaturze mongolskiej można znaleźć wiele przykładów poświadczających, że chanowie mongolscy często prosili *tenger* o pomoc i błogosławieństwo. O. Purev oraz O. Purvee Gurbadaryn piszą, że każde powodzenie Czyngis-chana było przypisywane wstawiennictwu, jakie władca ów otrzymał od *tenger* (Purev, Purvee Gurbadaryn 2008: 157-158). W okresie panowania dynastii Czyngisydów wiara w niebo stała się jakoby podstawowym elementem mongolskich wierzeń. W *Tajnej Historii Mongołów* (2005: 29-32) czytamy, że narodziny Czyngis-chana były aktem woli Nieba. Zgodnie z kroniką, Czyngis narodził się z polecenia i woli Niebios. Wielu mongolskich arystokratów wierzyło, że także mają boskie

wielkie znaczenie przydaje się mu w kulturze mongolskiej, pisałam już w innym miejscu (Szmigielska 2012). Mongołowie do tej pory w chwilach podniosłych określają siebie mianem *tengerlig ard tümen*, co oznacza „niebiański lud”. Samo *tenger* jest potężną siłą sprawczą. Co najważniejsze jednak – jest wieczne (mong. *mönch*, staromong. *mönke*), a jako takie pozostaje symbolem stałości i niezmienności. Związek z niebem był zawsze dla Mongołów – przynajmniej tych żyjących w stepie – niezwykle istotny (Bira 2004, 2006; Czinbat 2009). Oyunge-rel Tangad zauważa, że pasterze często mówią o sobie, iż są *deeszee charctaj chümiis* – „ludźmi ze wzrokiem skierowanym do góry” (Tangad 2013: 82). Każdy kolejny przystanek podczas koczowania – jak pisze Humphrey – rozpoczyna się zatem od ponownego ustanowienia relacji pomiędzy nomadami a niebem. Egocentryczna wizja świata charakteryzująca to, co badaczka określiła mianem „władczego krajobrazu”, miałyby zatem opierać się na przekonaniu, że dla danej rodziny pasterskiej „środek” przestrzeni/świata będzie znajdował się zawsze tam, gdzie jej jurta/domostwo. Badaczka stwierdza: „każde gospodarstwo, jako ulokowane w centrum kosmosu, staje się *axis mundi*” (Humphrey 1995: 143). Jego łączność z niebem ma symbolizować pionowa stróżka dymu unosząca się z *gal golomt* oraz drewniane żerdzie (mong. *bagana*) podtrzymujące konstrukcję jurty. Tak rozumiane „centrum” nie odnosi się zatem do konkretnego punktu na horyzoncie – chodzi tutaj raczej o centralność wyznaczaną przez pojęcie pionowości, dla którego samo położenie na ziemi nie ma większego znaczenia. Relacja z *tenger* – bez względu na to, gdzie dana rodzina aktualnie przebywa – jest zawsze ustanawiana tak samo. Można więc powiedzieć, że jurta i jej domownicy są w tej perspektywie ruchomym „środkiem” – ruchomym *axis mundi* (Humphrey 1995: 142). Jakie konsekwencje ma takie ujęcie dla postrzegania krajobrazu?

Wydaje się, że Szykiewicz, pisząc, iż zwyczaj częstowania podróżnych herbatą „wyraża ciągłość, wyidealizowaną stałość i trwałość miejsca zajmowanego w przestrzeni”, wskazuje na to, że koczowanie w Mongolii to taki rodzaj podróżowania, które tak naprawdę podróżowaniem nie jest. Humphrey, dla wytłumaczenia owego zjawiska, nakreśliła niezwykle ciekawą koncepcję środkowości, której podstawą ma być relacja łącząca ludzi z *tenger*. Chciałabym jednak zaznaczyć, że nie wszędzie w Mongolii *tenger* odgrywa tak istotną rolę. W trakcie rozmów, które przeprowadziłam z Urianchajami, „niebo” pojawiało się raczej sporadycznie, mimochodem, i było wspomniane właściwie jedynie przez tych pasterzy, którzy koczują w niższych partiach gór – w bliskim sąsiedztwie Chałchasów, Mjangatów oraz obszarów stepowych. Nomadzi żyjący bliżej ośnieżonych szczytów, pytani o to, komu ofiarowują *deedź* (ofiary z pierwszej herbaty zaparzonej tuż po przybyciu na nowe pastwiska), częściej wygłaszali tego rodzaju opinie:

---

pochodzenie – są synami Nieba, Niebiańskimi Poślannikami. Koncepcja ta miała wielkie znaczenie dla tworzenia poczucia jedności Mongołów (Purev, Purvee Gurbadaryn 2008: 98).

Po urianchajsku (...) to mówimy tak: „*Altaj Delchij, Altaj Delchij sawdag, minij Altaj Delchij ba tünij sawdag* [O *Altaj Delchij*<sup>8</sup>, o *sadwagu* (duchu opiekuńczy) *Altaj Delchij*, o mój *Altaj Delchij* i jego *sawdagu*], zwróćcie na nas uwagę, otoczcie nas opieką, ochrońcie nas! My od zawsze was szanujemy i zawsze oddajemy wam cześć”. A tacy pół-Urianchajowie to jeszcze proszą *tenger*. Kazachowie z kolei mówią *Kudaj – Kudaj Sachtaj Dziuwsan* [?]. Kazachowie obowiązkowo włączają niebo, u nich obowiązkowo musi być włączone niebo – niebo, ziemia i *sawdag* – te trzy pojęcia łączą w jedno jako całość. Nazywają to *Kudaj*. A dla nas, prawdziwych Urianchajów, najważniejsza jest ziemia i góry – Ałtaj (mężczyzna, ok. 50 l.).

Słowa te wypowiedział mężczyzna, który przez bardzo długi czas mieszkał wśród Kazachów w ajmaku Bajan-Ölgij. Z jego wypowiedzi wynika, że za prawdziwych Urianchajów uznaje on jedynie tych, którzy oddają cześć Ałtajowi i jego *sawdagowi* (tzn. duchowi opiekunowi, patrz: Szmigielska 2011). To właśnie od nich należy bowiem „wyprosić” ziemię po przybyciu na nowe koczowiska, i to tylko oni mogą udzielić pozwolenia na jej użytkowanie. Ci nomadzi, którzy po postawieniu jurty i przygotowaniu świeżej mlecznej herbaty kropią ją także dla *tenger*, są przez mojego rozmówcę określani mianem pół-Urianchajów. Ciekawe wydaje się także to, że gdy wspominał on o „kropieniu dla” nie miał raczej na myśli kierunku, bowiem sam akt ofiarowania zawsze – bez względu na to, czy ma on miejsce u Urianchajów, Darchatów czy Chałčasów – wygląda podobnie: kobieta nabrawszy herbaty na *cacal* (dziewięciootworową drewnianą łyżkę), zamaszyście pryska nią przed siebie, kierując rękę lekko ku górze. Obserwatorowi może wydawać się, że ofiara ta jest zawsze kierowana do nieba. Z rozmów przeprowadzonych z Urianchajami wynika jednak, że tak nie jest. Pierwszeństwo przydają oni bowiem Ałtajowi.

Humphrey, pisząc o „władczym krajobrazie”, zaznaczyła, że taka wizja świata jest – jej zdaniem – charakterystyczna przede wszystkim dla obszarów stepowych – terenów rozległych, przestrzennych i równinnych. Dotyczy ona zatem takich miejsc, w których człowiek staje oko w oko z bezkresem, a niebo rozciąga się aż po horyzont. Moi rozmówcy natomiast mieszkają w bardzo wysokich partiach Ałtaju – potężne czterotysięczniki, góry z wiecznym śniegiem, strome przełęcze, zbocza oraz pagórki stanowią nieodłączny element tamtejszego krajobrazu. Doświadczenie wynikające z koczowania po terenie górskim istotnie wpłynęło na sposób, w jaki Urianchajowie postrzegają swoje relacje z *bajgal* (naturą/przyrodą) oraz zamieszkującymi ją istotami (w tym także „duchami”).

W obrębie „władczej wizji krajobrazu” wiele miejsc, jakie nomadzi napotykać na swej drodze, jest traktowanych jako podobne i niezróżnicowane jakościowo. Wydaje się, że nie ma większej różnicy, czy karawana zatrzyma się w punkcie „x”, czy może raczej siedem kilometrów dalej. Centralność, a co za

<sup>8</sup> Pojęcie to wyjaśniam w dalszej części artykułu. Wszystkie dopiski w cytatach umieszczone w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie.

tym idzie waga i znaczenie miejsca, które ludzie wybiorą na postawienie jurty, są bowiem ustanawiane poprzez ich relację z *tenger*. Natomiast w krajobrazie zamieszkiwanym przez Urianchajów dominują potężne szczyty; pełno jest jednak tutaj także szczelin, przełęczy, skał, urwisk, źródeł czy strumyków. Nie brakuje również dolin, w których pojawiają się jaskinie, jeziora oraz wodospady. Heterogeniczność owych miejsc (i zamieszkujących je istot) sprawia, że altajscy pasterze każde z nich traktują jako jakościowe inne. Świadczy o tym chociażby bogactwo nazw, jakich tamtejsi nomadzi używają dla określenia poszczególnych części dolin (doliny mają swoje usta, oczy, uszy, łokcie, plecy, drzwi etc.) Choć wspomniane dwa środowiska znacznie się od siebie różnią, moim zdaniem jest jednak coś, co łączy opisaną przez Humphrey „władczą wizję krajobrazu” oraz praktyki przestrzenne Urianchajów. Mam na myśli podejście do koczowania jako do ruchu (przemieszczania), który jednak właściwie jest bezruchem.

Altajscy nomadzi w ciągu roku co najmniej kilkakrotnie zmieniają miejsce swego pobytu. Nie przemieszczają się jednak w obrębie nijakiej, bezładnej przestrzeni. Nie do końca mogę zatem zgodzić się z tezą Humphrey, że koczowanie może być określone mianem przestrzennej fazy liminalnej. Z pastwisk, które odwiedzają Urianchajowie, dawnymi czasy korzystali także ich rodzice i dziadkowie. To właśnie w ich towarzystwie moi rozmówcy poznawali góry, to od nich uczyli się ujarzmić konie oraz wypasać stada, i w końcu – to właśnie przodkowie przekazywali im wiedzę o poszczególnych miejscach w Duut i Mönchhajrchan. Urianchajowie znają niemalże każdy kamień i każdą przełęcz w obrębie owych somonów (odpowiednik powiatów). I choć koczowników zwykło się niekiedy postrzegać jako tych, którzy nie mają swego miejsca w świecie, których dom jest w ciągłej drodze – moi rozmówcy do takich na pewno nie należą. Ich domem jest Altaj, który postrzegają jako wielkie miejsce obdarzone mocą. Z tego też powodu – jak sądzę – dla określenia sposobu, w jaki Urianchajowie przemieszczają się w obrębie krajobrazu, można posłużyć się pojęciem ukutym przez Edwarda S. Caseya (1996) – „poruszanie się w miejscu” (ang. *moving within the place*). Co to jednak znaczy, że Altaj jest „miejscem”?

### **Nutag – mała ojczyzna lokalna**

Urianchajowie, wśród których prowadziłam badania, zamieszkują dwa somony w ajmaku chowdowskim: Duut i Mönchhajrchan. Warto jednak zauważyć, że choć większość pasterzy koczuje w obrębie wspomnianych jednostek administracyjnych, to z codziennych z nimi rozmów wynika raczej, że ich „mała ojczyzna lokalna” nie zamyka się w granicach somonów. Zresztą przebieg tych ostatnich granic dla wielu pasterzy wcale nie jest tak oczywisty, jak mogłoby się wydawać. Pytani o to, gdzie zaczyna się i gdzie kończy na przykład Mönchhajrchan, zwykle nakreślają obszar, który znacznie wykracza poza sztywne ustalenia admi-

nistracyjne. Podczas pierwszego wyjazdu w góry Altaju wypowiedzi tego typu zupełnie mnie nie dziwiły. Uznawałam je za zrozumiałe – w końcu trudno wymagać od osób, których doświadczenie krajobrazu ma przede wszystkim charakter praktyczny, aby na pamięć znały podział administracyjny swego ajmaku. Kiedy jednak po raz drugi przyjechałam do Mongolii, dostrzegłam szerszy kontekst tego zjawiska. Spędziwszy długie godziny w księgarniach w Ułan Batorze dostrzegłam, że na tamtejszych półkach dominują pozycje z dwóch dziedzin: pierwszą była historia, drugą – literatura dotycząca poszczególnych *nutagów* (małych ojczyzn lokalnych). Zaskoczyła mnie wielka liczba książek zatytułowanych na przykład: *Aaw, eedž nutag* („*Nutag* rodziców”), *Minij sajchan nutag* („Mój cudowny *nutag*”), *Gow'-Altaj nutag* („*Nutag* gobi-ałtajski”), *Nutgijn energi* („*Energia nutagu*”), *Minij nutgijn chamgijn czuchal uul* („Najważniejsze góry mojego *nutagu*”). Wertując poszczególne książki nie mogłam oprzeć się wrażeniu, że *nutag* jest dla Mongołów czymś niezwykle istotnym. Na jego temat powstawały bowiem nie tylko opracowania historyczne czy przyrodnicze, ale także prace naukowe, filozoficzne rozprawy pisane przez wysokich rangą lamów, poradniki zdrowotne, eseje w czasopismach popularnonaukowych czy tomiki poezji. Choć już wcześniej znałam to słowo, które przecież wielokrotnie pojawiało się w trakcie moich rozmów z Urianchajami, dopiero wspomniana kwerenda uzmysłowiła mi, jak szeroki może być zakres użycia owego terminu. Czułam, że podczas poprzedniego wyjazdu coś mi umknęło. Nie myliłam się.

*Nutag*, w dużym uproszczeniu, można nazwać „małą ojczyzną lokalną”. Nie pokrywa się ona jednak z zasięgiem somonu, w obrębie którego dana osoba koczuje. Wydaje się bowiem czymś znacznie rozleglejszym – czymś, czego nie sposób zamknąć w ustalonych przez mongolski Wielki Churał (parlament) granicach administracyjnych. Można zresztą powiedzieć, że sam *nutag* nie ma granic – „rozwijają się” i „rośnie” wraz z konkretnym człowiekiem i jego doświadczeniami. Nie oznacza to jednak, że w pewnym momencie owego „rozwoju” swym zasięgiem mógłby on objąć cały kraj lub kontynent. Choć niektórzy pasterze zwykli mówić, że z perspektywy Ułan Batoru ich *nutagiem* byłoby Chowd, a z perspektywy całej Azji – Mongolia, wydaje się, że tutejsze pojęcie małej ojczyzny opiera się na tak osobistej i głębokiej więzi, jaką można nawiązać jedynie z konkretnym – choć nie wydzielonym granicami – miejscem. Świadczyć mogą o tym także wypowiedzi tych osób, które wyjechały z Chowd jeszcze w czasach socjalistycznych. Bardzo często można od nich bowiem usłyszeć: „Opuściłem swój *nutag* ponad trzynaście lat temu, myślę o nim jednak codziennie” (mężczyzna, ok. 70 l.) lub: „Dawno już nie byłam w swoim *nutagu*, bardzo chciałabym w tym roku tam pojechać” (kobieta, 67 l.). Tęsknota za ową małą ojczyzną jest tematem, który bardzo często pojawia się w tego typu narracjach. Warto jednak zwrócić tutaj uwagę na jeszcze jedną kwestię.

Za każdym razem, gdy pytałam Urianchajów o ich *nutag*, czynili rozróżnienie pomiędzy *törsön nutag* a *unasan nutag*. Pierwsze pojęcie odnosi się do miejsca

urodzenia czy – jak powiadają pasterze – „miejsca, w którym człowiek upadł na ziemię / miejsca, w którym upadła jego pępowina”. Drugie z kolei oznacza okolicę, w której dana osoba się wychowała. *Unasan nutag* to dosłownie „ziemia, której wody piłem”. Obszar ten pokrywa się zwykle z pastwiskami, które koczownicy odwiedzają podczas corocznej wędrówki. Rozróżnienie to wydaje mi się niezwykle ważne. Wynika z niego bowiem, że tak zdefiniowany *nutag* byłby czymś na wskroś osobistym, indywidualnym. Tak jest w istocie. Niemniej, z drugiej strony, koncepcja *nutagu* opiera się także na pewnego rodzaju poczuciu wspólnotowości. Choć Urianchajowie powiadają niekiedy, że „mała ojczyzna” rodziców nie pokrywa się z „małą ojczyzną” ich dzieci (nie jest to wszakże regułą), to jednak dosyć częste jest wśród nich przekonanie, że ludzie mogą podzielać ten sam *nutag*. Nazywa się ich wówczas *nutgijn chümüs* – „ludźmi jednego *nutagu*”. O tym, jak wielkie znaczenie przydaje się temu w nawiązywaniu relacji, świadczy choćby fakt, że pierwszym pytaniem, jakie Mongołowie, po zwyczajowej wymianie pozdrowień, zadają nowo poznanej osobie, jest: „Skąd przyjechałeś?”/„Skąd jesteś?” (mong. *Czi chaanaas irsen be?*). Miejsce odgrywa tutaj kluczową rolę. Kilkakrotnie byłam świadkiem tego, jak dwie osoby, dowiedziawszy się o tym, że są dla siebie *nutgijn chümüs*, padały sobie w ramiona. Spotkawszy się w Ułan Batorze, tacy ludzie zwykle trzymają się razem, nie szczędzą sobie serdeczności, pomagają i zwracają się do siebie: *minij ach* (starszy bracie), *minij egez* (starsza siostrze) bądź *minij düü* (młodszy bracie/młodsza siostrze).

Można zatem powiedzieć, że *nutgijn chümüs* łączy pewnego rodzaju bliskość, podobieństwo. Wielokrotnie zastanawiałam się nad charakterem owej relacji. Gdy pytałam o nią moich rozmówców, zwykle słyszałam, że jest to po prostu rodzaj więzi wynikającej z zamieszkiwania tego samego *nutagu*. Większość pasterzy w ogóle nie miała na ten temat przemyśleń – odpowiadała odruchowo. Bywały jednak wyjątki. Z pewnością należała do nich pochodząca z Chowd szamanka Dulam. Kiedy podczas rozmowy, powodowana chęcią bliższego zrozumienia relacji pomiędzy *nutgijn chümüs*, zapytałam ją, czy istnieje jakiś związek pomiędzy człowiekiem a jego *nutagiem*, odpowiedziała:

Trzeba pamiętać, że kiedy człowiek się rodzi, to nie jest tylko sprawa połączenia kości i mięsa. Człowiek powstaje wówczas, kiedy jakaś *süns* [dusza], która trwała wcześniej w jakimś porządku, w jakiejś przestrzeni, wchodzi do ciała człowieka (...). Dusza, która przez cały czas czeka właśnie na ten jeden moment – odżywia się zapachem, smakiem, oddechem *bajgal*, powietrzem. Tym właśnie się żywi, raduje się tym. Owa dusza, która czeka właśnie na poczęcie, która jest pochłonięta w przyrodzie, w powietrzu – kiedy ona wchodzi w ciało człowieka, zawiera już w sobie sposób, w jaki potem ten człowiek będzie się kontaktował ze światem zewnętrznym. Bo ona nie żywi się byle jakim zapachem czy smakiem! To jest zapach z *nutagu* przodków! Rozumiesz? I właśnie tego rodzaju łączność jest warunkiem późniejszego związku człowieka z przyrodą. Tę relację nazywamy *chüijn cholboo* – „związek przez pępowinę” (kobieta, ok. 50 l.).

Wypowiedź ta jest bardzo ciekawa z kilku względów. Po pierwsze, jej autorka daje do zrozumienia, że zanim dusza „odrodzi się” w ciele konkretnego człowieka, pozostaje niejako roztopiona w przyrodzie. *Süns* odżywia się wówczas powietrzem – smakiem i zapachem *bajgal*. Wydaje się, że na tym etapie dusza i przyroda są jednym. Nie ma między nimi jasnej różnicy. Mongołowie bardzo często posługują się językiem, którego bliższa analiza wskazuje, iż oni sami nie postrzegają siebie jako wydzielonych z *bajgal* (Szmigielska 2012). Człowiek jest traktowany jako immanentna część przyrody. Może podstawy takiego myślenia należy upatrywać właśnie w zaprezentowanej powyżej koncepcji duszy? Po drugie – choć *süns* została przez szamankę określona mianem „pochłoniętej w przyrodzie”, nie oznacza to jednak, że powinna być ona rozumiana jako swego rodzaju metaforyczna energia czy siła. Z dalszej rozmowy z *udgan* (szamanką) wynika bowiem, że *süns* – choć zespolona z *bajgal* – jest jednak obdarzona swą własną świadomością. Dzieci rodzące się w danej rodzinie „otrzymują” dusze z *nutagów* swych przodków. *Süns* przed pojawieniem się ciała, w którym przyjdzie jej się odrodzić, żywi się powietrzem, smakiem i zapachem ziemi, stanowiącej „małą ojczyznę” jej rodziców, dziadków czy krewnych. A zatem można powiedzieć, że pomiędzy *nütgijn chümüis* istnieje także swego rodzaju „więź psychofizyczna” – „duchowa łączność” wynikająca z tego, że ich *süns* były niegdyś „roztopione” w *bajgal* tego samego *nutagu*. I w końcu – pisałam już o tym, że bardzo trudno byłoby wyznaczyć granice czyjejs „małej ojczyzny”, gdyż ta ostatnia wydaje się bardzo elastyczna i zmienna w czasie. Nie wspomniałam jednak o tym, że choć *nutag* jest do pewnego stopnia „bezkresny”, ma mimo wszystko swój środek, swoje centrum. Dla jednych będzie nim miejsce, w którym się urodzili, dla innych – to, w którym zakopano ich pępowinę (w przypadku wielu osób jest to jedno i to samo miejsce).

Wśród Urianchajów znany jest zwyczaj nakazujący, aby w trzy dni po narodzinach noworodka wybrać punkt, w którym „ziemia zostanie zerwana”. Po przeproszeniu lokalnych *sawdagów* (duchów opiekuńczych) za naruszenie ich spokoju, ojciec dziecka kopie w ziemi jamkę o głębokości około 40-50 cm, a następnie okadza ją dymem z jałowca (mong. *arc*). Do jamki tej wkłada później tak zwanych dziewięć drogocЕННОści (do których Mongołowie zaliczają m.in. srebro, złoto, koral, turkus lub ich zamienniki – np. nitkę złotego koloru) oraz pępowinę zawiniętą w biały materiał. Całość jest delikatnie zasypywana ziemią. Na powierzchni nie zostawia się jednak – przynajmniej na tyle, na ile mi wiadomo – żadnych znaków. Są one niepotrzebne. Miejsce to już samo w sobie jest szczególne. Urianchajowie powiadają bowiem, że w ten oto sposób człowiek pozostaje *chüjn cholbootoj* („związany przez pępowinę”) z *nutagiem* i Altajem. Dla wielu będzie to oznaczało, że ich pępowinę zakopano na terenie *nutagu*, natomiast dla innych, iż po prostu została tam odcięta – „upadła na ziemię”. Warto przy tym zaznaczyć, że określenie „związany przez pępowinę” nie odnosi się po prostu do samego zwyczaju, ponieważ nie mamy tutaj do czynienia z metaforyczną wię-

zią, symbolizowaną poprzez wspomnianą powyżej czynność „zrywania ziemi”. Związek, o którym mowa jest na wskroś fizyczny. Można powiedzieć, że w ten sposób człowiek i jego *nutag* stają się jednym. To, co dzieje się z *nutagiem*, ma wpływ na zdrowie i samopoczucie człowieka. To, co dzieje się z człowiekiem, odbija się na kondycji konkretnego *nutagu*.

Urianchajowie (i Mongołowie w ogóle) bardzo często podkreślają, że zawsze wówczas, gdy człowiekowi jest źle, gdy choruje, napotyka w życiu na trudności, ogarnia go lęk – powinien pojechać w miejsce swego urodzenia, do *törsön nutag*. Wydaje się, że takie opinie dominują przede wszystkim wśród tych, którzy na stałe opuścili swą „małą ojczyznę”. Oto wypowiedź pewnej urodzonej w Chowd kobiety, która już od kilkunastu lat mieszka w Ułan Batorze:

Jest taki sposób leczenia poprzez odwiedzanie swego *törsön nutag*. (...) jakiś czas temu bardzo mocno chorowałam. Byłam w szpitalu, robili mi różne badania, ale niczego nie mogli zdiagnozować. Nikt nie wiedział, co mi jest. Poszłam więc do lamy, a on powiedział, że muszę jechać w moje miejsce urodzenia. Bardzo ciężko było mi jechać tak daleko, bo byłam strasznie chora, ale po trzech wizytach w *törsön nutag* moja choroba ustąpiła! Już nie ma po niej śladu. Moja siostra z kolei w ogóle nie choruje, ale to dlatego, że ona tam mieszka na stałe. Cały czas jest bardzo blisko swego *törsön nutag* (kobieta, ok. 70 l.).

W podobnym tonie wypowiadał się także, pochodzący z Chowd, pracownik jednego z ułanbatorskich uniwersytetów:

Co roku jeżdżę w miejsce swojego urodzenia (...). Rozbieram się tam do naga (...) i turlam się po ziemi (...) Wymyśliłem nawet takie przywitanie „*Tamyg medrech, charsandaa bi bajarladź bajn, minij chajrchan*” [O, mój drogi! Jakże się cieszę, że cię widzę i że mogę cię poczuć]. Kiedy już tam jestem, od razu znajduję to miejsce, gdzie stała jurta, kiedy się rodziłem... no i... turlam się. Co roku. Dzięki temu, mimo że mam ponad 70 lat, nie choruję, jestem zdrowy! (mężczyzna, ok. 72 l.).

Tego typu wypowiedzi powtarzały się bardzo często. Wynika z nich, że odwiedzanie miejsca urodzenia jest zalecane zarówno przez buddyjskich mnichów, jak i szamanów. Urianchajowie, przyjechawszy do *törsön nutag*, zwykle modlą się, palą jałowiec, turlają się po ziemi, składają ofiary z wódki, mlecznych produktów, cukierków, a niekiedy po prostu siedzą i rozmyślają. Kiedy „małą ojczyznę” odwiedza mnich, zazwyczaj dodatkowo „oczyszcza” on dane miejsce poprzez rytuał *san tawich* – czyta sutry i pali kadzidła. Szamani z kolei kamłają oraz robią *tachilga* (specjalny rodzaj ofiary) z baraniego mięsa. Nie ma tutaj zatem jednego „odpowiedniego” wzorca zachowań. Relacja z *törsön nutag* ma bowiem bardzo indywidualny charakter. Należy przy tym zauważyć, że oczywiście nie każdy „chory”, usłyszawszy od lamy, wróżbity czy szamana radę, aby odwiedzić miejsce swego urodzenia, może nagle, z dnia na dzień, ruszyć w podróż do miej-



scowości oddalonej o dziesiątki, setki, a czasem nawet tysiące kilometrów. Moi rozmówcy zgodnie jednak twierdzą, że w trudnych chwilach wystarczy niekiedy po prostu pomyśleć intensywnie o *törsön nutag*, a wówczas otrzyma się „wsparcie” (jeden z Urianchajów określił je mianem „energii, która – choć niewidzialna – działa”). Autorami najbardziej sentymentalnych opowieści o *nutagu* byli zazwyczaj ci, którzy z niego wyjechali na stałe. Można by zatem przypuszczać, że powodowała nimi tęsknota za miejscem, w którym spędzili swoje dzieciństwo i młodość. Chciałabym jednak podkreślić, że nie wystarczy powiedzieć, że poszczególne osoby, opuściwszy „małą ojczyznę”, tęsknią za nią. Ona sama i zamieszkujące ją istoty również mogą pragnąć spotkania z konkretnymi ludźmi oraz ich bliskości. Przede wszystkim jednak są w stanie wpływać na nich na odległość. Wielokrotnie słyszałam o tym, że *sawdagowie* danej okolicy przywołują swych *nutgijn chüimis*. Oto jedna z opowieści:

Urodziłam się w somonie Manchan, tam, gdzie teraz mieszkają Zachczynowie. Moja matka była Zachczynką, a tata Urianchajem (...). W mojej rodzinie (...) rozdzielili się sami synowie, kiedy tylko urodziła się dziewczynka – zaraz umierała. I w końcu urodziłam się ja – córka. Przez dwa miesiące po narodzinach ciągle płakałam, płakałam i chorowałam. Moi rodzice już nie wiedzieli, co mają robić. Tak bardzo chcieli mieć choć jedną córkę. Moja babka kazała im iść do lamy. Ja mam na imię Galtömör [Ogniste żelazo] [śmiech], a Galtömör to imię, jakie zwykle daje się chłopcom. Pewien *mergen* [mądry] lama poradził im [rodzicom], aby zmienili miejsce i dali córce, czyli mi, męskie imię. I właśnie dlatego oni przenieśli się do somonu Duut. Oni przenieśli się do Duut, bo mnie wołał(y) *Manaj Duutyn Urianchaj sawdag* [sawdag(owie) Urianchajów mieszkających w Duut]. A zatem wówczas, gdy miałam dwa miesiące, wzywali mnie urianchajscy *sawdagowie* z Duut, dlatego właśnie tak płakałam, tęskniłam do nich. A one do mnie. Stąd była moja dusza, z Urianchaj *nutag* (kobieta, 60 l.).

Opowieść Galtömör jest niezwykle ciekawa przede wszystkim dlatego, że sama autorka wskazuje, iż w jej przypadku jednak nie samo *törsön nutag* (miejsce znajdujące się w obrębie somonu Manchan) odgrywa główną rolę. Kobieta uznaje bowiem, że jako dwumiesięczna dziewczynka nie mogła zaznać spokoju, gdyż „tęskniła” za urianchajskimi *sawdagami*. Mimo tego, iż przebywała wówczas w okolicy miejsca swego urodzenia (ziemie zamieszkiwane przez Zachczynów), nie czuła się tam w pełni szczęśliwa – „pragnęła” bowiem powrócić w okolicę, z której „pochodzi” jej dusza – do Duut. Jej przodkowie ze strony ojca byli Urianchajami, ona sama czuła i czuje się Urianchajką, jej *süins* w oczywisty sposób pozostaje zatem związana z urianchajskim *nutagiem*. Choć zatem *törsön nutag* jest dla pasterzy czymś niezwykle istotnym, niekiedy – tak jak w przypadku mojej rozmówczyni – ważniejsze pozostaje „miejsce pochodzenia duszy”. Wydaje się, że podobne zdanie na ten temat ma także szamanka Dulam:

Mongołowie wyjeżdżają, emigrują do bardzo różnych miejsc na świecie. (...) dla takiego dziecka, które narodzi się w Nowym Jorku, dla którego szpital w Nowym Jorku będzie *törsön nutag*, nie oznacza wcale, że jego dusza pochodzi z tej nowojorskiej *bajgal*. Tak nie jest! Każdy z nas zachowuje swoje *udam* [przodków, korzenie, tradycję] – geny swoich przodków. Mówi się, że *nutagiem* duszy jest *nutag* rodziców. Dlatego wspominając o *nutagu* używamy słów: *udam* [przodkowie, korzenie, tradycja], *ugsaa* [pokolenie, pochodzenie, korzenie], *garal* [pochodzenie]. Na przykład, jeśli ktoś urodził się w Ułan Batorze, a ojciec pochodzi z Chowd, to pisząc swoją genealogię, jak napisze? Że jest z Chowd! Że jego *nutagiem* jest Chowd! Uważa się więc, że dusza zachowuje energię przodków ojca, zachowuje energię *nutagu* ojca, *am'* [siłę życiową] z tamtej *bajgal*. (...) Tak więc nie jest tak, że dusza siedzi na kamieniu i czeka na odrodzenie. Chodzi za swoimi potomkami, opiekuje się nimi, pilnuje ich (kobieta, ok. 50 l.).

Tutaj pojawia się jeszcze jedno zagadnienie, które należy rozwinąć. Galtömör, tłumacząc przyczyny, dla których jej rodzice musieli przeprowadzić się do Duut, wspomniała, że jej dusza „pochodzi” z urianchajskiego *nutagu*. Czyżby zatem istniało coś takiego, jak *nutag* wspólny dla wszystkich Urianchajów? Oni sami, pytani o tę kwestię, zwykle po prostu zaczynają mówić o Ałtaju.

### ***Altaj Delchij* – świat w jednym miejscu czy jedno miejsce w świecie?**

Wspomniałam już o tym, że gospodyni jurty codziennie rano po przebudzeniu parzy świeżą mleczną herbatę, a następnie przy pomocy łyżki o dziewięciu otworach (*cacal*) kropi nią na cztery strony świata. Pytana o to, komu ofiarowuje tę *deedź* (ofiara z pierwszych kropel), najczęściej odpowiada, że składa ją dla lokalnych *sawdagów* albo po prostu dla *Altaj Delchij* (Świata Ałtaju). Ten ostatni może być rozpatrywany na dwóch różnych poziomach. Z jednej strony *Altaj Delchij* to pasmo Ałtaju – wysokie, majestatyczne góry o wiecznie ośnieżonych szczytach. Z drugiej jednak, to coś znacznie więcej. Z wypowiedzi moich rozmówców wynika bowiem, że *Altaj Delchij* powinien być także rozumiany jako pewnego rodzaju potężna siła czy byt o charakterze „duchowym” (por. Halemba 2006). Problemem (dla badacza) nie jest to, że Urianchajowie myślą o Ałtaju albo jako o paśmie górskim albo jako o swoistym bycie, ale fakt, iż *Altaj Delchij* jest dla nich zarówno jednym, jak i drugim. A zatem – pasterze w różnych momentach i kontekstach, niekiedy nawet jednocześnie odwołują się do dwóch wspomnianych „wymiarów” *Altaj Delchij*. Warto przy tym zaznaczyć, że oni sami nie wprowadzają tego typu rozróżnień. Wydaje się, że choć Ałtaj jest dla nich i jednym i drugim, w istocie pozostaje jednością. Owa jedność z kolei nie może „zostać zaznaczona ołówkiem na mapie”, *Altaj Delchij* nie jest bowiem tożsamy

z górami. Mimo że je obejmuje, to znacznie wykracza poza granice tego, co geografowie zwykli nazywać Altajem Mongolskim<sup>9</sup>.

Moi rozmówcy, pytani o to, co wchodzi w skład *Altaj Delchij*, najczęściej odpowiadali, że są to: ziemia, góry, zwierzęta, ludzie, wszelkie rzeki, jeziora, strumienie oraz tak zwanych trzynaście Altajów. Te ostatnie są zwykle rozumiane jako trzynaście największych altajskich szczytów. Część pasterzy wymienia wśród owej trzynastki najbliższe, okoliczne góry (na terenie Duut i Mönchhajrchan), inni natomiast wskazują, że chodzi tutaj także o te *chajrachany*<sup>10</sup>, które „od zawsze” opiekowały się Urianchajami, a które obecnie znajdują na terenach zamieszkiwanych przez Kazachów (m.in. Bajan Ölgij), Mjangatów czy Chałchasów (m.in. inne somony w Chowd). Jeszcze inni wśród trzynastu szczytów wymieniają nawet te, które obecnie znajdują się na terenie Chin; są i tacy, którzy dodatkowo wspominają o Biełusze – najwyższej górze Republiki Altaju<sup>11</sup>. Można zatem uznać, że choć każdy z moich rozmówców ma swoją własną „małą ojczyznę”, to jednak trzynaście Altajów wyznacza coś, co moglibyśmy nazwać wielkim *nutagiem* wszystkich Urianchajów. Sądzę, że jest on postrzegany jako pewna transcendentna całość, którą każdy, w zależności od potrzeby, okoliczności i własnych doświadczeń, definiuje nieco inaczej. Trzynaście Altajów – jak mi się wydaje – to tak naprawdę kolejna odsłona *Altaj Delchij*. A ten ostatni jest rozpatrywany nie tylko w kategoriach geograficznych, ale przede wszystkim duchowych, nie może mieć zatem ściśle wyznaczonych granic.

Temat granic był już nieraz poruszany przez badaczy zajmujących się nomadyzmem. I tak na przykład Morten Axel Pedersen (2003) w jednym ze swych artykułów, opierając się na materiale zebrany wśród Caatanów<sup>12</sup>, pisze, że koczownicy, których życie w znacznej mierze warunkuje wymóg nieustannego przemieszczania się, postrzegają swój krajobraz jako sieć znaczących miejsc: świętych gór, kopców *owoo*, źródełek, czczonych drzew, jaskiń, rzek etc. Uznaje przy tym, że przestrzeń oddzielająca te miejsca jest „pusta” i „nijaka” – sama w sobie „pozbawiona znaczenia”; stanowi jedynie coś na kształt platformy, w obrębie której zachodzi ruch. Co więcej, autor zauważa, że Caatanowie nie mają zwyczaju wyznaczania granic przestrzennych, z czego wyprowadza wniosek, że jedną z głównych cech „nomadycznego pejzażu” jest jego bezkres (Pedersen 2003: 245-246). Choć artykuł Pedersena jest godny uwagi, także dlatego, że zarysowane w nim rozróżnienie pomiędzy sposobami widzenia krajobrazu wśród społeczności osiadłych i koczowniczych może posłużyć jako użyteczne narzędzie

<sup>9</sup> Podobne obserwacje poczynił T. Huber (1999) w trakcie swoich badań wśród Tybetańczyków.

<sup>10</sup> Honoryfikatywny sposób mówienia o górach.

<sup>11</sup> Autonomiczna republika wchodząca w skład Federacji Rosyjskiej.

<sup>12</sup> Caatanowie, czyli „ludzie renifera”, liczący ok. 280 osób, mieszkają w północnej Mongolii – na obrzeżach Kotliny Darchackiej. Trudnią się hodowlą reniferów i koni, i w przeciwieństwie do Urianchajów nie mieszkają w jurtach, lecz w namiotach-szałasach (mong. *orc*). Uważa się, że Caatanowie są grupą niemongolskiego pochodzenia. Posługują się własnym językiem, należącym do grupy języków tureckich, który obecnie powoli ulega zapomnieniu (por. Wasilewski, red., 2008).

analityczne, uznają jednak, że badacz ten pominął pewną istotną kwestię. Kreśląc dość ogólną teorię nomadyzmu, nie wziął pod uwagę tego, że pasterze mongolscy zwykle nie postrzegają siebie jako wyodrębnionych z *bajgal*. Obserwacja ta może się wydać mało znacząca, szczególnie czytelnikom zaznajomionym z pracami Brunona Latoura (2009, 2011) i Philippe’a Descoli (2013) – badaczy zgodnych co do faktu, że użyteczne niegdyś pod względem analitycznym dychotomie: natura – kultura, ciało – umysł, człowiek – środowisko, nie tylko przestały pełnić swą funkcję teoretyczną, ale jako jałowe poznawczo nie uwzględniały wielości aktorów oraz heterogeniczności relacji, dzięki którym tworzą się „światy społeczne”. Pominięcie tej kwestii w istotny sposób wpływa jednak na koncepcję „nomadycznego krajobrazu”.

Nie tylko Urianchajowie, ale w ogóle Mongołowie podkreślają, że każdy element otoczenia (budynki, przedmioty, technologie) oraz każdy składnik *bajgal* posiada swój własny potencjał (mong. *czadal*), siłę (mong. *am’*) i majestat (mong. *sur*). Niektóre z nich mogą dodatkowo stać się siedzibą dla istot, które, w wielkim uproszczeniu, można nazwać duchami. Istoty te mają nie tylko realny wpływ na ludzkie życie, ale niekiedy pozostają w tak silnym i złożonym związku z poszczególnymi osobami, iż trudno precyzyjnie wydzielić ich autonomiczne pola sprawczości (Szmigielska 2012; por. Balogh 2010; Diemberger 1996, 1997). Co więcej, Urianchajowie pozostają fizycznie połączeni z miejscem swojego urodzenia i zamieszkującymi je bytami, a charakter tej więzi w znaczący sposób wpływa na to, jak nomadzi postrzegają krajobraz, relacje przestrzenne, a także sam ruch.

Twierdzenie Pedersena, że przestrzeń, w obrębie której poruszają się koczownicy, może być traktowana jako – oczekująca na uformowanie i nazwanie – nijaka, bezładna i bezkresna materia, nie sprawdza się w przypadku Urianchajów. Tym bardziej, że zwykle koczują oni w obrębie swoich *nutagów*, których nie postrzegają jako pozbawionych granic. *Altaj Delchij* nie jest dla nich jedynie siecią miejsc rozdzielonych nijaką przestrzenią. *Altaj Delchij* sam jest miejscem, *nutagiem* i siłą zarazem.

Urianchajowie bardzo często, mówiąc o Ałtaju, posługują się językiem wskazującym na to, że traktują go jako żywą istotę. I tak na przykład, z ich wypowiedzi wynika, że Ałtaj obserwuje poszczególnych ludzi i słucha ich rozmów. Więcej nawet – może wniknąć w ich serca, poznając tym samym ich prawdziwe myśli i intencje wobec innych ludzi, zwierząt, roślin i różnorodnych innych bytów zamieszkujących krajobraz. Ałtaj ma także swoje żyły oraz specjalne miejsca, z których wydobywa się jego oddech. Tymi pierwszymi są zazwyczaj podziemne rzeki i strumienie, uznawane przez moich rozmówców za potężne źródła siły (mong. *am’n bulag*). Zachowanie w takich miejscach jest ściśle określone, a ci pasterze, którym przypadkowo udało się je odkryć, uznają siebie za wielkich szczęśliwców. „Żyły” bowiem ukazują się jedynie nielicznym, ale jeżeli ci nie potrafią o nie zadbać – zasklepiają się. Poza tym, w okolicy niektórych wielkich,

czczonych gór ukryte są specjalne „lustra”<sup>13</sup>, które – jak twierdził jeden z moich rozmówców – stanowią coś w rodzaju źrenicy Ałtaju. Powiada się, że ten, który w nie zajrzy – a nie każdy może to uczynić – pozna przyszłość. Zazwyczaj wybrańcami są ludzie *ordostoj* (dosłownie: „ci, którzy mają zmysł”), posiadający wyjątkowy instykt, który sprzyja kontaktowaniu się z istotami zamieszkującymi *bajgal*. Należy także wspomnieć o tym, że *Altaj Delchij*, gdy „jest mu dobrze” – rośnie, jeśli jednak coś dzieje się nie po jego myśli – okrywa się chmurami, a w okolicy pojawiają się burze i śnieżyce. Słyszałam również opowieści o tym, że sam Ałtaj może „przemawiać” – radzić ludziom, jak mają postąpić lub informować ich o konsekwencjach, jakie będzie miało takie czy inne zachowanie. Słuchając tego rodzaju wypowiedzi nie mogłam oprzeć się wrażeniu, że *Altaj Delchij* to coś więcej niż tylko góry i pewnego rodzaju niewidzialna siła. Jak wyjaśniło się, ma on także swego gospodarza, opiekuna, który pojawia się wśród ludzi między innymi wówczas, gdy ci „zapraszają” go na śpiewanie eposu:

Każdy epos urianchajski musi się rozpocząć od inwokacji do Ałtaju. To jest tutaj najważniejsze – koniecznie trzeba zacząć od słów skierowanych do gór, ziemi – do *Altaj Delchij*, do Ałtaju (...). O śpiewaniu eposu mówi się *tuul' chailach* [„roztapiać” poprzez śpiewanie eposu]. Dlaczego śpiewak musi zacząć śpiewać epos od Ałtaju? Bo Ałtaj ma swego gospodarza, ma swego *edzena* [gospodarza, opiekuna] – jest nim *sawdag*. Jak chwalisz *edzena* Ałtaju, to *edzen* przychodzi do twej jurty i się cieszy. Z tego też powodu *tuul'cz* [śpiewak, bard] powinien rozpocząć śpiewanie eposu od zwrotu skierowanego do *sawdaga*, bo właściwie to dla niego jest to śpiewanie, do niego zanosimy prośby. Koniecznie podczas wychwalania Ałtaju trzeba także kropić mlekiem. To chwalenie nazywa się *magtach* [chwalić, komplementować, wywyższać] (...). Raz zaczętego eposu nie można jednak przerwać. Znam ludzi, którzy zaczęli śpiewać epos, ale z jakiegoś powodu go nie kończyli. Tak nie można, to całkowicie zabronione!!! To tak jakby zaproszonego *sawdaga* wygnać w połowie przyjęcia! (...) Kiedy *tuul'cz* zaczyna śpiewać epos, przychodzi *edzen* Ałtaju i siada obok zgromadzonych. Jeśli go nie dokończysz – on się obrazi. Jak dokończysz – trawa będzie bogata, zielona, soczysta, zwierzęta będą grube, połowy udane (mężczyzna, ok. 55 l.).

Tradycja śpiewania eposu jest bardzo stara. Oczywiście nie każdy może zostać śpiewakiem *tuul'cz*. Takich wybrańców „naznacza” zwykle sama natura, muszą być to bowiem takie osoby, które potrafią nawiązać szczególną relację z *Altaj Delchij* i jego *sawdagiem*. Jak wspomniał mój cytowany wyżej rozmówca, wykonywanie eposu jest przez Urianchajów określane mianem *tuul' chailach*, co oznacza „roztapianie poprzez śpiew”. Wielokrotnie słyszałam, że *tuul'* (eposu) się nie śpiewa (mong. *duulach*), a właśnie „roztapia”. *Tuul'cz*, zaintonowawszy

<sup>13</sup> Warto wspomnieć, że lustro bardzo często pojawia się także w wyobrażeniach szamanistycznych (Wasilewski 1985: 132).

pieśń, ztraca się w niej, tak jakby nagle przestawał być człowiekiem. Od tego, jak ją wykona, zależy przychylność *Altaj Delchij* i jego *sawdaga*. Warto zauważyć, że choć obecność *tuul'cza* w dolinie stanowi niewątpliwą atrakcję, osoby te są zazwyczaj wzywane wówczas, gdy miejscowi borykają się z jakimiś trudnościami, zmartwieniami czy chorobami. Na przykład, śpiewaka zapraszają rodziny bezdzietne, gospodarze, których stada w zeszłym roku ucierpiały w wyniku bardzo srogiej zimy, a także ci ludzie, którzy mają poważne problemy zdrowotne. Uznaje się bowiem, że Ałtaj potrafi pomóc w takich sytuacjach. Odpowiednio przyjęty – wychwalony, ulaskawiony, „poczęstowany” cukierkami, ciastkami i produktami mlecznymi – będzie bardziej przychylny i zapewne nie zostawi swych *nutgijn chümüs* w potrzebie. Można jednak zadać pytanie: do kogo właściwie zwracają się Urianchajowie – do samego Ałtaju, czy może raczej do jego gospodarza, *edzena*? Kim jest ów *edzen*?

Mongolskie słowo *edzen* znaczy tyle, co „gospodarz”, „pan”, „właściciel”, „opiekun”. Jest używane w różnorodnych kontekstach i sytuacjach, funkcjonuje na różnych poziomach. Można je zastosować na przykład do nazwania „władcy” – księcia, króla bądź cesarza panującego na danym terytorium, a także konkretnych właścicieli jurty czy koczowisk. Niedawno pojawił się jeszcze jeden kontekst użycia owego terminu. Na przełomie XX i XXI wieku, kiedy w Mongolii rozpoczęto proces prywatyzacji gospodarki, wprowadzono prawo umożliwiające obywatelom nabycie ziemi na własność<sup>14</sup>. Osoby, które skorzystały z owej sposobności, zaczęto wówczas nazywać mianem *gadzarijn edzen* – „pan/właściciel ziemi”. Jest to o tyle ciekawe, że do tej pory termin ten był zarezerwowany jedynie dla duchów opiekunów danego miejsca, od których pasterze musieli wcześniej uzyskać pozwolenie na korzystanie z ziemi, wód i pastwisk znajdujących się w okolicy. *Edzenowie*<sup>15</sup>, którzy – jak powiadają Urianchajowie – są gospodarzami poszczególnych gór, rzek, strumieni, źródeł, drzew czy jaskiń, dysponują pewnego rodzaju siłą. Choć dla większości pasterzy pozostają niewidzialni, mogą w znaczący sposób wpływać na ich życie. Moi rozmówcy wielokrotnie powtarzali, że dobre relacje z lokalnymi *edzenami* zapewniają im powodzenie, zdrowie, dobrą pogodę, płodność zwierząt i szczęście rodzinne. Z drugiej jednak strony – każdy kto rozgniewa (w szczególności umyślnie) owe *genius loci*, naraża się na ich gniew. Jego konsekwencje mogą być doprawdy tragiczne (Szmigielska 2011).

Urianchajowie znają wiele opowieści o wyglądzie *edzenów*, ich cechach charakterologicznych, ulubionych potrawach czy miejscach, w których najczęściej można je spotkać. Z zacytowanej powyżej wypowiedzi na temat eposu wynika, że sam Ałtaj także ma swego *edzena*, *sawdaga*. Jedni opisują go na podobieństwo

<sup>14</sup> Sam proces jest bardzo skomplikowany i do dziś wywołuje różne, nieraz skrajne opinie.

<sup>15</sup> Mongolska forma liczby mnogiej od słowa *edzen* to *edzed*, niemniej dla wygody czytelnika posługuję się formą utworzoną zgodnie z zasadami języka polskiego – *edzenowie*.

człowieka, uznając, że wygląda jak dostojny, długowłosy pasterz dosiadający gniadego konia albo jak młoda, piękna kobieta odziana w zielony *deel* (chałat), lub też jak starzec z długą, siwą brodą. Inni z kolei mówią, że *edzen* może niekiedy ukazywać się w postaci dzikiego zwierzęcia: ptaka, kozicy, sarny lub wilka. Chociaż Urianchajowie przytaczają takie przykłady, przyznając jednocześnie, że nieraz na własne uszy słyszeli barwne opowieści o tych, którym było dane spotkać *edzenów*, sędzę, że traktują ich raczej jak pewnego rodzaju siłę sprawczą, która rzadko przyjmuje konkretną postać. *Altajin edzen* („gospodarz”, „pan” Ałtaju) zdaje się być manifestacją *Altaj Delchij*.

## Zakończenie

W koncepcji *Altaj Delchij* łączy się niemal wszystko to, czego – jak mogłoby się wydawać – połączyć nie sposób: jedność i wielość, ruch i bezruch, indywidualność i zbiorowość, stałość i zmienność, materialność i duchowość. *Altaj Delchij* – jako duch opiekuńczy, potężne miejsce obdarzone mocą oraz *nutag* wszystkich Urianchajów – pozostaje całością, której granice zmieniają się i „wędrują” wraz z poszczególnymi *nutgijn chümüs*. Badacz, który chciałby je wyznaczyć, musiałby zatem podążać za meandrami ludzkiego doświadczenia. Każdy Urianchaj „nosi” bowiem część *Altaj Delchij* w sobie. Należy jednak podkreślić, że związek łączący poszczególnych pasterzy z *nutagiem* opiera się na czymś więcej niż tylko więź emocjonalna czy duchowa. Jest to silna relacja *chüijn cholbootoj* – „związek przez pępowinę”, który generuje jedyne w swoim rodzaju poczucie wspólnotowości i współzależności między ludźmi, miejscem (Ałtajem) oraz różnymi bytami zamieszkującymi ałtajski krajobraz (zwierzętami, duchami przodków, duchami opiekuńczymi). Zrozumienie charakteru tej relacji wydaje się kluczowe dla uchwycenia tego, co moi rozmówcy rozumieją pod pojęciem „urianchajskiej tożsamości”, bowiem to przede wszystkim „związek przez pępowinę” definiuje Urianchajów jako ludzi gór – pasterzy z Ałtaju.

Urianchajskie praktyki przestrzenne oraz charakter więzi, jaka łączy pasterzy z górami Ałtaju, nakreślają niezwykle ciekawą koncepcję krajobrazu i przyrody. Nie wystarczy jednak powiedzieć, że w koncepcji tej brak jasnego rozróżnienia pomiędzy naturą i kulturą oraz człowiekiem i środowiskiem (por. Descola 2013; Ingold 2000, 2011; Latour 2011; Tilley 1994). Należy podkreślić, że wypracowane w społeczności urianchajskiej poczucie wspólnotowości i współodpowiedzialności między różnymi osobami i bytami zamieszkującymi krajobraz wskazuje, że Urianchajowie mają niezwykle inkluzywną koncepcję „świata społecznego”, w którym sprawczością zostają obdarzone nie tylko poszczególne rzeki, góry i jeziora, ale całe doliny, pasma górskie, a nawet regiony (por. Humphrey, Mongush, Telengid 1993). Co więcej, poszczególne elementy *bajgal* oraz zamieszkujące ją istoty mają możliwość realnego i intencjonalnego oddziaływania na ludzi. Jest

to możliwe, między innymi, dzięki niezwyklej, fizycznej więzi łączącej pasterzy z górami Ałtaju. Stała się ona dla Urianchajów nie tylko źródłem tworzenia indywidualnych i grupowych identyfikacji, ale wręcz platformą do budowania poczucia regionalnej jedności i solidarności, obejmującej zarówno ludzi, jak i inne byty obdarzone sprawczością. Uważam, że ukazanie przykładu społeczności urianchajskiej może stać się cennym w głosie w rozważaniach na temat wpływu przyrody/środowiska na procesy tożsamościowotwórcze.

**Słowa kluczowe:** Mongolia, nomadyzm, koczownicy, krajobraz, tożsamość, Urianchajowie, antropologia krajobrazu

#### LITERATURA

- Balogh M.  
2010 *Contemporary Shamanism in Mongolia*, „Asian Ethnicity” 11: 2, s. 229-238.
- Bawden Ch.R.  
1994 *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Berzin A.  
1996 *Astrologia tybetańsko-mongolska i karma* (wykład wygłoszony na konferencji w Monachium 13.06.1996 r.), [www.berzinarchives.com/web/pl/archives/study/tibetan\\_astrology\\_medicine/astrology/tibeto\\_mongolian\\_astrology\\_karma.html](http://www.berzinarchives.com/web/pl/archives/study/tibetan_astrology_medicine/astrology/tibeto_mongolian_astrology_karma.html) (14.03.2012).
- Bira Sh.  
2004 *Mongolian Tenggerism and Modern Globalism. A Retrospective Outlook on Globalism. A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 14, s. 3-22.  
2006 *The Mongolian Ideology of Tenggerism and Khubilai Khan*, w: H.G. Schwarz (ed.), *Mongolian Culture and Society in the Age of Globalization*, Bellingham: Western Washington University, s. 13-26.
- Birtalan Á.  
2003 *Oirat*, w: J. Janhunen (ed.), *The Mongolic Languages*, London: Routledge, s. 210-228.
- Casey E.S.  
1996 *Embracing Lococentrism*, „Human Studies” 19: 4, s. 459-465.
- Czinbat Dz.  
2009 *Ongod tengerijn dzaraalaar*, Ulaanbaatar: Munch.
- Descola P.  
2013 *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Diemberger H.G.  
1996 *Political and Religious Aspects of Mountain Cults in the Hidden Valley of Khenbalung: Tradition, Decline, Revitalization*, w: A.M. Blondeau, E. Stein-



- keller (eds.), *Reflections on Mountain: Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Vienna: Verlag de Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 219-232.
- 1997 *Beyul Khenbalung, the Hidden Valley of Artemisia: On Himalayan Communities and Their Sacred Landscape*, w: A. Macdonald (ed.), *Mandala and Landscape*, New Delhi: South Asia Books, s. 287-334.
- Halemba A.E.  
2006 *The Telengits of Southern Siberia*, New York: Routledge.
- Huber T.  
1999 *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage & Visionary Landscape in Southeast Tibet*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Humphrey C.  
1995 *Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia*, w: E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford: Clarendon Press, s. 135-162.
- Humphrey C., Mongush M., Telegid B.  
1993 *Attitudes to Nature in Mongolia and Tuva: A Preliminary Report*, „Nomadic Peoples” 33, s. 51-61.
- Humphrey C., Sneath D.  
1999 *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Durham: Duke University Press Books.
- Ingold T.  
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.  
2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, London: Routledge.
- Latour B.  
2009 *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Krytyka Polityczna.  
2011 *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mróz L.  
1977 *Rytm torguckiego koczowania*, „Etnografia Polska” 21: 1, s. 137-153.
- Mróz L., Ołędzki J.  
1980 *Wizerunek dobrego pasterza. Przyczynek do sposobów zajmowania przestrzeni przez pasterzy mongolskich*, „Etnografia Polska” 24: 1, s. 211-282.
- Pedersen M.A.  
2003 *Networking the Nomadic Landscape: Place, Power and Decision Making in Northern Mongolia*, w: A. Roepstorff, N. Bubandt, K. Kull (eds.), *Imagining Nature: Practices of Cosmology and Identity*, Aarhus: Aarhus University Press, s. 238-259.
- Purev O., Purvee Gurbadaryn O.  
2008 *Mongolian Shamanism*, Ulaanbaatar: Munkhijn Uceg.
- Rogala J.  
2007 *Słowotwórstwo czasownika we współczesnym języku mongolskim*, Warsza-

wa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Sneath D.

- 2007 *Ritual Idioms and Spatial Orders: Comparing the Rites for Mongolian and Tibetan „Local Deities”*, w: U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds.), *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003*, vol. 9, *The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*, Leiden: Brill, s. 135-158.

Szmigielska K.

- 2011 *Koczując z duchami – etnograficzne refleksje na temat krajobrazu w Mongolii*, „Lud” 35, s. 281-293.
- 2012 *Koczując z duchami. Etnograficzne refleksje na temat Urianchajów i ich związków z górami Altaju Mongolskiego* (niepubl. praca magisterska – w archiwum IEiAK UW).

Szynkiewicz S.

- 1986 *Settlement and Community among the Mongolian Nomads: Remarks on the Applicability of Terms*, „East Asia Civilizations” 1, s. 10-44.

*Tajna historia Mongołów*

- 2005 *Tajna historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII wieku*, przeł., wstępem i koment. opatrzył S. Kałużyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Tangad O.

- 2013 *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Warszawa: Trio.

Tilley Ch.

- 1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Oxford, Providence: Berg.

Wasilewski J.S.

- 1985 *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wasilewski J.S. (red.)

- 2008 *Pasterze reniferów mongolskiej tajgi*, Warszawa: DiG.

Karolina Szmigielska

URIANKHAI – NOMADS ‘TIED TO THE ALTAI MOUNTAINS  
BY AN UMBILICAL CORD’. LANDSCAPE AS A SOURCE OF IDENTITY  
OF THE MONGOLIAN NOMADS

(Summary)

Nomads are often perceived as people who do not have their own place in the world and who would nowhere feel at home because their home is in constant movement. However, starting from the analysis of the spatial practices within ‘the shepherd’s landscape’, in this article I point out that for Uriankhai people – nomads living in the Mongolian Altai

– moving is such a kind of travelling that de facto is not travelling. Here, we are dealing with movement, which actually could be called ‘lack of movement’ because it is based on a constant circulation within one space that is called *Altaj Delchij* (the World of the Altai).

From the statements given by Uriankhai people, *Altaj Delchij* could be analysed on two levels: as a mountain range (high, majestic mountains with snow-capped peaks) and as a powerful ‘force’ or a ‘spiritual entity’. What is crucial is the fact that the relationship between nomads and *Altaj Delchij* becomes a source of what I characterise as ‘Uriankhai identity’. It should be emphasised that Uriankhai people remain bound to Altai ‘by an umbilical cord’. This unusual relationship generates a unique sense of community and interdependence between people, place, and various entities and beings that inhabit ‘the Altai landscape’.

**Key words:** Mongolia, nomadism, nomads, landscape, identity, Uriankhai people, anthropology of landscape

Karolina Szmigielska  
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Warsaw  
4 Żurawia Street  
00-503 Warszawa, Poland  
karolina.szmigielska@student.uw.edu.pl



EWA MACIEJEWSKA-MROCZEK  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

## PO CO ANTROPOLOGOM ZABAWA? O ZABAWOWYCH ASPEKTACH BADAŃ ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWYCH

### Wstęp

Związki etnologii, antropologii kulturowej i zabawy nie są nowe. Naukowcy reprezentujący tę dziedzinę wiedzy badali ludyczne aspekty odległych kultur, a także rodzimych kultur tradycyjnych bodaj od początków jej funkcjonowania jako nauki. Wielu zdaje się podzielać przekonanie o panludycznym charakterze kultury, wyrażone przez Johana Huizingę, o tym, że „zabawa jest starsza od kultury” (Huizinga 2007: 11), a także o sakralnym charakterze zabawy. Niniejszy artykuł nie stanowi próby podsumowania zainteresowań antropologów zabawą – takie przedsięwzięcie, o ile w ogóle byłoby sensowne i wykonalne, przekroczyłoby znacznie ramy tego tekstu. Próbuję natomiast przyjrzeć się zabawie jako zjawisku inspirującemu antropologów, w szczególności z perspektywy metodologii badań.

Zainteresowania antropologów zabawą mogą dotyczyć jej rozmaitych aspektów:

- społecznych funkcji zabawy;
- zabawy dziecięcej jako specyficznego zjawiska kulturowego, w szczególności folkloru dziecięcego;
- zabawy jako metody badawczej.

W moich rozważaniach skupiam się przede wszystkim na zrozumieniu i opisanu znaczenia zabawy dla badań antropologiczno-kulturowych. Analizuję taką sytuację badawczą, w której pragniemy od naszych rozmówców dowiedzieć się czegoś o ich świecie, w szczególności w sytuacji, kiedy osobami badanymi są dzieci. Tekst ten zatem stanowi, z jednej strony, próbę teoretycznego wyjaśnienia, dlaczego zabawa może być istotna dla badań antropologów kulturowych, w kontekście zmieniającego się współcześnie rozumienia roli dziecka oraz dążenia do postrzegania go i opisywania jako aktora społecznego, współtworzącego rzeczywistość kulturową. Z drugiej strony, moje rozważania ściśle związane są z praktyką badawczą dotyczącą między innymi dzieci. W związku z tym, że

w polskiej antropologii kulturowej nie ma ugruntowanej tradycji i metodologii badań z dziećmi, staram się wysunąć propozycje dotyczące konkretnych praktyk badawczych. Głównym przedmiotem analizy są pewne aspekty badań grupowych przeprowadzonych z dziećmi w wieku 9-12 lat. Omówienie zabawy jako szczególnej metody badawczej poprzedzam krótkim przedstawieniem jej dwóch innych aspektów, interesujących antropologów, które wymieniłam wyżej.

## Spoleczna funkcja zabawy

Dla przykładu przyjrzyjmy się hasłu przedmiotowemu „zabawa/gra” w *Encyklopedii antropologii społeczno-kulturowej* pod redakcją Alana Barnarda i Jonathana Spencera (Crump 2008), którego treść można uznać za dobrą ilustrację podstawowych zainteresowań antropologów kulturowych zabawą. W liczącym prawie dwie strony opracowaniu tego hasła tylko jeden akapit został poświęcony zabawie dziecięcej. Autor stwierdza, że „dorastające w ludzkiej społeczności dziecko prędko odkrywa, że zabawa posługuje się charakterystycznymi środkami” (Crump 2008: 659), przy czym wymienione są mało charakterystyczne środki zapewnione przez naturę (drzewa) oraz proste zabawki. Wspomina się także przechodzenie w procesie dorastania od „niewinnej, samotnej zabawy” do „poważnych gier dorosłych” (s. 659-660) – od *paidia* do *ludus* w typologii Rogera Cailloisa (1973). Rozważany jest wymiar społeczny zabawy, ale tylko tej praktykowanej przez dorosłych. Cytuje się, oprócz wspomnianego Cailloisa, Huizingę, Victora Turnera, Clifforda Geertza. Zabawa analizowana jest jako rzecz poważna i istotna dla kultury (wtedy, gdy podejmują ją dorośli). Treść tego hasła jest, moim zdaniem, symptomatyczna. Badacze społeczni zajmujący się zabawą (ludycznością), nie definiując tego wprost, *de facto* zajmują się ludycznym aspektem kultury dorosłych, zabawę dziecięcą pozostawiając zwykle przedstawicielom innych dyscyplin (psychologii, pedagogiki). Rozważana jest ona zazwyczaj jako forma przejściowa do „poważnych gier dorosłych”. Sprawia to wrażenie, jakby przekonanie o istotnej, a nawet podstawowej kulturotwórczej roli zabawy, obecne w badaniach społecznych co najmniej od czasu fundamentalnej pracy Huizingi (2007), wydanej po raz pierwszy w 1938 roku, ograniczało się tylko do tych aktywności, które przejawiają dorośli. Dzieci poprzez zabawę nie tworzą kultury – co najwyżej odtwarzają ją w mniej dojrzałej, niedoskonałej formie<sup>1</sup>. Wystarczy przyrzeć się zawartości dość licznie powstających współcześnie prac z zakresu ludologii, by stwierdzić, że w tym ujęciu tendencje ludyczne współczesnej kultury dotyczą niemal wyłącznie kultury dorosłych. O dzieciach wspomina się tu mimochodem, w tekstach raczej teoretycznych niż analizujących praktyki

---

<sup>1</sup> Temat ten rozwijam szerzej w monografii dotyczącej zabawek (Maciejewska-Mroczek 2012: 90-106).

społeczne<sup>2</sup>. Dotyczy to również socjologii. Bogusław Sułkowski – traktując rzecz jako niekontrowersyjną – pisze:

kiedy psychologia społeczna zajmuje się osobowością dziecka w zabawie, to dostarcza ona materiału i dzieli przedmiot obserwacji z psychologią rozwojową, pedagogiką itd. Psychologia społeczna i socjologia wydzielają własne pole badań dopiero gdy tyczą zachowań ludycznych w związku z osobowością człowieka dorosłego i problematyką osobowości podstawowej czy ogólnych charakterów społecznych (Sułkowski 1979: 191).

Przyczyną takiego stanu rzeczy może być przekonanie o naturalności i odwieczności zabawy jako aktywności dzieci, przeciwstawianej współczesnej kulturze przyjemności, która traktowana jest jako pewien etap w „kulturze dorosłych”, związany między innymi z pojawieniem się kategorii czasu wolnego. Stoi to jednak w sprzeczności z przekonaniem badaczy – za Huizingą – o ludycznych fundamentach każdej kultury, nie tylko współczesnej, o zabawie jako jednej z pierwszych (bądź pierwszej) aktywności formujących społeczeństwo. Warto także nadmienić, że kategoria „czasu wolnego”, w odróżnieniu od tego poświęconego obowiązkom, dotyczy także dzieci – przynajmniej tych szkolnych, a więc od szóstego lub siódmego roku życia.

### **Odrębność zabaw dziecięcych i specyfika dziecięcych podmiotów**

Zabawa dziecięca była przedmiotem zainteresowania etnografów – może nie jako istotne zjawisko kulturotwórcze, lecz jako aktywność mająca swoją specyfikę i dająca informacje o podejmujących ją podmiotach. W tym wypadku nie chodzi oczywiście o diagnostyczne zadania, jakie mogą stawiać przed tą aktywnością na przykład psychologowie czy inni specjaliści w zakresie rozwoju dziecka. Nie chodzi również o rozważanie, jaką rolę odgrywa zabawa w procesie kształtowania osobowości ani też o zabawę jako „furtkę do podświadomości” (Winnicott 1993), a więc sposób na dotarcie do ukrytych treści świata psychicznego dziecka.

---

<sup>2</sup> Należy dodać, że nieobecność dzieci w analizach społecznych nie dotyczy tylko obszaru ludyczności; jest to głębszy problem wyłączenia całej grupy społecznej z rozważań o kulturze i marginalizowania kulturotwórczej roli tej grupy. W odniesieniu do zabawy kwestia ta jest po prostu wyraźniej widoczna ze względu na to, że zabawa stanowi główną aktywność dziecięcą, a hierarchie i kulturowe uprąmowanie krzyżują się tu z przekonaniem o tym, co „naturalne” i co „ważne”. Warto zwrócić uwagę na dominujące wśród badaczy przekonanie o autotelicznym charakterze zabawy i płynące z niej przyjemności jako warunku koniecznym zaistnienia zabawy (Jan Grad [2005] zastrzega jednak, że należy odróżnić hedonistyczne przeżycie zabawowe od zabawy jako zjawiska z poziomu kultury). Inaczej rozumie się zabawy dziecięce: z punktu widzenia samych uczestników mogą być odbierane jako podejmowane dla przyjemności, ale ich funkcja społeczna właśnie przeczy bezinteresowności – polega na wspieraniu rozwoju, nauce. Jak głosi wielokrotnie powtarzany slogan: „zabawa jest pracą dziecka”.

Chodzi tu natomiast o zbadanie, poprzez obserwację, zabaw i innych aktywności należących do swoistej kultury i twórczości dziecięcej. Z tego punktu widzenia zabawa może być traktowana jako element kultury „obcej”, a więc takiej, do której badający ją antropolog nie należy. Tego rodzaju obserwacje prowadzili w Stanach Zjednoczonych, w latach 50. ubiegłego wieku, Peter i Iona Opie, którzy na podstawie zebranego materiału etnograficznego – zabaw szkolnych i podwórkowych – opracowali studium charakterystycznego sposobu posługiwania się językiem przez dzieci. Badacze ci postrzegali kulturę dziecięcą jako autonomiczną i wartą odrębnych analiz (Opie, Opie 1992; na temat historii badań nad folklorem dziecięcym oraz przyszłych perspektyw etnologii dzieciństwa: por. Waksmund 1994). Na gruncie polskim na uwagę zasługują badania kultury dziecięcej prowadzone przez Dorotę Simonides (np. Simonides 1996).

Traktowanie kultury dziecięcej jako odrębnej wiąże się z pozycją, jaką zajmują w społeczeństwie same dzieci. Allison James, wraz ze współautorami (James, Jenks, Prout 1998), określa jeden z najważniejszych modeli postrzegania dziecka jako „dziecko plemienne”. Chodzi tu jednak nie o dzieci z „obcych plemion”, ale o pewną analogię z przedstawicielami obcych, odległych kultur. Dzieci stanowią odrębną, bardzo specyficzną grupę w swoim własnym społeczeństwie. Jak piszą Małgorzata Jacyno i Alina Szulżycka (1999), zajmują one miejsce w jego centrum, a jednocześnie, paradoksalnie, na marginesie. Dlatego też dzieci dzielą wiele cech z przedstawicielami innych marginalizowanych mniejszości (James, Jenks, Prout, 1998), na przykład podobnie jak w wypadku kobiet, ich sytuacja społeczna została ukształtowana przez dziewiętnastowieczny model patriarchy (Oakley 1994). Dlatego wciąż niezbyt liczne próby odkrywania autonomicznej kultury dziecięcej, w tym zabawy, jako pola zainteresowań etnografów wpisują się w szerszy kontekst uprawomocniania grup marginalizowanych przez zwiększanie ich obecności w debacie publicznej.

Opis zabaw dziecięcych przez antropologów nie powinien jednak, w moim przekonaniu, zatrzymywać się na poziomie folklorystycznej charakterystyki tej aktywności. Można ją analizować w kontekście specyfiki podejmującej ją grupy właśnie ze względu na to, że poznanie dziecięcych podmiotów życia społecznego jest jednym z istotnych elementów obrazu współczesnej kultury. Antropologowie rzadko zaś badają dzieci, ich sposób patrzenia na świat, definiowania własnego miejsca w społeczeństwie; to, jak rozumieją one istotne dla kultury kategorie.

Nieobecność podmiotu dziecięcego w polskich badaniach antropologicznych może nie dziwić, zważywszy na to, że dopiero w ostatnich latach w antropologii światowej można mówić o badaniach prowadzonych „z” dziećmi, a nie „nad” dziećmi, uwzględniających i próbujących przezwyciężyć brak równowagi sił pomiędzy dorosłymi a dziećmi i traktujących te ostatnie jako kompetentnych uczestników badań (na temat antropologicznych badań z dziećmi zob. Hardman



2001; Emond 2005; James 2007). Dzieci stają się podmiotami, a nie przedmiotami badania, a ich doświadczenia, wiedza i punkt widzenia stają się wartościowymi danymi dla badacza. Konieczność włączenia do badań dzieci jako prawomocnych partnerów, żywo ostatnio dyskutowana w teorii, stosunkowo powoli wkracza w obszar praktyk badawczych, zwłaszcza w dziedzinach niepowiązanych bezpośrednio z edukacją (zob. np. James, Jenks, Prout 1998; Punch 2002; Powell, Smith 2009; Warming 2011).

W tym kontekście, jak wspomniałam, istotne jest rozpoznanie dzieci jako grupy społecznej, która może być w całości traktowana jako grupa mniejszościowa, taka, której odmawia się pozycji aktywnego gracza społecznego. Oficjalna wiedza, mająca w założeniu charakter obiektywistyczny i nienegocjowalny, jest produkowana i dystrybuowana przez dorosłych. Nie zakłada się zatem istotności dziecięcego wkładu w społeczne funkcjonowanie nauki. Dziecko może być obiektem badań prowadzonych z perspektywy różnych dyscyplin, nie jest natomiast ich (współ)twórcą.

Antropologia kulturowa wydaje się dziedziną wiedzy szczególnie predestynowaną do tego, by ów głos dziecięcy usłyszeć i wydobyć dla opinii publicznej. Jest bowiem dyscypliną mającą długą tradycję opisu obszarów marginalizowanych, nieoczywistych. W samej istocie tej dziedziny nauk leży próba wyjścia poza perspektywę własnej (często – dominującej) kultury i spotkania z Innym; opisu tego, jakie znaczenia nadaje on otaczającej rzeczywistości.

Badania nad dzieciństwem wychodzą jednak poza ramy poszczególnych dyscyplin naukowych. Interdyscyplinarność w tym obszarze związana jest z rosnącym przekonaniem o tym, że badanie dzieciństwa, aby być sensowne i wartościowe, musi być wielowymiarowe i sięgać do doświadczeń różnych dyscyplin. Antropologia kulturowa stanowi tu istotne, ale niejedyne pole. Nowe studia nad dzieciństwem wykazują pod tym względem pewną analogię ze studiami feministycznymi, w których postulat interdyscyplinarności idzie w parze z próbą ujęcia i opisanie istotnych zjawisk społecznych w ich wielowymiarowości oraz nadaniem tym działaniom politycznego wymiaru (Grabowska, Kościańska 2013). W tym wypadku polityczny wymiar badania polega na dążeniu do uwzględnienia dzieci jako aktorów społecznych i zapewnieniu im przestrzeni do współtworzenia społeczeństwa, a także, na bardziej podstawowym poziomie, pracy nad upowszechnieniem i przestrzeganiem ich praw.

Związki badań z dziećmi (*childhood studies*) z badaniami feministycznymi są zresztą głębsze. Po pierwsze, wspólne jest dla nich stanowisko, zgodnie z którym przekonanie o możliwości tworzenia obiektywistycznej nauki jest fałszywe. Po drugie, w takim badaniu nieodzowna jest urefleksyjniona postawa badacza, jego samoświadomość i rozpoznanie roli, jaką odgrywa w procesie badawczym. Po trzecie, ze względu na cele badania należy mieć świadomość, że zawsze ma ono aspekt zarówno naukowy, jak i społeczny czy kulturotwórczy.

## Zabawa w badaniu. Ucieleśnienie

W kontekście antropologiczno-kulturowych badań z dziećmi warto zastanowić się nad ich aspektem moralnym. W celu adekwatnego przedstawienia świata badanych, studia te nie powinny się skupiać wyłącznie na narracjach ani posługiwać tylko katalogiem tradycyjnych technik badawczych. Badanie metodami klasycznymi, takimi, do których przyzwyczajeni są antropolodzy, może okazać się nieefektywne, a ponadto wątpliwe z etycznego punktu widzenia. Czy badacz ma bowiem prawo narzucić badanym swój sposób działania? Czy nie uzyska w ten sposób zbioru danych nie obrazujących dostatecznie dobrze znaczeń, jakie nadają badanym obszarom uczestnicy? Dzieci mogą milczeć, mogą udzielać odpowiedzi zgodnie z własną intuicją dotyczącą oczekiwań dorosłych. Mogą odpowiadać nieadekwatnie na pytania sformułowane w niejasny dla nich sposób – zostało na przykład dowiedzione, że dzieci odpowiadają „nie” na pytania, których nie rozumieją (por. Alderson, Morrow 2011; Christensen, James 2008; Greene, Hill 2005).

Nie oznacza to, rzecz jasna, że klasyczne metody antropologiczno-kulturowe nie mogą mieć tutaj zastosowania. Możliwe jest przeprowadzanie wywiadów pogłębionych z dziećmi – należy jednak wziąć pod uwagę, że im młodsze dziecko, tym krótszych, mniej znarratywizowanych odpowiedzi będzie prawdopodobnie udzielać. W badaniach z dziecięcymi uczestnikami, w porównaniu do tych z dorosłymi, wystąpią również różnice w sposobie obserwacji: z oczywistych względów element „uczestniczący” będzie ograniczony. Dorosły obserwuje świat dzieci z odmiennego niż ich własny punktu widzenia; rolę, jakie może podejmować, to rolę przypisane dorosłym, a więc z góry zakładające brak równowagi i pewien dystans. We współczesnych *childhood studies* pojawiały się, co prawda, postulaty dotyczące przyjmowania przez dorosłych pozycji dzieci, ale należy uznać je za utopijne. Dorosły góruje nad dzieckiem wzrostem, głośniej mówi, jest silniejszy, więcej potrafi zrobić – samo jego ciało jest sygnałem nierówności wpisanej w proces badania. Ma również inną, najczęściej większą wiedzę o świecie, umie ją sprawniej ubrać w słowa – ta nierówność w zakresie kompetencji także jest aż nazbyt widoczna. W końcu, to dorosły zaplanował i przeprowadza badanie, i choćby jak najbardziej starał się zneutralizować wynikającą z tego nierównowagę sił, nie jest w stanie tego zrobić (Christensen, Prout 2002; Mayall 2008; o złudzeniu całkowicie „uczciwego” badania antropologicznego – zob. Fine 2010). Dlatego zamiast utopijnych projektów „zrównania” badacza i badanego, lepszym rozwiązaniem wydaje się poszukiwanie skutecznej formy komunikacji, dającej uczestnikom możliwość uzyskania częściowej kontroli nad sytuacją badania i dzięki temu umożliwiającej sprawczy w nim udział.

Proponuję zatem, by antropologiczno-kulturowe badania dotyczyły konkretnych, ucieleśnionych doświadczeń podmiotów dziecięcych w relacji ze światem (o kategorii doświadczenia w odniesieniu do dzieci zob. Greene, Hill 2005; na te-

mat ucieleśnienia jako istotnego aspektu badań z dziećmi zob. Pole 2007; Lupton 2013). Pociągają one za sobą konieczność stworzenia i zastosowania takich narzędzi badawczych, które związane będą z aktywnościami charakterystycznymi dla dzieci, ponieważ „dzieci wyjawiają w pełni swoje kompetencje tylko w sytuacjach, które mają dla nich znaczenie” (Woodhead, Faulkner 2008: 26). Takie zaplanowanie badań pozwoli dzieciom podzielić się wiedzą na interesujący nas temat. Za Berry Mayall (2008) świadomie używam w tym kontekście terminu „wiedza” (a nie np. „opinia” czy „perspektywa”), gdyż zakładam, że dzieci dysponują wiedzą, choć o innym charakterze i zakresie niż dorośli.

Punktem wyjścia w konceptualizacji takiego badania może być koncepcja podmiotu inspirowana fenomenologią Marcela Merleau-Ponty’ego, wraz z jej współczesnymi odczytaniem. Proces poznawczy odbywa się w ciele i poprzez ciało, nie jest tylko praktyką mentalną. Istotną kategorią będzie tu „ucieleśnienie” (ang. *embodiment*), wskazujące na konieczność badania i opisu antropologicznego wykraczającego poza opozycję ciała i umysłu, co wydaje się szczególnie uzasadnione, kiedy mówimy o dzieciach. Mają one bowiem odmienne niż dorośli kompetencje językowe i narracyjne, a także dopiero uczą się społecznych wymagań co do zarządzania ciałem. Pytanie o ciało jako źródło wiedzy i doświadczenia do niedawna było w antropologii pomijane lub marginalizowane, choć studia nad cielesnymi aspektami kultury mają długą historię (np. koncepcje „technik ciała” M. Maussa).

Jak to ujmuje Herman Coenen, w ujęciu Merleau-Ponty’ego „cielesność jawi się jako punkt łączący Ja i Ty” (Coenen 1989: 267), ponieważ ciało uczestniczy w poznaniu Innego jako organ postrzegania, a postrzeganiu temu również dostępna jest jedynie cielesność Innego, która nie może jednak być traktowana jako drugorzędna, lecz stanowiąca samą jego istotę. Przestrzenią poznania jest „międzysfera”, rozumiana nie jako ogniwo łączące, lecz jako współtworzona w działaniu bliskość: „rozumienie występuje w pierwszej instancji wyłącznie jako intencjonalność w celowym działaniu (...), a nie jako intencjonalność aktu” (Coenen 1989: 268). Takie rozumienie procesu poznania wpłynąć musi nieuchronnie także na spotkanie, którego główną intencją jest poznanie, na sposób zaplanowania przez badacza spotkania z innym podmiotem – dzieckiem.

We współczesnych badaniach tak zwanej nowej socjologii dzieciństwa czy interdyscyplinarnych *childhood studies*, w związku z rekonceptualizacją dzieciństwa, powszechne stało się użycie metod partycypacyjnych, bazujących na aktywnym zaangażowaniu uczestników, a powstałych w celu badania różnych grup społecznie wykluczanych. Najistotniejszą zasadą jest tu, jak to określa Angela Vaele:

generowanie wiedzy (a nie jej wydobywanie) przez łączenie wiedzy akademickiej i lokalnej, tak by zapewnić dyskryminowanym osobom narzędzia do analizy własnych warunków życiowych. Proces badawczy powinien być doświadczany jako

transformatywny, oparty na zasadzie sprawiedliwości społecznej, relacji pozbawionych hierarchiczności oraz wzajemnego uczenia się przez uczestników i badaczy (Vaele 2005: 253).

Takie spojrzenie na relacje w badaniu bliskie jest współczesnym nurtom w antropologii, przede wszystkim antropologii zaangażowanej<sup>3</sup>. Ważne jednak, by postulat prowadzenia badań metodami partycypacyjnymi nie ograniczał się do kwestii doboru technik badawczych, lecz był także wyborem etycznym. Tworząc metodologię badań, antropolog musi pozostać otwarty na jej sprawcze współtworzenie przez samych badanych, odmawiając sobie pozycji siły i całkowitej kontroli – pomocna będzie kategoria świadomej „niedojrzałości metodologicznej” w badaniach z dziećmi, zaproponowana przez Lesley-Anne Gallacher i Michaela Gallaghera (Gallacher, Gallagher 2008). Wydobywanie ludycznego charakteru badań z udziałem dzieci może pozwolić na praktyczną realizację tych postulatów, ponieważ zabawa jest przede wszystkim, jak twierdzi teoretyk zabawy Brian Sutton-Smith (1997), uniwersalną ludzką potrzebą o ogromnym potencjale transformacyjnym. Istotne z punktu widzenia etyki badań jest to, że dzieci udzielają dostępu do swojego świata, przeżywanego na własnych warunkach, a jednocześnie mają szansę na to, by przedstawić go tak, aby mógł być lepiej zrozumiany przez dorosłych.

Zastosowanie zabawy jako metody antropologiczno-kulturowego badania to zatem, z jednej strony, wyraz pewnych etycznych postulatów związanych z szacunkiem dla świata osób badanych, z drugiej – wynikający z tego zespół praktyk. Nie jest moim celem proponowanie tu określonych metod – w moim przekonaniu muszą być one związane z celami konkretnego badania (w dalszej części tekstu przedstawiam przykład z badań własnych). Wspólnym dla tego typu badań pytaniem, które musi się pojawić, jest kwestia zaplanowania spotkania i, następnie, przełożenia na język naukowej interpretacji wszystkiego, co w tego typu badaniu niedyskursywne: ruchu ciała, relacji z przedmiotami, relacji proksemicznych itp. Problemy takie dotyczą antropologów badających różne obszary. Jaida Kim Samudra, odnosząc się do badań nad ruchem, pisze: „zwyczajowe metody zbierania danych środkami lingwistycznymi i wizualnymi mogą okazać się niewystarczające; nawet uczestnictwo nie daje gwarancji sukcesu, ponieważ badacz wciąż pozostaje z problemem, jak analizować nowo zdobyte umiejętności fizyczne jako współdzielone doświadczenie społeczne” (Samudra 2008: 666).

---

<sup>3</sup> Podobne rozpoznania i praktyki można odnaleźć również na gruncie socjologii – w Polsce podejmuje je na przykład M. Brzozowska-Brywczyńska, która zajmuje się partycypacją dzieci, a w szczególności ich (nie)obecnością w przestrzeni miejskiej (np. Brzozowska-Brywczyńska 2013). Innych inspiracji interdyscyplinarnych dostarczyć może pedagogika krytyczna i emancypacyjna, która postuluje zniesienie tradycyjnych hierarchii w pedagogice i krytyczne przyjrzenie się nierównościami i wykluczeniom w edukacji (zob. Śliwerski, Szkudlarek 2010).

Z podobnymi trudnościami musi zmagać się również antropolog, badając „obce plemię”, jakim są dzieci. Badanie może okazać się nieprzewidywalne i zaskakujące. Dziecięce sposoby posługiwania się ciałem różnią się od tych, którymi dysponują dorośli. Ma to wiele przyczyn. Jedną, oczywistą, jest po prostu rozmiar dziecka, mniejszy niż dorosłego. Z tego powodu relacje z przedmiotami mają inny charakter. To, co naturalne i wygodne dla dorosłego, dla dziecka może być przytłaczające. To, co jest szczegółem dla dorosłego, dla dziecka może być istotnym elementem. Podobnie jest z przestrzenią: jej organizacja inaczej odczuwana jest przez dzieci, a inaczej przez dorosłych. Co innego zapewnia im komfort. Można chyba stwierdzić, że dorośli zwykle czują się lepiej w aktywnościach dyskursywnych, podczas gdy dzieci wolą przestrzeń, gdzie możliwy jest ruch i działalność zabawowa i twórcza. Z tego powodu projekt badania z udziałem dzieci musi być zaplanowany z otwartością na specyfikę potrzeb i zainteresowań badanych, a także na nieprzewidywalność. Poza tym, dzieci nie zaangażują się w aktywność, której nie będą ciekawe. Z tego powodu badacz nie może liczyć na to, że badany – jak w wypadku dorosłych – dokończy badanie z uprzejmości, z poczucia lojalności związanego z tym, że uprzednio się na nie zgodził. W wypadku dorosłego uczestnika badań brak zaciekawienia nimi może wpłynąć na ich jakość. W wypadku uczestnika dziecięcego – badanie prawdopodobnie wcale się nie odbędzie (chyba że dziecko odczuwa uczestnictwo jako przymus, na przykład w sytuacji, kiedy badanie odbywa się w przestrzeni, w której zwyczajowo dzieci są trenowane do posłuszeństwa, np. w szkole). Dzieci nie są zatem „łatwymi” uczestnikami; badanie wymaga wysiłku, ale jednocześnie ważne, by jego ludyczny charakter nie powodował dystansowania się przez badacza, lecz włączenie go, rodzaj nastawienia na zabawę (co nie znaczy, że badacz ma się rzeczywiście „bawić”, jego cel jest oczywiście inny).

Zabawa jako metoda badawcza to nie tylko tworzenie świata „na niby” czy stosowanie baśniowych narracji. Nie oznacza jedynie zaplanowanych „działań zabawowych”; w pewnym sensie elementy ludyczne powinny przenikać spotkanie badacza z dzieckiem na różnych poziomach i w wielu momentach. Takie podejście pozwoli także przewyciężyć pewną rysującą się tu sprzeczność, zachodzącą pomiędzy celowościowym charakterem badania a autotelicznym, bezinteresownym charakterem zabawy<sup>4</sup>. Badanie, w którym istotny jest element ludyczny, to także – a może przede wszystkim – ruch, relacje z przedmiotami, przestrzeń. Wzajemne poznanie badacza i badanych opiera się na wzajemnych relacjach w konkretnym kontekście.

Należy także pamiętać, że oprócz odmienności kompetencji językowych, odróżniających dzieci od dorosłych w ogóle, występują przypadki szczególne.

---

<sup>4</sup> Warto jednakże zaznaczyć, że często powielane przekonanie o tym, iż podstawę wszelkiej zabawy stanowi bezinteresowne nakierowanie na przyjemność jest utopijne; więcej na ten temat: Maciejewska-Mroczek 2012.

Chodzi o takie sytuacje, kiedy język ojczysty badanego dziecka nie jest językiem ojczystym badacza, a więc o sytuację spotkania międzykulturowego, w którym powstać mogą nieporozumienia czy nieścisłości wynikające z oczywistych względów lingwistycznych. Innym przykładem jest badanie z udziałem dzieci z niepełnosprawnością wpływającą na ich kompetencje językowe (zob. Alderson, Morrow 2011). W takich wypadkach postulat inkluzyjności musi zostać szczególnie wzięty pod uwagę. Porozumienie czysto werbalne może okazać się albo niesatysfakcjonujące dla obu stron, albo wręcz niemożliwe. Wprowadzone elementy zabawy mogą stać się przydatnym narzędziem komunikacji.

Wpływ elementu zabawowego na wynik badania dobrze obrazuje przykład studium Mary Donaldson, omówiony przez Martina Woodheada i Dorothy Faulkner (Woodhead, Faulkner 2008: 25-26). Badanie dotyczyło klasycznych Piagetowskich kategorii dotyczących rozwoju poznawczego dziecka. Kiedy polecenie wykonania zadań takich, jak w eksperymentach Piageta zostało podane w innej formie niż w dotychczasowych eksperymentach, w tym w odniesieniu do zabawy (z użyciem kukiełek, baśniowych narracji), wynik był odmienny od rezultatów klasycznej wersji badania – dzieci wykazywały znaczne wyższe kompetencje i zaawansowany sposób rozumowania. Przykład ten doskonale pokazuje siłę tkwiącą w zabawie, mogącą mieć wpływ na wyniki badań naukowych. Skoro dzieje się tak w wypadku psychologii rozwojowej, to bez wątpienia w nauce w znacznie mniejszym stopniu skodyfikowanej, głęboko humanistycznej, jaką jest współczesna antropologia kulturowa, uwzględnienie potrzeby komunikacji środkami mającymi znaczenie dla dzieci, zabawowymi, może wywierać jeszcze większy wpływ na badanie.

Należy także zwrócić uwagę na złożoność relacji pomiędzy badaczem i badanym, która stanowi istotny przedmiot dyskusji w antropologii kulturowej. George E. Marcus zwraca uwagę na problematyczność ugruntowanego w tradycji badawczej ideału „zażyłości”. Istotnym aspektem owej skomplikowanej relacji w badaniach antropologiczno-kulturowych jest, według Marcusa, postkolonializm i wynikający z niego pewien kompleks, prowadzący do „zawsze nieco absurdalnej, ale bardzo ludzkiej sytuacji pełnego dobrego chęci przybyśza znajdującego się między ludźmi o zupełnie innych warunkach życiowych (...). Przybysz ten był w pewnym sensie modelem pożądanej przyszłości” (Marcus 2000: 162). Jakie znaczenie mogą mieć takie rozważania dla antropologów prowadzących badania w swoim kraju, *at home*, i to badających tak specyficzną grupę, jaką stanowią dzieci? Otóż dylematy tych badaczy wcale nie są tak odmienne, jak by się mogło wydawać, choć w tym wypadku poczucie wyobcowania, które antropolog próbuje przezwyciężyć, pochodzi z dystansu nie międzykulturowego, ale międzypokoleniowego. Podobieństwo relacji polega również na tym, że i tu badacz uosabia „przyszłość”, do której dążyć powinni badani, zgodnie z przyjętą w kulturze zachodniej koncepcją, według której kompletnymi, pełnowartościowymi członkami społeczeństwa są „standardowi dorośli” (zob. np. Alanen 1992; James, Jenks, Prout 1998; James, James 2008).

Problemem może okazać się to, że nie ma wypracowanych sposobów prowadzenia tych badań i, co może wydawać się jeszcze ważniejsze, interpretacji uzyskanych w ten sposób danych. Można jednak w takiej sytuacji odnaleźć pozytywny aspekt: zmusza ona do poszukiwań, wysadza z kolein, każe badaczowi zreinterpretować własną pozycję w badaniu oraz rozumienie tego, czym są dane. Dość oczywistą konstatacją jest ta, że w wypadku niektórych badań najbardziej odpowiadający badanym sposób pozyskiwania danych nie jest tym, który jest wygodny dla antropologa. Badacz działa w pewnych ramach, zapewniających mu niemal automatycznie *modus operandi* i często sam chciałby wierzyć, że ów wygodny dla niego stan jest jednocześnie uczciwym i najlepszym dla badań (Fine 2010). W tej sytuacji praca nad metodologią i sposobem analizy danych staje się istotnym, twórczym zadaniem dla badacza.

### Zabawa w badaniu – kilka refleksji z własnej praktyki badawczej

Przykładem stanowiącym próbę realizacji opisanych tu założeń, dotyczących obecności elementów zabawy, jest badanie realizowane w ramach projektu „Nowe technologie reprodukcyjne – perspektywa *childhood studies*”<sup>5</sup>. Jego celem jest dowiedzenie się, co o rodzinie myślą dzieci z rodzin z doświadczeniem długiego leczenia niepłodności – przede wszystkim te, które przyszły na świat dzięki pomocy medycyny, a także dzieci adopcyjne. Badanie dotyczyło tego, w jaki sposób (i czy w ogóle) dzieci te włączają fakty związane z pochodzeniem we własną narrację tożsamościową, i na ile rozpoznają szczególną historię własnej rodziny jako coś istotnego; jakie nadają jej znaczenia. Nietrudno sobie uzmysłwić, że temat – w związku z toczącą się obecnie w Polsce debatą na temat medycyny wspomaganego rozrodu – jest kontrowersyjny. Podwójną trudność stanowiło połączenie kontrowersyjnego tematu, dotyczącego wrażliwych kwestii, i faktu, że badanymi osobami są dzieci. Członkinie zespołu spotykały się z krytyką dotyczącą samej koncepcji badania, w szczególności rozmawiania z dziećmi na tak trudne tematy oraz wyróżniania „dzieci z *in vitro*” jako grupy badawczej. Omówienie istoty badania nie jest celem tego tekstu, zaznaczę tylko, że w jego planowaniu ważna była między innymi kategoria prawa do tożsamości (zob. Hearst 2004; Maciejewska-Mroczek 2014).

Przeprowadzone zostały badania grupowe z dziećmi w wieku 9-12 lat. Dobór grupy pod względem wiekowym związany był z tym, że założyłyśmy możliwość dość wysokiej świadomości omawianej problematyki u osób w tym wieku,

---

<sup>5</sup> Projekt ten, finansowany przez Narodowe Centrum Nauki (nr N2012/07/E/HS3/01024), realizowany jest w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego przez Interdyscyplinarny Zespół Badań nad Dzieciństwem pod kierunkiem Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz. Badanie jest w toku, jego planowany termin zakończenia to 2018 r.

które jednocześnie wciąż przynależą do świata dziecięcego. Udział w tym badaniu wzięło dwanaścioro dzieci, które zostały podzielone na trzy grupy jeszcze ściślej dobrane wiekowo. Wszyscy uczestnicy i uczestniczki pochodzili z Warszawy, z rodzin, które można określić jako należące do klasy średniej. Grupy były zróżnicowane pod względem płci. Nie było naszym celem ani zamiarem wiązanie przebiegu i wyników badań z cechami, które są często uznawane za istotne w studiach z innych dyscyplin zwykle kojarzonych z dziećmi, takich jak pedagogika (np. nie interesowała nas ocena zakresu rozwoju poznawczego uczestników). Było to związane z naszą wizją dziecka jako samodzielnego, kompetentnego podmiotu. Spotkania trwały po kilka godzin, były prowadzone przez dwie badaczki (E. Maciejewską-Mroczek w parze z M. Radkowską-Walkowicz lub M. Reimann) i monitorowane przez psycholog, która pełniła także funkcję wspierającą (dbała o dobre samopoczucie uczestniczek i uczestników, pomagała dzieciom wymagającym indywidualnej uwagi, zapewniała wsparcie organizacyjne dla badaczek).

Zrewidowaniu musiała ulec koncepcja tradycyjnie pojmowanego terenu. Należało stworzyć okazje do spotkania i zaplanować je w takiej formie, żeby badani czuli się w tym niecodziennym kontekście „na miejscu”. Ponieważ chodziło o dzieci, założono wplecenie zabawy do badania. Trzeba przy tym zaznaczyć, że zabawa nie stanowiła drugorzędnego dodatku, elementu wprowadzonego dla rozluźnienia czy w celu nawiązania lepszego kontaktu z badanymi, lecz była istotnym elementem zaplanowanych działań badawczych (często jednocześnie mających charakter artystyczny, np. rysunek czy tworzenie kolaży). W toku badania jej rola okazała się jednak jeszcze istotniejsza niż to było przewidywane.

Pewien element badania najlepiej ukazuje, w moim przekonaniu, znaczenie zabawy. Jedną z aktywności zaplanowanych i zaproponowanych uczestnikom przez badaczki polegała na przygotowaniu scenek z użyciem figurek Lego (i innych tego typu), a następnie, dla chętnych, nagraniu ich (nagrywane były same figurki, dzieci poruszały nimi i udzielały im głosu). Celem było stworzenie narracji dotyczących historii rodzinnych. W trakcie badania okazało się, że aktywność ta spotkała się z największym zainteresowaniem badanych dzieci, sprawiała im wyraźną przyjemność. Co więcej, nie ograniczyły się one do wykonania zadania, lecz zaczęły się nim „bawić”. Początkowo badaczkom trudno było jednak wyjść poza schemat „pozyskiwania danych”; wołałybyśmy poświęcić przyjemność badanych na rzecz „jakości danych”. Jednak w tym zadaniu uczestnicy w zdecydowanie największym stopniu przejmowali stery. Działo się tak zapewne dlatego, że zabawa zносиła nierównowagę sił; dzieci czuły się tu bardziej „na swoim terytorium” niż my. Okazało się jednak, że element zabawowy nie przeszkadzał także w „pozyskiwaniu danych” – przeciwnie, pewne treści pojawiły się właśnie dzięki zabawie. Dzięki swobodnie tworzonej narracji, wykraczającym poza zadania przewidziane przez nas, uzyskaliśmy głębszą wiedzę na temat rozumienia rodziny i jej historii przez uczestników badania. Zabawa dała podstawę do dalszego budowania



innych, nieprzewidzianych narracji i podejmowania twórczości związanej z interesującym nas tematem, w sposób niemożliwy do zaplanowania przez badaczki. Na przykład, dzieci nie tylko użyły klocków Lego w celu przedstawienia scenek, lecz także twórczo rozwinęły zabawę klockami już w sferze dyskursywnej. Zabawa doprowadziła do wymyślenia autorskich zestawów Lego związanych z tematem badania: „Lego in vitro” i „Lego Duplo in vitro”. W zaproponowaną przez jednego z chłopców aktywność twórczą i zarazem humorystyczną włączyli się także inni uczestnicy, a sam pomysł stał się przedmiotem ożywionej rozmowy. Badaczkom sytuacja ta pozwoliła na lepszy wgląd w to, jak uczestnicy rozumieją i interpretują temat wspomaganą reprodukcji, jakich wyróżniają aktorów zaangażowanych w ten proces, jakie wiążą z nim rekwizyty czy czynności.

Jednocześnie istotne okazało się to, by element zabawowy był obecny w całym procesie badawczym, a nie tylko w tych aktywnościach, które zostały zaplanowane jako zawierające element zabawy. Sprawiał on, że zyskiwała na tym komunikacja z badanymi dziećmi, wzrastała ich chęć do dzielenia się swoimi przeżyciami i przemyśleniami, wreszcie – chęć uczestnictwa w kolejnych zadaniach. Szczególnie istotne było to, by badaczki nie tylko proponowały uczestnikom jakieś zabawy, lecz także same odpowiadały na ludyczną aktywność dzieci. Nie znaczy to, że same bawiły się tak jak one, lecz raczej – że wspierały zabawę i podążały za nią.

Zabawa jako metoda badawcza może, w moim przekonaniu, stać się istotnym elementem etnografii wielostanowiskowej (Marcus 1995). Wielostanowiskowość etnografii w przypadku zaprezentowanych tu badań polegała na powiązaniu spotkań z dziećmi z szerszym zakresem działań badawczych: analizą dyskursu medialnego, wywiadami pogłębionymi z rodzicami, lekarzami i młodzieżą, analizą publikacji przeznaczonych dla dzieci, obserwacjami w placówkach medycznych itd. Pozwoliło to na osadzenie dość nieuchwytnych czasem i trudnych do zanalizowania danych uzyskanych w badaniach z dziećmi w szerszym kontekście.

## **Konkluzja. Dalsze kroki**

Na pytanie, które zadaję sobie w tytule niniejszego tekstu, nie ma z pewnością jednej, łatwej odpowiedzi. Po co antropologom zabawa? Czy rozpoznają oni dostatecznie jej wagę i istotną rolę? Pozornie – tak. Klasyczne prace z zakresu ludologii, będące inspiracją dla wielu antropologów, podkreślają istotną, kulturotwórczą rolę zabawy. Z kolei opisy ludycznych zachowań przedstawicieli różnych kultur stanowią istotną informację, dającą nieraz podstawę do szerszych interpretacji dotyczących całości kultury. Jednocześnie uwadze badaczy umyka fakt, że z tej kulturotwórczej działalności wyłączana jest grupa, która zabawą zajmuje się najwięcej: dzieci. Antropologowie, patrząc na zabawę dziecięcą, często widzą nie twórczość, lecz niedoskonałe odtwarzanie kultury.

Samej zabawie dziecięcej jako wyodrębnionemu kulturowemu fenomenowi, specyficznej formie twórczości, przyglądali się badacze folkloru dziecięcego. Tego typu badania mają kilkudziesięcioletnią tradycję, jednak z pewnością brakuje prac śledzących najnowsze tendencje w kulturze dziecięcej, na przykład te związane z rozwojem nowych mediów i zmieniającymi się stylami życia.

Wreszcie, zabawa może być antropologowi potrzebna do tego, by opisać i zrozumieć świat innych ludzi. W szczególności dotyczy to tych, dla których zabawa jest częstą, naturalną aktywnością, czyli dzieci. Skupienie na niej w samym przebiegu badania jest wyborem zarówno metodologicznym, praktycznym, jak i etycznym. Zabawa pozwala uzyskać dostęp do świata osób badanych, co jednocześnie daje im możliwość pełnego uczestnictwa w interakcji oraz wyrażenia w sposób adekwatny i możliwie swobodny swoich opinii. Badacze z kolei muszą zachować postawę otwartą i zaangażowaną, tak by uczestnicy mogli, współtworząc badanie, rzeczywiście wyrażać się swobodnie. Ważnym aspektem takich badań jest to, że wiele dzieje się w rzeczywistości pozadyskursywnej, w ucieleśnionych aktach komunikacji. Dalszym krokiem w procesie dążenia do zwiększenia partycypacji dziecięcych uczestników w badaniu byłoby zastanowienie się nad tym, jakimi jeszcze środkami można próbować czynić relację między różnymi stronami mniej hierarchiczną. Dążenia takie można rozpatrywać w kontekście bardzo inspirujących obecnie badań w działaniu, antropologii performatywnej i podobnych przedsięwzięć badawczych, w których nacisk kładzie się na współtworzenie badania przez wszystkich uczestników (na temat zwrotu performatywnego w naukach społecznych – zob. np. Domańska 2007). Rozważania na temat tego, po co antropologom zabawa, mogą skłonić do zastanowienia się, po co dzieciom antropologia oraz czego dzieci i dorośli badacze mogą uczyć się od siebie nawzajem<sup>6</sup>. Oraz – jakimi jeszcze środkami budować porozumienie, które do takiej wzajemnej nauki może doprowadzić.

**Słowa kluczowe:** dziecko, zabawa, metodologia badań, badania z dziećmi, ucieleśnienie

## LITERATURA

- Alanen L.  
1992 *Modern Childhood? Exploring the „Child Question” in Sociology*, Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Alderson P., Morrow V.  
2011 *The Ethics of Research with Children and Young People: A Practical Handbook*, London, Thousand Oaks, CA, New Delhi: SAGE.

---

<sup>6</sup> Dziękuję Recenzentowi/Recenzentce za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię. Refleksję na ten temat zamierzam rozwinąć w dalszych pracach badawczych i publikacjach.

Brzozowska-Brywczyńska M.

- 2013 *Miasto (nie) dla dzieci? Przestrzeń miejska i problem dziecięcej partycypacji*, w: B. Łaciak (red.), *Dzieciństwo we współczesnej Polsce. Charakter przemian*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, s. 114-139.

Caillois R.

- 1973 *Żywiół i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Christensen P., James A.

- 2008 *Research with Children. Perspectives and Practices*, London, New York: Routledge.

Christensen P., Prout A.

- 2002 *Working with Ethical Asymmetry in Social Research with Children*, „Childhood” 9: 4, s. 477-497.

Coenen H.

- 1989 *Cielesność a życie społeczne. O podstawowym problemie socjologii fenomenologicznej*, przeł. A. Kopacki, w: Zdzisław Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 255-286.

Crump T.

- 2008 *Zabawa/gra*, w: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, przeł. M. Barbaruk-Fereńska i in., Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, s. 659-660.

Domańska E.

- 2007 *„Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 5, s. 48-61.

Emond R.

- 2005 *Ethnographic Research Methods with Children and Young People*, w: S. Greene, D. Hogan (eds.), *Researching Children's Experience*, Los Angeles, London, New Delhi: SAGE, s. 123-140.

Fine G.A.

- 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. 81-114.

Gallacher L.-A., Gallagher M.

- 2008 *Methodological Immaturity in Childhood Research? Thinking through „Participatory Methods”*, „Childhood” 15: 4, s. 499-516.

Grabowska M., Kościańska A.

- 2013 *Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność*, w: M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i religijnego UKSW, <http://www.cyfrowaetnografia.pl/dlibra/doccontent?id=5112&dirids=1> (23.06.2014).

Grad J.

- 2005 *Przyjemność jako istota zabawy*, w: J. Grad, H. Mamzer (red.), *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*, Poznań: Wydawnictwo UAM, s. 17-25.

- Greene S., Hill M.  
 2005 *Researching Children's Experience: Methods and Methodological Issues*, w: S. Greene, D. Hogan (eds.), *Researching Children's Experience*, London, Thousand Oaks, CA, New Delhi, Singapore: SAGE, s. 1-21.
- Hardman Ch.  
 2001 *Can There be an Anthropology of Children?*, „Childhood” 8: 4, s. 501-517.
- Hearst A.  
 2004 *Recognizing the Roots: Children's Identity Rights*, w: P.B. Pufall, R.P. Unsworth (eds.), *Rethinking Childhood*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, s. 244-262.
- Huizinga J.  
 2007 *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, [1938] Warszawa: Aletheia.
- Jacyno M., Szulżycka A.  
 1999 *Dzieciństwo: doświadczenie bez świata*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- James A.  
 2007 *Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials*, „American Anthropologist” 109: 2, s. 261-272.
- James A., James A.  
 2008 *Key Concepts in Childhood Studies*, London, Thousand Oaks, CA, New Delhi: SAGE.
- James A., Jenks C., Prout A.  
 1998 *Theorizing Childhood*, London: Polity Press.
- Lupton D.  
 2013 *Infant Embodiment and Interembodiment. A Review of Sociocultural Perspectives*, „Childhood” 20: 1, s. 37-50.
- Maciejewska-Mroczek E.  
 2012 *Mrówca zabawa. Współczesne zabawki a społeczne konstruowanie dziecka*, Kraków: Universitas.  
 2014 *Tyci-tyci dar życia. Dziecko wobec dawstwa gamet*, w: M. Radkowska-Walkowicz, H. Wierciński (red.), *Etnografie biomedycyny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 125-148.
- Marcus G.E.  
 1995 *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 24, s. 95-117.  
 2000 *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, przeł. J. Jaxa-Rożen, w: M. Brocki, D. Wolska (red.), *Clifford Geertz. Lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s.155-182.
- Mayall B.  
 2008 *Conversations with Children, Working with Generational Issues*, w: P. Christensen, A. James (eds.), *Research with Children. Perspectives and Practices*, London, New York: Routledge.
- Oakley A.  
 1994 *Women and Children First and Last: Parallels and Differences between Children's and Women's Studies*, w: B. Mayall (ed.), *Children's Childhoods: Observed and Experienced*, London: Falmer Press, s.13-32.

Opie I., Opie P.

1992 *The Lore and the Language of Schoolchildren*, w: Ch. Jenks (ed.), *The Sociology of Childhood: Essential Readings*, Hampshire: Gregg Revival, s.173-180.

Pole Ch.

2007 *Researching Children and Fashion: An Embodied Ethnography*, „Childhood” 14: 1, s. 67-84.

Powell M.A., Smith A.B.

2009 *Children's Participation Rights in Research*, „Childhood” 16: 1, s. 124-142.

Punch S.

2002 *Research with Children. The Same or Different from Research with Adults?*, „Childhood” 9: 3, s. 321-341.

Samudra J.K.

2008 *Memory in our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience*, „American Ethnologist” 35: 4, s. 665-681.

Simonides D.

1996 *Wymiary i rozmiary kultury dzieci*, „Literatura Ludowa” 40: 4-5, s. 3-18.

Sułkowski B.

1979 *Zachowania ludyczne w socjologii i w psychologii społecznej*, „Studia Socjologiczne” 72: 1, s. 183-201.

Sutton-Smith B.

1997 *The Ambiguity of Play*, Cambridge, London: Harvard University Press.

Śliwerski B., Szkudlarek T.

2010 *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Vaele A.

2005 *Creative Methodologies in Participatory Research with Children*, w: S. Greene, D. Hogan (eds.), *Researching Children's Experience*, Los Angeles, London, New Delhi: SAGE, s. 253-272.

Waksmund R.

1994 *Dzieci – plemię nieznanne. Od folklorystyki do etnografii dzieciństwa*, „Literatura Ludowa” 38: 3, s. 3-15.

Warming H.

2011 *Getting under Their Skins? Accessing Young Children's Perspectives through Ethnographic Fieldwork*, „Childhood” 18: 1, s. 39-53.

Winnicott D.W.

1993 *Dziecko, jego rodzina i świat*, przeł. A. Bartosiewicz, Warszawa: Santorski & Co.

Woodhead M., Faulkner D.

2008 *Subjects, Objects or Participants? Dilemmas of Psychological Research with Children*, w: P. Christensen, A. James (eds.), *Research with Children. Perspectives and Practices*, New York: Routledge, s. 10-39.

Ewa Maciejewska-Mroczek

WHAT IS PLAY FOR IN ANTHROPOLOGY? OF PLAYFUL ASPECTS  
IN A CULTURAL ANTHROPOLOGICAL RESEARCH

(Summary)

In this article I try to recognise a possible role of play in contemporary cultural anthropological research. Although the relationships between this field of study and play are by no means new, what is most usually taken into account, is the formative function of play in culture, and this is often analysed only in relation to adults. Here, however, I focus on a different possible perspective: on including a playful element into the very research process. Nowadays, this becomes an important factor, pertaining to the attempts of cultural anthropologists to include children as subjects into the main course of study, as well as to recognise their role as social actors, who also build the society. Theoretical thoughts on research methodology were illustrated with a short example taken from my own and my research team's study with children belonging to families with a history of infertility.

**Key words:** child, play, research methodology, childhood studies, embodiment

Ewa Maciejewska-Mroczek  
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Warsaw  
4 Żurawia Street  
00-503 Warszawa, Poland  
e.maciejewska-mroczek@uw.edu.pl

Kamil Pietrowiak  
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Wrocławski

## KOLEINY I BEZDROŻA WIDZIALNOŚCI. OSOBY NIEWIDOME WOBEC WIDZENIA I BYCIA WIDZIALNYM<sup>1</sup>

### Wprowadzenie

Szykując się do wyjścia z domu, poprawiamy przed lustrem fryzurę, makiżaż i ułożenie płaszcza. Podglądamy sąsiadów z bloku naprzeciwko, którzy co kilkanaście minut, rozparci na parapecie, palą papierosy i obserwują życie ulicy, po czym chowamy się za firanką, gdy tylko sami zostaniemy przyłapani, ujrzaeni, przyszpileni. Godzinami, do bólu oczu, wpatrujemy się w ekran komputera. Z fascynacją przypatrujemy się ukradkiem ludziom w tramwajach i autobusach, z bezpiecznej odległości badając kształt ich pośladków, fakturę skóry, harmonię rysów, deformacje ciała. Uważnie łapiemy mignięcia naszych postaci odbite w sklepowych witrynach i samochodowych szybach. Zasłaniamy twarz lub robimy standardowe, przećwiczone miny, gdy ktoś kieruje w naszą stronę obiektyw aparatu lub kamery. Jesteśmy bezpieczni i spokojni, patrząc w milczeniu w oczy najbliższych osób.

Nieustanne bycie widzialnymi obserwatorami doprowadza do stanu, w którym samo widzenie staje się oczywiste, przezroczyste, niewidzialne (Herzfeld 2004: 337-338; Mitchell 2013: 364). Okazją do rozważenia owej oczywistości oraz prześledzenia sposobów, w jakie widzenie oddziałuje na myślenie o sobie i innych ludziach, stały się dla mnie badania etnograficzne wśród osób niewidomych<sup>2</sup>, które prowadzę od 2011 roku. Grupę uczestników badań stanowią 22 osoby w wieku 18-43 lat, zamieszkałe na terenie Polski. Podstawą tych etnograficznych poszukiwań są regularne spotkania i rozmowy, z których część jest

---

<sup>1</sup> Artykuł napisany w ramach Projektu „Akademia Rozwoju – kluczem wzmocnienia kadr polskiej gospodarki”, współfinansowanego przez Unię Europejską ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego.

<sup>2</sup> W ramach badań mianem „osoby niewidomej” określam kogoś, kto – z powodu znacznego lub całkowitego ubytku wzroku – do poruszania się poza przestrzeń swojego domu potrzebuje pomocy fizycznej w postaci białej laski, psa przewodnika lub asystenta.

rejestrwana dyktafonem, a także wspólne uczestnictwo w możliwie różnorodnych sytuacjach, na które składają się: spotkania towarzyskie i nakierowane badawczo; wspólne podróżowanie i mieszkanie; bycie gościem i udzielanie gościnny; udział w wydarzeniach kulturalnych; wizyty w bankach, urzędach, miejscach nauki i pracy; komunikowanie się drogą internetową i telefoniczną. Istotnym elementem badań jest idea współpracy z uczestnikami na każdym etapie działań – od projektowania badań, poprzez wspólne pisanie artykułów naukowych, do konsultowania i komentowania treści poszczególnych tekstów oraz rozprawy doktorskiej (Wyka 1993; Lassiter 2005; Pietrowiak 2014).

Temat wizualnych praktyk i norm w kontekście życia osób niewidomych nie został wybrany na początku badań, lecz rozwijał się stopniowo w ich trakcie. Wiązało się to z pewnym komfortem, jaki cechował nasze pierwsze spotkania i rozmowy, podczas których pozwoliłem sobie na zachowanie – opisywanej przez Steinara Kvalego (2010: 44) – naiwności, otwartości oraz dowolności pytań, podążających za opowieściami poszczególnych osób. Z czasem zanotowane wypowiedzi i obserwacje stały się impulsem do określenia i podjęcia następujących pytań badawczych: Jak na podstawie własnych przeżyć i zasłyszanych informacji osoby niewidome rozumieją i wyobrażają sobie działanie wzroku i umiejętność widzenia? Jak wykorzystują tę wiedzę dla własnych potrzeb? Jaki wpływ na ich myślenie i mówienie ma ufundowanie wielu pojęć i zwrotów językowych na wizualnych skojarzeniach i metaforach? Jak rozumieją elementy komunikacji pozawerbalnej, mimiki i gestykulacji? Jak podchodzą do pojęcia wyglądu i wizerunku?<sup>3</sup>

W niniejszym artykule zaprezentuję ogólne wyniki tych poszukiwań, koncentrując się przede wszystkim na tych aspektach widzialności, które ujawniają się w kontaktach osób niewidomych z innymi ludźmi, a tym samym stanowią ważny składnik „wizualnej socjalizacji” oraz wpływają na to, w jaki sposób uczestnicy badań rozumieją i budują swoje miejsce w świecie.

## Widzieć i wiedzieć

Intensywność i różnorodność wizualnych przejawów świata, wpływająca na poczucie tożsamości, myślenie i codzienne życie, jest tematem wielokrotnie podejmowanym w ramach dociekań antropologicznych, socjologicznych, filozoficznych czy historycznych<sup>4</sup>. Poszczególni autorzy tropią założenia okulocen-

<sup>3</sup> Koncentruję się jedynie na opowieściach osób, które nie widzą od urodzenia lub pierwszych lat dzieciństwa, w związku z czym nie posiadają wykształconej pamięci i wyobraźni wizualnej, co w tym kontekście wyraźnie odróżnia ich doświadczenia od perspektywy osób ociemniałych, tracących wzrok w wieku młodzieńczym lub w dorosłości (Hull 2001; Sacks 2011: 231-271).

<sup>4</sup> Zakres i bogactwo podejmowanych wątków ukazują podręczniki i zbiory tekstów dotyczące „kultury wizualnej” (Brennan, Jay, eds., 1996; Jenks, ed., 1995; Kurz, Kwiatkowska, Zaremba 2012; Mirzoeff 1999). Na rozbieżności i definicyjne dylematy związane z kategorią „kultury wizualnej” wskazują W.J.T. Mitchell (2013: 363-382) oraz K. Olechnicki (2013).



tryczne i próby ich podważenia w rozważaniach filozofów, od starożytnych Greków po postmodernistów (Jay 1993; Levin, ed., 1993) oraz analizują związki między postrzeganiem wzrokowym a myśleniem i wiedzą, szczególnie w kontekście doświadczania dzieł sztuki wizualnej (Arnheim 2011; Berger 2008). Istotne z perspektywy badań społecznych są refleksje na temat uwarunkowań, rodzajów i władzy spojrzenia w odniesieniu do płci i seksualności, narodowości czy rasy (Horne, Lewis, eds., 1996; Classen 1998: 63-106; Henderson, ed., 2010). Równie inspirujące są prace dotyczące różnorodności sposobów kulturowego porządkowania i odnajdywania się w przestrzeni wizualnej (Hall 2009), czy też potrzeby przełamania dominacji widzenia w tworzeniu i odbiorze architektury (Pallasmaa 2012).

Przyczyny i skutki wartości, jaką przypisuje się zmysłowi wzroku i wizualnym przejawom świata, można podzielić i opisać na wiele sposobów; w tym miejscu poprzestanę na ich skrótowym przedstawieniu.

Po pierwsze, należy pamiętać, że znaczenie umiejętności widzenia wiąże się z praktycznymi funkcjami wzroku, ważnymi zarówno dla gatunku ludzkiego, jak i dla poszczególnych jednostek. Jak wskazuje Edward T. Hall, zdolność widzenia umożliwia:

1. Rozpoznawanie na odległość pożywienia, fizycznego stanu rozmaitych rzeczy, znajomych ludzi.
2. Poruszanie się w każdym terenie z unikaniem przeszkód i niebezpieczeństwa.
3. Sporządzanie narzędzi, obsługiwanie siebie i innych, ocenianie demonstrowanej przez kogoś postawy oraz zdobywanie informacji o cudzych stanach emocjonalnych (Hall 2009: 97-98).

Uwzględnianie faktu, że posługiwanie się wzrokiem jest właściwe wszystkim organizmom zwierzęcym, stanowi zabezpieczenie przed rozpatrywaniem widzialności wyłącznie w kategoriach konstruktów kulturowego czy społecznego. Jak podkreśla William J.T. Mitchell, z perspektywy badań kultury wizualnej „nie chodzi jedynie o to, że widzimy tak, jak widzimy, ponieważ jesteśmy zwierzętami społecznymi, lecz także o to, że nasze społeczne sposoby organizacji przybierają określone formy dlatego, że jesteśmy zwierzętami widzącymi” (Mitchell 2013: 372).

Po drugie, poznawcze znaczenie wzroku wiąże się z wysoką wartością, jaką przypisuje się widzeniu w kontekście międzyludzkich interakcji, podczas których oczy pełnią funkcję „zwierciadeł duszy”, zaś spojrzenia jednocześnie odczytują i przekazują świadome oraz niezamierzone komunikaty (Kępiński 2003: 200). Pisze o tym Georg Simmel:

Pośród wszystkich organów zmysłów bardzo szczególną funkcję socjologiczną pełni oko: patrzenie na siebie ustanawia związek i wzajemne oddziaływanie między jednostkami. Jest to może najbardziej bezpośredni i czysty rodzaj wzajemnego

oddziaływania, jaki w ogóle istnieje. (...) Intymność tej relacji wynika stąd, że skierowane na kogoś, postrzegające go spojrzenie samo jest pełne wyrazu, wyraża mianowicie nasz sposób widzenia tego kogoś. Spojrzenie, którym ogarniamy innego, odsłania nas samych; podmiot stara się poznać przedmiot, ale tym samym zdradza się wobec niego. W spojrzeniu akt brania zbiega się z aktem dawania. Oko obnaża przed innym duszę, która chce go obnażyć. Dzieje się tak tylko przy bezpośrednim patrzeniu sobie w oczy i jest to przykład najdoskonalszej wzajemności w całej sferze stosunków między ludźmi (Simmel 2006: 188-190).

Po trzecie, hegemonia widzenia – wyraźna choćby we współczesnej kulturze Zachodu – jest wzmacniana i odtwarzana za sprawą masowości i różnorodności wizerunków, przedstawień i widowisk. Na zależność tę zwraca uwagę Juhani Pallasmaa, według którego „dominacja wzroku i przemożnej wyobraźni na nim opartej nigdy wcześniej nie była mocniejsza niż w obecnej epoce technologicznie rozszerzonego oka i produkowanych na skalę przemysłową wizualnych wyobrażeń, zalewającego nas «nieprzerwanego strumienia obrazów»” (Pallasmaa 2011: 5). Tym samym zwielokrotnienie bodźców wizualnych, w tym materiałów opartych na piśmie, prowadzi do ukształtowania się określonego sposobu postrzegania i myślenia – słowem: bycia w świecie – opartego na linearności, oddzieleniu, dystansie i kontroli (Welsch 2001; McLuhan 2010).

Przyczyną i jednocześnie stale generowanym skutkiem kulturowej nobilitacji widzialności jest przekonanie, że wzrok pozwala na bezpośrednie poznanie rzeczywistości. Zgodnie z tym potocznym poglądem widzenie poprzedza myśl i interpretację, jest naturalne i wpisane w istotę człowieczeństwa, nie zaś uwarunkowane kulturowo, społecznie i historycznie. Wynikiem podobnego nastawienia jest kojarzenie ze sobą na-ocności i oczywistości, widzenia i wiedzy, świadomości i światła, oka i rozumu (Walther 2007: 14-16), a w konsekwencji odnośnienie nie-widzenia do ignorancji i umysłowej ciemności. Jak uważa niewidoma pisarka, Georgina Kleege:

W myśleniu ludzi widzenie i wiedza są często ze sobą połączone, stąd też ślepotą jest pojmowana jako opozycja wiedzy, stan niewiedzy. Ludzie mówią o utracie wzroku, nigdy o zyskaniu ślepoty. Z tego powodu niewidomi są postrzegani jako odcięci od rzeczywistości, oderwani, zagubieni. O ile zakłada się, że możemy używać naszych pozostałych zmysłów do poruszania się i rozpoznawania napotykanego przedmiotów, o tyle nasza wiedza o świecie jest traktowana jako niekompletna, krucha, prowizoryczna – biedna imitacja prawdziwej wiedzy (Kleege 2010: 61).

Znaczenia i wartości przypisywane zmysłowi wzroku w wyraźny sposób wpływają na odczucia i praktyki osób niewidomych, dla których podstawowym, narzucającym się i „naturalnym” kryterium podziału świata społecznego staje się zdolność i niezdolność do widzenia. Określanie własnej tożsamości i grupy, mające miejsce najczęściej w okresie dzieciństwa i wczesnej młodości, w przy-

padku moich rozmówców jest nierozzerwalnie związane z wyodrębnianiem zbioru „widzących”, będących w zdecydowanej większości, dominujących, pozostających stałym punktem odniesienia<sup>5</sup>. W ich przypadku to właśnie „widzący” stanowią normatywną grupę odniesienia, która, zgodnie z definicją Izabeli Ślęzak,

wyznacza zespół wartości, norm, wzorców zachowań i standardów, jakimi jednostka powinna kierować się w życiu. Jednocześnie normatywna grupa odniesienia może nagradzać lub karać jednostkę w zależności od jej działań i stopnia dostosowania się do obowiązujących norm, a w rezultacie zaakceptować lub odrzucić daną osobę (Ślęzak 2012: 97).

W tym kontekście „widzący” – odgrywający rolę Goffmanowskich „normal-sów” (Goffman 2005) – jawią się jako autorzy i strażnicy obowiązującego wzorca postrzegania świata, określający to, co w poznaniu wartościowe, funkcjonalne i wiarygodne. Tym samym dążenie do „normalności” wymaga od osób niewidomych przyswojenia i wcielenia określonych zasad i zachowań, przyjętych w społecznej sferze widzialności. Proces ten polega na nieustannym balansowaniu między specyfiką własnego ciała, odczuwania i myślenia a potrzebą akceptacji, nierzucania się w oczy, bycia jak inni.

## Abstrakcyjność widzenia

Mimo że ludzie niewidomi odnotowują zalety posługiwania się wzrokiem w wielu sytuacjach życia codziennego – widzący swobodnie poruszają się w nowych miejscach, robią wszystko szybciej i dokładniej, są niezależni – sama umiejętność widzenia pozostaje dla nich czymś nieczytelnym i zagadkowym.

Katarzyna: W ogóle nie rozumiem, że się widzi. Dla mnie to jest abstrakcja. Czasami mam wrażenie, że wy robicie nas w konia. Jak można iść i kogoś widzieć z drugiej strony ulicy? I widzieć, że to on, nawet jeśli się nie odezwie. Jak to jest możliwe? Mam z tym problem. I dalej nie rozumiem, jak to jest, że leci w telewizji mecz piłkarski i w takim małym pudle widać zawodników, piłkę, widzów i komentatora. Jak oni się tam mieszczą?

Emilia: Mam świadomość, że wzrok ma kluczowe znaczenie dla większości ludzi. Niektórzy potrafią powiedzieć, że lepiej mieć raka niż nie widzieć. Może to dlatego, że patrzenie jest łatwe, ułatwia życie. Ludzie mówią mi: „Ja widzę” i to jest

---

<sup>5</sup> Podział świata społecznego na niewidomych i widzących jest zdecydowanie częściej obecny w wypowiedziach uczestników badań niż opozycja niepełnosprawni – (pełno)sprawni. Co ważne, zdarza się, że „widzący” są postrzegani wyłącznie przez pryzmat właściwej im umiejętności widzenia: „wy zwracacie uwagę tylko na wygląd”, „widzący są zafiksowani na widzeniu”, „widzący nie są wrażliwi na inne doznania zmysłowe”.

coś, co ma mi wszystko wyjaśnić. I co z tego, że widzisz? Skąd ja mam wiedzieć, co i jak widzisz? Czasami na wszelki wypadek wolę tłumaczyć różne rzeczy tak, jakby inni też nie widzieli.

Niezrozumiałość i abstrakcyjność wielu zjawisk wizualnych wynika z tego, że nie odnoszą się one do bezpośrednich doświadczeń i potrzeb ludzi niewidomych, są znane ze słyszenia, lepiej lub gorzej tłumaczone przez znajomych i rodzinę. Zastany porządek tego, co widzialne, przypomina w tym wypadku rodzaj nieznaney – niekiedy pustej – przestrzeni, którą przemierza i oznacza się za pomocą dostępnych możliwości poznawczych, przy użyciu analogii do własnego stylu percepcji i wyobraźni (Saerberg 2010: 371-372). Istotnym efektem tej „zaocznej” edukacji percepcji jest potrzeba oraz umiejętność włączania wybranych elementów widzialności w obręb własnych wartości i emocji, uczynienia z nich poręcznych punktów odniesienia.

Ola: Nie lubię, jak na wyjazdach czy spotkaniach ludzie za długo robią zdjęcia. Wiem, że to dla nich jest ważne, ale mnie to męczy – to pozowanie, ustawianie. Najgorzej jest przy zdjęciach grupowych – stoisz i czekasz, aż 15 osób po kolei zrobi sobie takie samo zdjęcie. Dla mnie to nie ma żadnej wartości. Nie lubię, jak ludzie opowiadają mi zdjęcia, chyba że jest na nich ktoś znany. Albo zdjęcia rodzinne. To jest śmieszne i zaprzecza temu, co powiedziałam przed chwilą, ale jak kogoś lubię, to chcę mieć z nim zdjęcie. Nawet czasami sama marudzę, żebyśmy zrobiły sobie zdjęcie z moimi przyjaciółkami. To jest takie emocjonalne. Mam coś, co mnie wiąże z tą osobą, nawet jeżeli tego nie widzę. Może to jest głupie, ale jak mam zdjęcie jakiejś osoby, to czuję jej obecność. Ona jest daleko, ale ja mam tutaj jej zdjęcie. Dlatego wolę zdjęcia papierowe, bo można je sobie wziąć do ręki. A co mi da to, jak otworzę sobie w komputerze jakiś plik, którego i tak nie widzę.

Nadawanie znaczenia poszczególnym składnikom widzialnego świata wymaga w tym wypadku połączenia ich z pozawizualnymi doznaniem, splatania z dźwiękiem, zapachem czy dotykiem, przekształcenia na właściwy sobie sposób. Przykłady podobnej adaptacji widzialności można odnotować w drobnych gestach i wypowiedziach. Ilustracją może być tutaj komentarz Sandry, która dowiedziawszy się o tym, że jej niewidomy kolega zaczął nosić okulary „zerówki”, stwierdziła: „Uważam, że okulary doskonale pasują do twojego głosu”.

## **Wizualne podstawy języka**

Potwierdzeniem zadomowienia się ludzkich myśli i działań w wizualnym wymiarze świata jest wielość językowych zwrotów i metafor, które mają swe źródło

w tym, co widzialne, związane z oczami, światłem, jasnością<sup>6</sup>. Obrazowo pisze o tym Martin Jay:

Wystarczy rzucić szybkie spojrzenie na język, którego używamy każdego dnia, aby przekonać się o wszechobecności wizualnych metafor. Jeśli aktywnie zogniskujemy na nich uwagę, możemy osiągnąć wyraźny wgląd w złożone, wzajemne odzwierciedlenia percepcji i języka. Zależnie, rzecz jasna, od naszych poglądów czy punktu widzenia, dominacja tego typu metafor będzie traktowana jako przeszkoda bądź jako pomoc dla naszej wiedzy na temat rzeczywistości. Tak czy inaczej, twierdzenie, że przeoczenie ich wartości może oznaczać dla nas utratę zdolności oglądu zewnętrznego świata oraz wglądu w świat wewnętrzny, nie jest jedynie czczą spekulacją lub rojeniem wyobraźni. Nasze widoki na ucieczkę spod ich niewoli, jeśli w ogóle można przewidzieć taką szansę, są bardzo niewyraźne. Zamiast drobiazgowego przeglądu tych metafor, których spektrum jest zdecydowanie zbyt szerokie dla uproszczonych oględzin, powyższy akapit powinien wskazać na nieuchronność modalności wizualnej, przynajmniej w naszych językowych praktykach. Mam nadzieję, że teraz widzicie, co mam na myśli (Jay 1993: 1).

Wrośnięcie w przyjęty sposób mówienia, będący odbiciem kulturowego porządku percepcji, stanowi podstawowy element procesu socjalizacji i akulturacji (Burszta 1998: 59-82). W przypadku osób niewidomych przyswajanie języka opartego na wielu wizualnych skojarzeniach jest także kolejną lekcją na temat wartości, jakie przypisuje się widzeniu w kontekście postrzegania świata czy międzyludzkiej komunikacji (Kleege 2005: 184-185). Równocześnie posługiwanie się „optycznymi” wyrażeniami zmusza do ciągłej refleksji na temat własnej sytuacji poznawczej, akceptacji, normalności i nienormalności.

Katarzyna: Używanie słów związanych z widzeniem to jest nawyk. Mówię tak, bo wszyscy tak mówią. Po prostu mam taki odruch. Czy mam mówić, że obmacałam cztery pary spodni w sklepie i żadne mi nie pasowały? Dlaczego nie mogę powiedzieć, że je obejrzałam? To przecież lepiej brzmi. Nie znam osoby niewidomej, która mówi, że dotykała spodnie albo słuchała telewizję. A czy ty chciałbyś się wyróżniać, gdybyś nie widział, a wszyscy dokoła ciebie mówiliby w ten sposób – do widzenia, zobacz? Czy chciałbyś być inny i mówić, że słyszałeś w telewizji fajny film? Dla nas to brzmi inaczej, a my nie chcemy aż tak bardzo się wyróżniać. My chcemy być tacy jak inni.

Dla większości moich rozmówców posługiwanie się podobnymi słowami i zwrotami nie stanowi problemu, nie wywołuje poczucia nieadekwatności. Wynika to z umiejętności odniesienia ich do własnych przeżyć, wyboru z ich pola semantycznego użytecznych dla siebie znaczeń, co jest najwyraźniejsze w przy-

---

<sup>6</sup> W odniesieniu do języków słowiańskich pisze o tym Z. Libera (2002: 41-47).

padku słów „ogłądać” czy „widzieć”, oznaczających również „postrzegać”, „poznawać”, „rozumieć”, „zwrócić uwagę”<sup>7</sup> („Mało widziałem ją na tym spotkaniu, bo prawie nic nie mówiła”).

Sandra: Nie jesteśmy w stanie wyzbyć się tych słów, bo one są tak bardzo zagnieżdżone w słownictwie i w potocznej mowie. Właściwie dlaczego mielibyśmy się ich pozbyć? Dla mnie to nie jest obcy język. On wiąże się z moim doświadczeniem. Mówienie o widzeniu tylko w odniesieniu do jednego narządu, czyli do wzroku, jest zbytnim spłaszczeniem. Te słowa wywodzą się ze wzroku, ale znaczą też co innego, mają szerszy kontekst. To byłoby pozbawianie mnie tego dodatkowego sensu.

Jak się okazuje, kwestia używania podobnych określeń podczas rozmów z osobami niewidomymi wywołuje niepewność wśród ludzi widzących, którzy albo starają się wówczas unikać wizualnych sformułowań, albo karkołomnie szukają ich słuchowych czy dotykowych zamienników.

Patryk: Ludzie na początku nie wiedzą nawet, jak się do nas odzywać. Nie wiedzą, na ile jesteśmy normalni. Mamy znajomą, z którą znamy się od kilku lat. Ostatnio prosiłm ją, żeby opowiedziała o naszych zdjęciach z wakacji. I ona napisała, że nie wie, jak to nam opisać: „Czy ja mam wam powiedzieć «do zobaczenia», skoro się przecież nie zobaczymy? Albo zapytać, czy oglądaliście film w telewizji, kiedy wy nie możecie go obejrzeć, tylko posłuchać”. Okazało się, że ona zawsze miała dylematy odnośnie tego typu słów, które odnoszą się do wzroku, ciągle się zastanawiała, jak do nas pisać, żeby ich unikać. Ludzie często mają problemy z takimi drobiazgami, nie wiedzą, czy nas czymś nie urażą, a szczególnie ci, którzy nigdy nie mieli kontaktu z niewidomymi. Bo co – mamy mówić: „do pomacania się”? [śmiech] Przecież nigdy nie macasz się od razu z ludźmi, których spotykasz. Albo „do usłyszenia”? Usłyszeć można się przecież przez telefon. To są dla mnie normalne słowa. Jeśli człowiek od urodzenia wychowuje się w takim języku, w którym mówi się „zobacz”, „widziałeś”, to staje się tak naturalne jak słowa typu „poniedziałek” czy „obiad”.

Nadmierna świadomość i tabuizowanie powszechnych słów jest – według Ervinga Goffmana (2005: 51) – częstą reakcją „normalsów” w stosunku do osób „napiętnowanych”, niezależnie od tego, jaka cecha determinuje odmienność tych ostatnich. Tego typu zachowania wprowadzają obustronne zakłopotanie, zakłócając tym samym przebieg interakcji (Goffman 2012: 97-113). Dodatkowo, wbrew intencjom, które kierują widzącymi rozmówcami – chęci nieurazenia osób niewidomych czy używania słów adekwatnych do ich doświadczeń – rezultatem tych

<sup>7</sup> Stąd w wypowiedziach osób niewidomych pojawiają się takie zwroty, jak „widzieć wzrokowo” czy „zobaczyć po widzącemu”.

działań jest podkreślenie znaczenia ich niepełnosprawności, odmienności, nieprzystawalności. Stąd też dla uczestników badań dowodem na to, że ktoś traktuje ich „normalnie” jest między innymi używanie w stosunku do nich „normalnego” języka.

Joanna: Jeżeli ty powiesz do mnie: „Asia, zobacz sobie rzeźbę”, to ja wiem, że jest między nami w porządku. (...) Kiedyś, jak byłam mała, ktoś w rodzinie powiedział do mnie: „Chodź Asiu, coś sobie pomacasz”. Odpowiedziałam, żeby tak do mnie nie mówić, bo nie ma takiej potrzeby. Pamiętam też sytuację, gdy wchodząc kiedyś do klasy, w której grał telewizor, zapytałam nauczyciela, co będziemy oglądać. Moja widząca koleżanka obruszyła się na to, stwierdzając: „Ty nie będziesz oglądać, ty będziesz słuchać”. Czy to ma znaczenie, jak będę to robić?!

Zamykając ten wątek, warto dopowiedzieć, że to „naturalne” przyswajanie wizualnych zwrotów i metafor redukuje potrzebę wytwarzania nowych form językowych, które byłyby adekwatne do własnego stylu percepcji. W trakcie badań spotkałem się z zaledwie kilkoma inwencjami w tym zakresie, będącymi w większości modyfikacjami zastanych określeń: „obrajlowić” – dokładnie zbadać dottykiem; „rzucić na coś uchem”; „unausznić”; „szata dźwiękowa” zamiast „szata graficzna” programu komputerowego.

## Bycie widzialnym

Oprócz abstrakcyjności samego widzenia oraz wielości „optycznych” zwrotów językowych, zagadkę, a zarazem źródło niepewności i trosk dla osób niewidomych stanowią zagadnienia bycia widzialnym, komunikacji pozawerbalnej i wyglądu. Jak wskazuje John Berger, „wkrótce po nabyciu umiejętności widzenia uświadomiamy sobie, że my również możemy stać się przedmiotem widzenia. Oko drugiego człowieka spotyka się z naszym własnym, definitywnie upewniając nas, że jesteśmy częścią widzialnego świata” (Berger 2008: 9). O specyfice tego doświadczenia pisze Maurice Merleau-Ponty:

Ruchome moje ciało wchodzi w skład widzialnego świata, tworzy jego cząstkę i dlatego mogę nim kierować w sferach widzialnego. (...) Wszystkie moje przemieszczenia z zasady figurują w jakimś zakątku mojego pejzażu, są nanoszone na mapę widzialnego. Wszystko, co widzę, znajduje się z zasady w moim zasięgu, a przynajmniej w zasięgu mego wzroku, naniesione na mapę mojego „mogę”. (...) Zagadka zasadza się na tym, iż moje ciało jest widzące i widzialne równocześnie. Spogląda ono na wszystkie rzeczy i może także spojrzeć na siebie, a w tym, co widzi, rozpoznać wówczas „drugą stronę” swej widzącej mocy (Merleau-Ponty 1995: 174).

W przypadku osób, które nie posługują się wzrokiem, zakotwiczenie własnego ciała w wizualnym pejzażu świata przestaje być kwestią oczywistą. Pisze o tym Sandra Tworkowska:

Kiedys bardzo zdziwiło mnie stwierdzenie pana, który zdecydował się do mnie podejść i pomóc, mówiąc przy tym: „Ja cię tu widuję prawie codziennie”. Wydało mi się to bardzo dziwne, jak on może mnie codziennie widywać, skoro ja go słyszę pierwszy raz? Ile osób tak mnie „widuje” każdego dnia, nie podchodząc do mnie? I kim są ci ludzie? W jakim są wieku, jaki mają głos, sposób wystawiania się, jak chodzą i co o mnie sobie myślą? (Pietrowiak, Tworkowska, Zdobyłak 2013: 37).

Obok podobnych niespodzianek, ważnym przeżyciem w kontekście bycia widzialnym jest nagłe odczucie na sobie – na skórze, w ciele – obcych i nachalnych spojrzeń, które bezlitośnie przypominają o nierównym podziale wizualnych sił.

Emilia: Jeżeli ktoś patrzy się na mnie bardzo natarczywie, bardzo wścibsko i chamsko, bo naprawdę są takie spojrzenia, to wtedy mam ochotę się odwrócić i powiedzieć: „Co się tak gapisz?!”. Powstrzymuję się przed tym. Ludzie nie są przygotowani na to, że mogą im coś takiego powiedzieć. Natarczywe spojrzenie odczuwam tak, jakby ktoś mnie macał bez mojego pozwolenia. Bo dla mnie to, że ktoś się na mnie gapi, nie patrzy z takim zainteresowaniem, jak ty teraz, ale gapi się złośliwie, jest tym samym, jakby mnie ktoś rozbierał oczami. Ja sobie nie życzę, żebyś się na mnie gapił. Ja cię nie znam. Dlaczego mnie dotykasz oczami. Ja cię nie dotykam rękami, więc ty mnie nie dotykaj oczami!

Oprócz ciekawskich spojrzeń przechodniów czy współpasażerów w publicznych środkach lokomocji, w trakcie badań zaobserwowałam także sytuacje, w których znajomi czy nauczyciele osób niewidomych – korzystając z tego, że pozostają niezauważeni – celowo unikają kontaktu z nimi, wymykają się z pokojów lub podglądają ich zachowania i podsłuchują rozmowy. Co ważne, w przypadku zrozumienia tej zależności, jak również zysków płynących z podobnych działań, także osoby niewidome zaczynają praktykować je niekiedy w stosunku do swych niewidzących znajomych.

W moim odczuciu, pokusa skorzystania z wizualnej bezbronności osób niewidomych, przy jednoczesnym – często mylnym – przekonaniu, że pozostaje się poza zasięgiem ich świadomości, jest organicznie powiązana z pragnieniem, by choć na moment zamienić się w niewidzialnego, a zatem bezkarnego widza. Podobne praktyki, będące jedną z możliwych realizacji opisywanej przez Michela Foucaulta (2009: 191-220) idei panoptyzmu, stanowią potwierdzenie nie tylko dyskursywnej mocy widzenia, traktowanego jako właściwy sposób poznawania rzeczywistości, ale także dosłownej, cielesnej władzy patrzących. Co istotne, świadomość tej zależności jest podstawą dalszej nauki osób niewidomych w zakresie społecznych prawideł wizualności.



## Język widzialnego ciała

Ważnym wymiarem międzyludzkiej widzialności jest komunikacja pozawerbalna, gestykulacja i mimika, a zatem ruchy i postawy ciała, które w danym kontekście mają określone znaczenie dla patrzącego odbiorcy (Brocki 2001). Co istotne, nauka technik posługiwania się widzialnym ciałem<sup>8</sup> nie przychodzi osobom niewidomym tak łatwo i „naturalnie”, jak opanowanie języka mówionego opartego na skojarzeniach wizualnych. Wynika to z braku – kluczowej w procesie socjalizacji – możliwości wzrokowego obserwowania i naśladowania zachowań członków rodziny, później zaś rówieśników czy osób pojawiających się w filmach, telewizji i prasie (Majewski 1983: 13, 85-86). W tym wypadku konieczne są słowne wyjaśnienia na temat właściwej postawy, gestów i min, a także ćwiczenie ich za pomocą bezpośredniego sterowania ciałem osoby niewidomej, która po pewnym czasie samodzielnie odtwarza zademonstrowane układy pozycji i ruchów.

Zdarza się jednak, że wyuczenie się określonych postaw czy gestów nie zapewnia poczucia komfortu i biegłości w ich używaniu.

Barbara: Ja chyba raczej nie gestykuluję. Nie używam rąk do mówienia. Czasami kiwam głową, ale nie pamiętam, skąd to umiem. Może ktoś pokazywał mi, jak się macha na pożegnanie, ale ja czuję się z tym nienaturalnie. To jest bez sensu. Albo na przykład zgłaszanie się do odpowiedzi. Ja się nigdy nie zgłaszam, bo nie wiem, czy mam wysoko tę łapę wyciągać, jak długo ją trzymać w górze, kiedy ją opuścić. Denerwują mnie takie sytuacje. Siedzę tak bez sensu z tą wyciągniętą łapą. To nie są moje ruchy. Czuję się z tym okropnie.

Stosunek do podobnych ruchów i gestów, a niekiedy obawa przed popełnieniem błędu podczas ich wykonywania, wynika w pewnym stopniu z postrzegania ich jako ściśle określonych znaków, które należy powielać dokładnie, zgodnie z powszechnie przyjętym wzorem.

Emilia: Jak byłam w szkole teatralnej, to było fantastyczne doświadczenie. Musiałam uczyć się tam każdego gestu, który dla osoby widzącej jest naturalny. Na przykład gestu „chodź” albo gestu „patrz”. Pamiętam, jak mieliśmy scenę z *Wesela* i ja miałam mieć rolę Racheli. Tam jest taka scena, że ona rozmawia z poetą. I wtedy miałam wstać, podejść kilka kroków, stanąć w określonym miejscu i pokazać: „Patrz pan różę na ogrodzie owitą w chochoł ze słomy”. I to „patrz pan” ja się uczyłam chyba z 10 minut. Ja to pokazywałam inaczej. Skąd ja miałam wiedzieć, jak się pokazuje „patrz pan”? I dyrektor z tej szkoły mówi: „Ty naprawdę

---

<sup>8</sup> Zasadne w tym wypadku wydaje się uszczegółowienie kategorii technik posługiwania się ciałem, zaproponowanej przez M. Maussa (2001: 389-413).

nie wiesz, jak się pokazuje «patrz pan»»? Dla mnie to była taka nauka gestu, który wszyscy inni znają, bo mają to wrodzone.

Równoległe do nauki słownika widzialnych gestów, opiekunowie i wychowawcy – mniej lub bardziej stanowczo – dążą do oduczenia osób niewidomych specyficznych ruchów i postaw, określanymi mianem „blindyzmów”, traktowanych w kategoriach nieprawidłowych nawyków ruchowych (Majewski 1983: 88). Należą do nich kiwanie się, kręcenie głową, przyciskanie palcem gałki ocznej. W rezultacie podobne zachowania, związane najczęściej z potrzebą relaksu, koncentracji lub wyładowania emocji, zaczynają być postrzegane jako oznaki nieprzystosowania społecznego, które źle działają na widzących i wywołują u nich nieprzyjemne wrażenia.

Tomasz: W ośrodku [szkolno-wychowawczym dla dzieci niewidomych – K.P.] mówiono, że mamy być super podobni do widzących, czyli nie mamy mieć żadnych blindyzmów. My lubimy się trochę kiwać. Wśród uczniów to było normalne. Ja mam ten odruch kiwania, ale on nie jest bezwarunkowy. Może na początku, w ośrodku, to był odruch bezwarunkowy, ale z czasem zacząłem mieć nad tym kontrolę. Lubię się kiwać, jak słucham muzyki. Wtedy uruchamia się we mnie jakaś wyobraźnia, ruszam się w takt, bardziej się skupiam. W ośrodku to tępiono. Jak wychowawca zobaczył, że się kiwasz, to brał cię za głowę, przyciskał do stołu i zabierał słuchawki.

Jakub: Nawet silna wola nie pozwala tego zatrzymać. Kiedyś kolega mi obiecał na wyjeździe, że jak przez dwa tygodnie uda mi się nie wciskać oczu, to mam od niego paletę browarów. No i udało mi się nie wciskać oczu przez całe... trzy godziny. I nagroda przepadła [śmiech]. Ja już też sobie różne kary wymyślałem, ale nic nie pomaga. (...) To jest odruch mimowolny, podświadomy. Póki ktoś mi nie zwróci uwagi, że to robię, albo sam sobie tego nie uprzytomnię, to nie jestem tego świadomy. Muszę o tym albo pomyśleć jakimś przypadkiem, albo poczuć, że mnie te oczy zaczynają trochę boleć.

Oprócz informacji na temat „mówienia rękami” oraz zakazanych tików, ważnym elementem wiedzy w zakresie komunikacji niewerbalnej są wiadomości i umiejętności związane z wartościami i funkcjami, które przypisuje się własnej i cudzej twarzy (Brocki 2001: 252-257; Goffman 2012: 5-46). Odnosi się to między innymi do konieczności kierowania się twarzą – a nie uchem – w stronę mówiącego. Pozorowanie kontaktu wzrokowego ma dowieść znajomości reguł interakcji, a tym samym przyczynić się do zachowania jej płynnego i „normalnego” przebiegu (Goffman 2005: 86). Warto odnotować, że niektórym z moich rozmówców zależy na tym, aby również widzący uczestnicy spotkania stosowali się do powyższej zasady.

Barbara: To jest nieważne, że nie mogę nawiązać tego kontaktu wzrokowego, ale czuję, kiedy mówiąc do mnie, kierujesz się w moją stronę, a kiedy patrzysz gdzie indziej, nie wiadomo gdzie. Mimo że nie widzę, to robi mi różnicę i czuję się źle, jak ktoś mówi niby do mnie, ale patrzy w inną stronę. Wyczuwam takie rzeczy. Ludzie sobie z tego nie zdają sprawy. Im się wydaje, że jak ktoś nie widzi, to jest mu wszystko jedno, czy mówi się do jego pleców czy do boku.

Pierwszoplanowa rola twarzy i oczu w procesie interakcji wynika z traktowania ich jako osobistej sygnatury danego człowieka, wizualnej podstawy oraz emanacji tożsamości, co ujawnia się między innymi w wydajności metonimii „twarz za osobę”, obecnej w języku polskim czy angielskim (Bogdanowska-Jakubowska 2010; Lakoff, Johnson 2010: 69-70). Jako taka, widzialna twarz stanowi z jednej strony zasadnicze narzędzie wyrazu i ekspresji, za pomocą którego „pokazujemy siebie”, z drugiej zaś jest naga, bezbronna, wymyka się spod kontroli, ujawnia nasze prawdziwe emocje i zamiary (Kępiński 2003: 197-201). Tym samym, jak piszą Jean-Jacques Courtine i Claudine Haroche, „twarz jest najbardziej intymnym, a zarazem najbardziej eksponowanym miejscem podmiotu; tym, które w sposób najbardziej bezpośredni i złożony wyraża psychiczne wnętrze, a także tym, które podlega najsilniejszym wymogom publicznym” (Courtine, Haroche 2007: 172).

Znaczenie przypisywane ludzkiej twarzy, a także różnorodność min, grymasów i spojrzeń, wyraźnie wpływają na wyobraźnię i wizualne skojarzenia osób niewidomych, o czym pisze Sandra Tworkowska:

Bohaterowie moich opowiadań często widzą. Mam mało bohaterów, których oślepiłam. To nastęcza mi trochę problemów. Przede wszystkim odbierają oni świat tak, jak ja nigdy tego nie robiłam, ponieważ doświadczenie braku wzroku towarzyszy mi, odkąd pamiętam. Chcąc być wiarygodną narratorką, posługuję się zasłyszczanymi schematami opisywania wyglądu postaci oraz otoczenia, w którym się znajdują. Nie zawsze do końca rozumiem to, o czym sama piszę, co jest poniekąd zabawne. (...) Zauważyłam też, że w moich opowiadaniach najchętniej opisuję wyraz twarzy poprzez zawarte w oczach emocje. Nie mam jednak pojęcia, jak to jest i co to dokładnie znaczy, że ktoś ma w oczach uwielbienie dla drugiej osoby, oddanie, zgrozę, smutek, upór, radość. Myślę też, że wzajemne patrzenie sobie w oczy dwojga ludzi musi być całkiem magiczną sprawą. Ale dlaczego? (Pietrowiak, Tworkowska, Zdobyłak 2013: 38).

Równocześnie powszechność owych „zasłyszczanych schematów” oraz świadomość wagi, jaką nadaje się komunikacji pozawerbalnej w codziennych interakcjach, może doprowadzić do poczucia własnej niepełnosprawności, traktowanej już nie tylko w kategoriach niedogodności, ale także doświadczanej jako ograniczenie czy wybrakowanie, które realnie wpływa na sposób bycia i relacje z innymi ludźmi.

Barbara: Ostatnio wykładowczyni powiedziała, że jestem wyjątkowa, bo często się uśmiecham, a z reguły ludzie niewidomi nie mają mimiki. Powiedziała, że mama na pewno dużo nade mną pracowała. (...) Dopiero na studiach zaczęto mi na to zwracać uwagę i mówić, że mam mimikę, że widać po mnie różne rzeczy. Wcześniej czułam, jak się śmieję, ale nie zastanawiałam się nigdy nad tym, nie interesowało mnie to. Ja najbardziej żałuję tego, że nie widzę ludzkich min. To byłoby dla mnie jakieś dopełnienie. Dużo można się przez to dowiedzieć o człowieku. Można zobaczyć, czy jest spójny.

Małgorzata: Czasami brakuje mi tej mowy ciała. Zwłaszcza przy bliskich relacjach. Jak osobie widzącej podoba się jakaś dziewczyna, to zawsze może jej coś powiedzieć spojrzeniem. A ja przecież nie mogę dotykać czy przytulać prawie obcego faceta, który mi się spodobał. Myślę, że właśnie w tym aspekcie trochę tracimy. Musimy na inny sposób wykazywać swoje zainteresowanie.

## Wygląd i wizerunek

Stwierdzenie, że ludzie odczytują widzialne ruchy i układy ciała, a także komunikują się za ich pomocą, łączy się z kolejnym przejmującym odkryciem, rozstrzygającym dla wizualnego samopoczucia osób niewidomych. Chodzi mianowicie o uświadomienie sobie oceniającej mocy spojrzeń oraz wartości, jaką „w świecie widzących” nadaje się kategoriom wyglądu, wizerunku i urody, wyraźnie wpływającym na to, jak jesteśmy klasyfikowani i traktowani. W tym kontekście okazuje się, że widzialne ciało nie tylko wyraża intencje, emocje czy zaangażowanie w rozmowę, ale także jest odbierane jako wskaźnik i miara atrakcyjności, pozycji i roli społecznej.

W przypadku moich rozmówców podstawowa informacja na temat ich wyglądu brzmi: „Ludzie od razu widzą, że jesteś niewidomy/niewidoma”. Jednoznaczność owej kategoryzacji wynika z widoczności poszczególnych atrybutów ślepoty – białej laski, psa asystującego, obecności przewodnika – a także niekształceń czy przebarwień oczu, sztywności ciała, niepewności ruchów. Podobnie jak w wypadku innych rodzajów piętna, to wizualne naznaczenie przyczynia się do dyskredytacji ludzi niewidomych, tym samym wpływając na sposoby, w jakie zarządzają oni własnym wizerunkiem (Goffman 2005: 77-86). Stąd wiele podejmowanych przez nich zabiegów ma na celu nie tyle podkreślanie swojej urody bądź budowanie atrakcyjności, co raczej minimalizację nieprzyjemnego wrażenia, nieufności czy zakłopotania wśród odbiorców, a przez to zmniejszenie własnego poczucia dyskomfortu (Kleege 2001: 48).

Żaneta: Ja wstydę się swoich zapadniętych oczu. Chciałabym mieć soczewki kosmetyczne. Chciałabym, żeby nie było tak widać tego, że nie widzę. Oczywiście mówiłabym ludziom, że nie widzę, ale chciałabym, żeby to się tak nie rzucało w oczy.

Co istotne, potrzeba dbania o swój wizerunek i zakrywania wizualnych oznak piętna rzadko pojawia się w przypadku, gdy dana osoba spędza większość czasu w środowisku ludzi niewidomych. Najczęściej wiąże się to z pobieraniem nauki i mieszkaniem w ośrodkach specjalnych dla dzieci niewidomych i niedowidzących, trwającym niekiedy od poziomu przedszkolnego aż do uzyskania matury czy nawet ukończenia studiów podyplomowych.

Beata: Nie myślę dużo o swoim wyglądzie, ale zauważyłam, że z wiekiem zaczęłam bardziej zwracać na to uwagę. Dawniej było mi wszystko jedno. Zawsze nosiłam dzinsy, jakąś bluzkę, nawet wytartą. Teraz chodzę tak tylko po domu. Jak gdzieś wychodzę, to lubię czasami ładnie się ubrać. Na pewno wynika to z tego, że chcę być kobieca. Ale myślę, że to wszystko zaczęło się wtedy, kiedy wyszłam z ośrodka dla niewidomych i zaczęłam chodzić do szkoły z widzącymi. W szkole dla niewidomych było mi wszystko jedno, bo i tak nikt mnie nie widział. Nie myślałam o tym. Co ciekawe, dopóki byłam w ośrodku, to nie nosiłam sztucznego oka. Miałam okulary, które zasłaniały mi oczy, i wszystko było w porządku. Dopiero w liceum zdecydowałam się na szklane oko. Najbardziej przeszkadzało mi to na WF-ie, bo musiałam ćwiczyć bez okularów. Stwierdziłam, że to jest nieestetyczne. Ja sama zaczęłam się tym stresować i źle czuć, nikt mi nic nie mówił.

Świadomość ciągłej oceny ze strony widzącej publiczności może prowadzić nie tylko do stosowania zabiegów kosmetycznych – używania protez oczu, noszenia ciemnych lub przyciemnianych okularów – ale także do wstydu związanego z używaniem białej laski, która stanowi podstawowe narzędzie osób niewidomych, pomagające im w samodzielnym poruszaniu się w otwartej przestrzeni. Ostatecznie może to skutkować niechęcią wobec spędzania czasu – a w szczególności jedzenia – w otoczeniu ludzi widzących, których bliska obecność staje się niekiedy źródłem trudnego do opanowania stresu.

Barbara: Nie lubię jeść przy ludziach, bo ludzie się na mnie patrzą. Wydaje mi się, że wszyscy się na mnie gapią, kiedy jem. Zamiast patrzeć w swój talerz, gapią się na mnie. I od razu zaczynam się denerwować i boję się, że mi coś zaraz wypadnie, rozleje się. Wydaje mi się, że oni czekają na to, aż niewidomy rozwali sobie to jedzenie, pobrudzi się. Wszyscy mnie obserwują i myślą sobie: „Ona nie widzi, zobaczymy, jak sobie teraz poradzi”. Ty mnie nie obserwujesz, bo nas znasz, znasz generalnie osoby niewidome.

Poczucie niepewności maleje lub znika w towarzystwie widzących znajomych, bliskich, wtajemniczonych i zorientowanych (Goffman 2005: 52-66), przy których można jeść rękami, chodzić bez okularów, przemywać protezy, kiwać się czy dociskać oczy, nie czując na sobie obmacujących i osądzających spojrzeń. Do tego grona należą najczęściej członkowie rodziny, przyjaciele oraz zaufani pracownicy ośrodków specjalnych, którzy stają się bezpośrednimi nauczycielami

sztuki widzenia i wyglądanania, pierwszymi doradcami i arbitrami, tłumaczącymi zasady dobrego wyglądu i modnego ubioru.

Katarzyna: Ludzie nie rozumieją mojej fascynacji kolorami. Ja sama jej do końca nie rozumiem, ale myślę, że to wynika po części z tego, że jestem dziewczyną i miałam bardzo dużo siostr, które ubierały się według kolorów. Kiedyś ubierałam się jakkolwiek, zakładałam pierwsze lepsze spodnie czy bluzkę. I moja siostra mówiła mi wtedy, że wyglądam wstrętnie, niemodnie, brzydko, i że w ogóle nie da się na mnie patrzeć. Byłam wychowywana wśród widzących dziewczyn, które malowały sobie paznokcie, oczy. A ja im zazdrościłam. Ja też w pewnym momencie chciałam się malować. Moje siostry dalej się malują, a ja wiem, że się tak nie pomaluję, bo będę śmieszna. Jasne, że może nauczyłabym się na pamięć pomalować sobie oko. Pewnie. Ponoć da radę. Tylko pytanie – a co, jak mi się rozmaże? Przecież tego nie zobaczę nigdy.

Jak wskazują Robert Scott (1969: 27) oraz Shlomo Deshen (1992: 15), praktyka społeczna, zgodnie z którą to widzący/sprawni nauczają, w jaki sposób posługiwać się niewidzącym/niepełnosprawnym ciałem, doprowadza nie tylko do uzależnienia osób niewidomych od zmienności mody, stroniczych gustów i upodobań, ale także wytwarza w nich potrzebę ciągłej, rygorystycznej samokontroli, jednocześnie nie gwarantując w zamian poczucia całkowitego komfortu. Tym samym normy i działania odnoszące się do sfery widzialności okazują się polem nieustannych decyzji i obaw, wymagają balansowania między chęcią dorównania widzącym, zaufaniem do ich porad, odtwarzaniem zasłyszanych schematów oraz własnymi intuicjami, potrzebami i sposobami panowania nad swoim życiem.

Sandra: Chciałam mieć ogólnie jaśniejsze włosy, ale nie wiem dlaczego... Myślałam, że to mnie zmieni jako osobę, która jakoś tam wygląda. Bo wiem, że wystarczy głupia fryzura czy makijaż, żeby zmienić wygląd osoby.

Katarzyna: Czy nie jest tak, że jak patrzysz w lustro, to się sobie podobasz albo nie podobasz? Ja mam z tym problem, bo nie mogę tego skonfrontować. Ja sobie farbuję włosy na te różne kolorki, ale nie potrafię skonfrontować tego, czy ładnej jest mi w ciemnych czy w jasnych włosach. Bo zobacz, tak naprawdę ja przeszłam radykalną zmianę, od ciemnych włosów do jasnych, nie takich platynowych, ale teraz z tego, co mi mówią ludzie, mam jasne. A zazwyczaj nosiłam brązy. I tak się zastanawiam, w których jest mi lepiej. I co by było, gdybym zobaczyła. W platynie bym wyglądała wstrętnie, to już wiem, bo już mi to mówiono, że jak chcę blond, to nie bardzo jasny. (...) Jedna dziewczyna powiedziała mi, że ona czuje się bardziej zadbana, jak ma ufarbowane włosy, bo ma wtedy taki świeży, błyszczący kolor. I powiem ci, że ja bym do siebie też to przygarnęła, choć siebie nie widzę.

Anna: Miałam takie osoby, które mi mówiły: „Włosy już byś ścięła”. A dlaczego? Czy ja się muszę wszystkim podobać? Nie muszę. Ja też nie kocham wszystkich. Przecież nie widząc, nie miałabym nad tym kontroli, nie wiedziałabym, co fryzjer ze mną zrobił. Nie farbuję włosów, ale znam osoby niewidome, które to robią. Sama nie farbuję, bo nie wiem, co to jest. Dla mnie to jest jakaś fikcja. Nie będę tego robić tylko dlatego, że inni tak mają. Dlaczego ja muszę?

Jak wykazują powyższe przykłady, to przede wszystkim moje rozmówczynie interesują się kwestiami wyglądu i urody, opowiadają o nich z zaciekawieniem, zadają pytania na temat ich znaczenia i działania. Także one zachowują większą kontrolę w towarzystwie nieznanych osób, nie pozwalając sobie na – opisywane wcześniej – zakazane odruchy. Jak można przypuszczać, potrzeba skrupulatnego zarządzania własną widzialnością wynika w tym wypadku z kulturowej dominacji określonego modelu kobiecości, związanego z wymogiem fizycznego piękna, sprowadzającego kobietę do widoku, obiektu do oglądania, którego celem jest wywołanie przyjemności w patrzącym mężczyźnie (Berger 2008: 45-47; Wolf 2008: 103).

Olga: Wszystkie kobiety chcą być ładne. Czy ty myślisz, że dziewczyna, która nie widzi, nie chce się podobać facetom? Myślisz, że ja nie chcę się podobać facetom, którzy idą po ulicy? Każda kobieta chce.

K.P.: A skąd będziesz wiedzieć, czy się komuś podobasz?

Olga: Nie wiem, ale robię wszystko, żeby nie wyglądać odrażająco. Myję się, myję włosy, staram się ubrać tak, jak mnie nauczono i jak według moich koleżanek jest modnie.

K.P.: A jaki jest dla ciebie ładny mężczyzna?

Olga: Nie wiem. Mnie takie coś nie ciągnie. Mnie uroda nie ciągnie, na pewno nie u facetów, co nie znaczy, że mi nie zależy na tym, żeby się podobać. Chciałabym, żeby faceci na ulicy myśleli sobie, że idzie ładna dziewczyna. Co z tego, że nie widzi, ale jest ładna.

K.P.: Czyli przykładasz wagę do swojej urody, a do męskiej nie?

Olga: A co to za różnica, czy facet jest ładny czy nie? Facet ma być miły, musi cię zająć, pogadać o czymś ciekawym, interesującym, musi się myć i ładnie pachnieć. Ja na to zwracam uwagę. Najważniejsze, żeby móc na kogoś liczyć. A to, czy ktoś jest ładny czy nie... Ładna może być sukienka w szafie.

K.P.: A ładna kobieta?

Olga: To też dla mnie nie ma znaczenia. Bo co to znaczy, że ktoś jest ładny?

K.P.: A co to znaczy, że ty jesteś ładna?

Olga: Ja nie wiem, czy jestem ładna. Myślę, że nie jestem ładna. Nie wyglądam tak, jakbym to sobie wyobrażała. I tu zaczynają się kłopoty. Chciałabym inaczej wyglądać. Chciałabym być trochę wyższa.

Powiązanie wyglądu z kobiecą tożsamością i seksualnością sprawia, że kobiety, które nie posługują się wzrokiem, są rozdarte między sprzecznymi komunikatami i oczekiwaniami widzącej publiczności. Z jednej strony wymaga się od nich odtwarzania roli niewidomej – aseksualnej, skromnej, skazanej na staropanieństwo; z drugiej zaś nieustannie stawia się je – jako kobiety – wobec wzoru widzialnego ciała, przedstawianego jako miara ich wartości i atrakcyjności (Rosenblum 2008: 262-263, 296-271). Zagadnienia te opisuje dokładnie Gili Hammer, która prowadziła badania wśród niewidomych kobiet w Izraelu. Jak wskazuje badaczka:

pomimo tego, że wzmoczona świadomość w kwestii normalnego wyglądu jest powszechna wśród osób niepełnosprawnych i niewidomych (...), praca nad własnym wyglądem jest szczególnie ważna dla niewidomych kobiet, które muszą radzić sobie ze społecznymi oczekiwaniami związanymi z estetyką kobiecego ciała, a także z dyskursem kultury wizualnej, przesiąkniętej obrazami kobiecego ciała. Stąd strategie niewidomych kobiet wobec własnego wyglądu nie są jedynie składnikiem procesu „zarządzania piętnem”, o którym pisze Goffman (2005), ale stanowią element negocjacji z nacechowanymi płciowo (*gendered*) normami wizualnymi (Hammer 2012: 419).

Owe strategie wyglądanania przybierają różne formy – od przekazania całkowitej kontroli nad swoim wyglądem członkom rodziny, którzy dobierają właściwy strój czy fryzurę; przez wybieranie ubrań w stonowanych kolorach, które można bezpiecznie zestawiać bez pomocy widzących, przedkładanie wygody nad aktualną modę; aż po celowe podkreślanie własnej kobiecości poprzez używanie makijażu, farb do włosów, lakierów do paznokci, biżuterii, obcisłych sukienek i wydekoltowanych bluzek (Hammer 2012: 420). Bez względu na przyjętą linię działania, skrupulatna dbałość o wygląd i „normalne” posługiwanie się widzialnym ciałem, cechująca zarówno bohaterki niniejszego tekstu, jak i rozmówczynię Hammer, jest nie tylko sposobem na to, aby odciągnąć uwagę ludzi od rzucającej się w oczy niepełnosprawności, ale także wyrazem pragnienia, aby skierować ich spojrzenia na własną kobiecość, uczynić ją dostrzegalną i zaakceptowaną.

## Podsumowanie

Powyższe przykłady ukazują dylematy i strategie osób niewidomych w kontekście znaczeń i wartości, które przypisuje się zdolności widzenia oraz konieczności bycia widzialnym. Proces rozumienia i używania widzialności przypomina w tym wypadku przemierzanie nieznanego sobie przestrzeni, często pozbawionej dogodnych punktów orientacyjnych, które wypracowuje się w trakcie drogi, zdając się przy tym na własne przeczucia, a także – w znacznej mierze – na



podpowiedzi i instrukcje widzących przewodników. Nauka tej wizualnej orientacji i mobilności skutkuje wyznaczeniem własnych, stałych tras, bezpiecznych kolein, które pozwalają odnajdywać się w codziennych interakcjach i docierać do wyznaczanych celów – bycia jak inni, „normalnego” wyglądu, schludności, kobiecości.

Co ważne, cytowane opowieści zaprzeczają tezie Simmla, według którego „gdy sam nie widzę innych, w pewnym sensie jestem niewidzialny. Człowiek ukazuje się innym nie wtedy, gdy oni na niego patrzą, ale dopiero wtedy, gdy również on patrzy na nich” (Simmel 2006: 190). Zwrotność widzenia i bycia widzialnym, zawarta także w greckim słowie *tuphlos*, oznaczającym zarówno ślepcę, jak i to, czego nie można zobaczyć (Frontisi-Ducroux 2005: 7), nie odnosi się do realnych doświadczeń moich rozmówców. W ich przypadku owa zależność przyjmuje zupełnie odwrotną proporcję – to, że nie widzę, sprawia, że jestem na widoku, nie mogę ukryć się przed wzrokiem innych. Trudno nie skojarzyć tej sytuacji ze wzmiankowaną już ideą Panoptikonu, którego celem jest nie tyle ustanowienie władzy poprzez bezpośrednią kontrolę wzrokową, co właśnie ufundowanie jej na świadomości, że w każdej chwili można stać się obiektem obserwacji, bez szansy na weryfikację obecności, intencji i oceny patrzących (Foucault 2009: 196).

Prezentowane przykłady pozwalają uściślić stwierdzenie Mitchella, zdaniem którego „życie w każdej kulturze oznacza życie w kulturze wizualnej – może poza rzadkimi przypadkami społeczności osób niewidomych, które właśnie dlatego zasługują na szczególną uwagę teorii kultury wizualnej” (Mitchell 2013: 375). Otóż figura zamkniętej, odgradzonej od reszty świata społeczności niewidomych może być wykorzystywana podczas tworzenia narracji literackich lub filmowych (Wells 1995), nie ma jednak związku z życiem opisywanych tu ludzi. Wszak także ośrodki szkolno-wychowawcze dla osób niewidomych są zarządzane przez „widzący” personel, odtwarzający i wpajający społeczne reguły gry w obrębie wizualności.

Podsumowując, wizualna socjalizacja osób niewidomych przynosi podwójny skutek – z jednej strony uzależnia je od nieczytelnych norm i nakazów, wzbudzając w nich niepewność i skrępowanie, z drugiej zaś umożliwia im podjęcie wyzwania, pozwala na samodzielne manipulowanie wybranymi elementami widzialności oraz odnoszenie ich do własnych wartości i przeżyć. Jak starałem się wykazać, opowieści bohaterów niniejszego artykułu, nacechowane ową niejednoznacznością, rzucają nieco światła na złożoność związków widzenia, wiedzy i władzy, pozwalają przyjrzeć się im z innej perspektywy, uzmysławiając ich namacalność.

## Komentarze uczestniczek badań

**Sandra Tworkowska:** Rozumiem, że w tym tekście nie ma miejsca na prze-myślenia własne badacza, na jego osobiste spostrzeżenia. Tyle już z nami rozma-

wiasz, spotykasz nas w tylu różnorodnych sytuacjach i powstaje tekst, w którym większość pracy to cytowania innych autorów, które mają za zadanie potwierdzić to, co my tam mówimy. A Ciebie będą cytować inni badacze, by potwierdzić swoje hipotezy – takie kółko wzajemnej naukowej adoracji. Brakuje mi ewidentnie czegoś nowego, czego nikt jeszcze nigdy nie powiedział. (...) Ogólne mam wrażenie, że mało jest w tekście polemiki, a to na niej opierają się późniejsze badania, dyskusja. Ale myślę też w ten sposób po przeczytaniu kilku książek z zakresu tyflopädagogiki, w których wszyscy się ze sobą zgadzają i ciągle cytują te same tezy z lat 70. i 80. XX wieku. Moje ogólne odczucie wynika też stąd, że jestem zmęczona moją pracą magisterską na temat osób niewidomych. Marzę o takim polemicznym artykule popularno-naukowym, nie ściśle naukowym, w którym zaistniałaby dyskusja, jakieś zamieszanie, próba obalenia pewnych twierdzeń, które ktoś kiedyś napisał i które wszyscy w koło powtarzają. Ale nie uważam, by pisanie artykułów naukowych było bez sensu. Chcę tylko, by te dyskusje przeniosły się do świata realnego – moim zdaniem taki jest cel nauki, by pomagała wzrastać i lepiej żyć realnie, by częściowo wyjaśniała pewne mechanizmy.

**Patrycja Bogdała:** Przy lekturze nasunęły mi się refleksje, które nie są miłe. Dominacja wzroku jest bardzo duża. Na co dzień o tym nie myślę, bo nie jest mi to do niczego potrzebne. Jednak czytając Twój artykuł, uświadomiłam sobie jeszcze mocniej, jak duża jest różnica między widzącymi a niewidomymi w kwestii dostępu do warstwy wizualnej. Taki stan rzeczy wyklucza nas z pewnych sytuacji. Niewidomi nie mogą obserwować mimiki i spojrzeń innych osób, przez co mogą źle odczytywać ich intencje. Chciałabym, żeby ludzie traktowali mnie normalnie, nie bali się powiedzieć „do widzenia” albo „zobacz”. Wtedy czułabym, że traktują mnie jak swojego, równego sobie, a nie jak odmienca, przybysza z kosmosu.

**Aleksandra Bohusz:** Nie do końca zgadzam się ze stwierdzeniem, że w obecności rodziny, przyjaciół i osób znających specyfikę niewidomych możemy czuć się w pełni „bezkarnie”, jeść rękami i stosować blindyżmy. Na pewno częściowo tak jest, ale myślę, że wymaga to uściślenia. Obawiam się, że ludzie, którzy nie zetknęli się z osobami z dysfunkcją wzroku, po lekturze artykułu wyrobią sobie opinię, że funkcjonujemy trochę jak dzikusy albo zwierzęta, które nie używają sztucców nawet do ziemniaków i kotleta, a dodatkowo mają dziwne, zupełnie niezrozumiałe zachowania, na przykład przyciskanie oczu palcami. Prawdą jest, że w domu czy u przyjaciół mogę wziąć naleśnika w rękę, podczas gdy w restauracji czy u mniej znanych ludzi męczyłabym się z nożem i widelcem, ale dotyczy to tylko niektórych potraw i należałoby to podkreślić. Po drugie, z reguły nasi najbliżsi – przynajmniej z moimi tak jest – starają się wytepić u nas blindyżmy. Różnica polega tylko na tym, że przy nich rzeczywiście mniej się kontrolujemy, bo wiemy, że nie będą się dziwić takim zachowaniom, co nie znaczy, że nie zwracają nam uwagi na ich niestosowność.

**Katarzyna Wiśniewska:** Warto zaznaczyć, że nie wszyscy niewidomi mają blindyzmy. Nie widzę od trzeciego roku życia i nie pamiętam, żebym miała któryś z opisanych nawyków. Jeśli chodzi o ubiór i wygląd w ogólności, to mnie zawsze mówiono: „Jak cię widzą, tak cię piszą”. Zapewne także z tego powodu dbam o to, żeby mój wygląd był schludny i poświęcam dużo uwagi modnemu ubiorowi. Oczywiście w tym wszystkim jest we mnie nieprzemierzalna chęć bycia taką samą dziewczyną, jak te wszystkie widzące dziewczyny. To napędza mnie do działania w tym kierunku. Może to jest próżne, ale chcę być postrzegana jako zadbana, ładna kobieta. I bardzo nie lubię być mierzona gorszą miarą. Wolę szczerść niż miłe kłamstwa lub stwierdzenie: „jak na niewidomą wyglądasz niezłe”. Mnie to nigdy nie zadowalało, przeciwnie – powodowało frustrację oraz rozczarowanie, że moje starania poszły na marne.

**Słowa kluczowe:** kultura wizualna, osoby niewidome, piętno, niepełnosprawność, kobiecość, etnografia oparta na współpracy

#### LITERATURA

- Arnheim R.  
2011 *Myślenie wzrokowe*, przeł. M. Chojnacki, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Berger J.  
2008 *Sposoby widzenia*, przeł. M. Bryl, Warszawa: Aletheia.
- Bogdanowska-Jakubowska E.  
2010 *Face. An Interdisciplinary Perspective*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Brennan T., Jay M. (eds.)  
1996 *Vision in Context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight*, New York, London: Routledge.
- Brocki M.  
2001 *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław: Astrum.
- Burszta W.J.  
1998 *Antropologia kultury*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Classen C.  
1998 *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, London, New York: Routledge.
- Courtine J.-J., Haroche C.  
2007 *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Deshen S.A.  
1992 *Blind People: The Private and Public Life of Sightless Israelis*, New York: State University of New York Press.

- Foucault M.  
2009 *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.
- Frontisi-Ducroux F.  
2005 *Oko, wzrok, spojrzenie – kilka greckich wyobrażeń*, przeł. W. Michera, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 59: 3, s. 5-11.
- Goffman E.  
2005 *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.  
2012 *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Hall E.T.  
2009 *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: MUZA S.A.
- Hammer G.  
2012 *Blind Women’s Appearance Management: Negotiating Normalcy between Discipline and Pleasure*, „Gender & Society” 26: 3, s. 406-432.
- Henderson C.E. (ed.)  
2010 *Imagining the Black Female Body. Reconciling Image in Print and Visual Culture*, New York: Palgrave Macmillan.
- Herzfeld M.  
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Horne P., Lewis R. (eds.)  
1996 *Outlooks. Lesbian and Gay Sexualities and Visual Cultures*, London, New York: Routledge.
- Hull J.M.  
2001 *On Sight and Insight. A Journey into the World of Blindness*, Oxford: One-world.
- Jay M.  
1993 *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Jenks Ch. (ed.)  
1995 *Visual Culture*, London, New York: Routledge.
- Kępiński A.  
2003 *Twarz, ręka*, w: G. Godlewski i in. (oprac.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 196-206.
- Kleege G.  
2001 *Beauty and the Blind*, „The Courier UNESCO”, July/August, s. 47-48.  
2005 *Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account*, „Journal of Visual Culture” 4: 2, s. 179-190.  
2010 *Blind Faith*, „The Yale Review” 98: 3, s. 57-67.
- Kurz I., Kwiatkowska P., Zaremba Ł. (oprac.)  
2012 *Antropologia kultury wizualnej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kvale S.  
2010 *Prowadzenie wywiadów*, przeł. A. Dziuban, Warszawa: PWN.

- Lakoff G., Johnson M.  
2010 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa: Aletheia.
- Lassiter L.E.  
2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Levin D.M. (ed.)  
1993 *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Libera Z.  
2002 *Etnografia zmysłów*, „Literatura Ludowa” 46: 1, s. 41-48.
- Majewski T.  
1983 *Psychologia niewidomych i niedowidzących*, Warszawa: PWN.
- Mauss M.  
2001 *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa: KR.
- McLuhan M.  
2010 *Przestrzeń wizualna i akustyczna*, przeł. J. Kutyka, w: C. Cox, D. Warner (red.), *Kultura dźwięku. Teksty o muzyce nowoczesnej*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, s. 95-101.
- Merleau-Ponty M.  
1995 *Oko, ciało, byt*, przeł. S. Cichowicz, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 172-177.
- Mirzoeff N.  
1999 *An Introduction to Visual Culture*, London, New York: Routledge.
- Mitchell W.J.T.  
2013 *Czego chcą obrazy?*, przeł. Ł. Zaremba, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Olechnicki K.  
2013 *Uwagi o kulturze wizualnej w ujęciu socjologiczno-antropologicznym*, „Dyskurs: Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu” 16, s. 6-16.
- Pallasmaa J.  
2011 *Krajobrazy zmysłów. Dotykane świata przez architekturę*, przeł. M. Choptiany, „Autoportret” 23: 2, s. 4-10.  
2012 *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, przeł. M. Choptiany, Kraków: Instytut Architektury.
- Pietrowiak K.  
2014 *Etnografia oparta na współpracy. Założenia, możliwości, ograniczenia*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 10: 4, s. 18-37.
- Pietrowiak K., Tworkowska S., Zdobylak J.  
2013 *Etnograficzny tandem, czyli na ślepo w nieznanne*, „Tematy z Szewskiej” 10: 2, s. 25-63.
- Rosenblum L.P.  
2008 *Women with Visual Impairments*, w: M. Milian, J.N. Erin (eds.), *Diversity and Visual Impairment. The Influence of Race, Gender, Religion, and Ethnicity on the Individual*, New York: AFB Press, s. 253-289.

- Sacks O.  
2011 *Oko umysłu*, przeł. J. Lang, Poznań: Zysk i S-ka.
- Saerberg S.  
2010 „Just Go Straight Ahead”. *How Blind and Sighted Pedestrians Negotiate Space*, „Senses & Society” 5: 3, s. 364-381.
- Scott R.A.  
1969 *The Making of Blind Man: A Study of Adult Socialization*, New York: Russell Sage Foundation.
- Simmel G.  
2006 *Most i drzwi, Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ślęzak I.  
2012 *Grupa odniesienia (Reference group)*, w: K.T. Konecki, P. Chomczyński (red.), *Słownik socjologii jakościowej*, Warszawa: Difin, s. 96-99.
- Waltheres R.  
2007 *Tyflopedagogika*, przeł. J. Mink, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Wells H.G.  
1995 *Kraina Ślepców i inne nowele*, przeł. I. Krzywicka, F. Wermiński, E. Żmijewska, Warszawa: Itaka.
- Welsch W.  
2001 *Na drodze do kultury słyszenia?*, przeł. K. Wilkoszewska, w: E. Wilk (red.), *Przemoc ikoniczna czy „nowa widzialność”?*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 56-74.
- Wolf N.  
2008 *Mit piękności*, przeł. B. Limanowska, w: M. Szpakowska (red.), *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 103-108.
- Wyka A.  
1993 *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Kamil Pietrowiak

RUTS AND THE WILDERNESS OF VISUALITY.  
BLIND PEOPLE ON SIGHT AND BEING VISIBLE

(Summary)

In this article, I draw on my research into the lives of blind people that has been conducted since 2011. Research participants consist of twenty two persons aged 18-43 living in Poland; most of them have been blind since their birth or early childhood. In my research I mainly focus on the diversity of strategies and tactics, which help blind indi-

viduals to construct their own lives, manage relations with other people and institutions, and relate to their own sense of otherness.

In this article, I analyse experiences of the blind against the background of values and meanings attributed to the sense of sight and the concept of seeing and being visible in Western culture. Thus, the article aims at answering the following research questions: How do the blind understand and imagine the mechanism of vision and the ability to see? How do they utilise this knowledge for their own needs? How do they use words and expressions based on visual association and metaphors? How do they understand the elements of nonverbal communication, facial expressions, and gesticulation? How do they understand the concepts of appearance and image?

In the process of describing the participants' opinions and feelings, I attend to the stages and dimensions of this 'visual socialisation' of the blind and juxtapose it with a number of broader issues, such as disability, stigma management, femininity, and gender.

**Key words:** visual culture, the blind, stigma, disability, femininity, collaborative ethnography

Kamil Pietrowiak  
Department of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Wrocław  
50/51 Szewska Street  
50-139 Wrocław, Poland  
kapie@wp.pl





BARTOSZ HLEBOWICZ

ALGONKINI, KIKAPOWIE, UTE I INNI.  
O NAZYWANIU GRUP TUBYLCZYCH AMERYKI PÓŁNOCNEJ  
W POLSKOJĘZYCZNEJ LITERATURZE NAUKOWEJ  
I POPULARNONAUKOWEJ

*Językiem Catawba mówili Catawbasy i Woocansy, językiem Czirokeezów mówiły ludy Cherokees, język zaś Choctaw-Muskhogeę służył plemionom do konfederacji Creeków należącym*

(Oskar Kolberg 1971: 457).

Encyklopedyczne hasło o „Indianach amerykańskich” autorstwa wybitnego etnografa polskiego, napisane w połowie XIX wieku, niech posłuży za wstęp do rozważań o losie, jaki spotyka w polskiej indianistyce nazwy ludów tubylczych mieszkających na północ od Rio Grande.

Polska literatura naukowa dotycząca Indian Ameryki Północnej jest stosunkowo uboga. Do kanonu starszych prac Ewy Nowickiej, Tadeusza Dajczera, Aleksandra Posern-Zielińskiego i Mirosławy Posern-Zielińskiej czy Izabelli Rusinowej w ostatnich latach doszło zaledwie kilka pozycji (Gąssowski 1996; Hlebowicz 2009; Rusinowa 2003, 2010). Te książki ukazują się w wydawnictwach naukowych, uczelnianych lub z nimi współpracujących. Statystykę prac naukowych w języku polskim poprawiają nieco tłumaczenia ważnych prac obcych autorów (jak Morgan 2011; Utley 1998; Radin 2010; Dunlay 2014; Hagan 2014), a także tłumaczenia słynnych książek, w których Indianie odgrywają istotną, choć nie pierwszoplanową rolę (Wolf 2009; Hine, Faragher 2011 – obie WUJ, a także Davis 2012 – PWN).

W drugiej grupie są między innymi materiały z sesji stowarzyszeń pozauniwersyteckich, takich jak Polski Ruch Przyjaciół Indian i Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne z Atlantic City<sup>1</sup> (Kilanowski, red., 2004; Górka, red., 2006; Piekarski, red., 2009; *Pióropusze i krawaty* 2007; Hlebowicz, Piekarski, red., 2011; Baliszewska, Wala, red., 2001; Wala, Baliszewska, red., 2009). Znajdują się w nich zarówno artykuły badaczy z tytułami naukowymi, jak i pasjonatów-amatorów, od lat zgłębiających wiedzę o tubylczych kulturach Ameryki

---

<sup>1</sup> Uniwersyteckie instytuty amerykanistyki, antropologii czy historii w Polsce niezwykle rzadko organizują konferencje o Indianach Ameryki Północnej.

Północnej, piszących o nich, ale nieprowadzących własnych badań w terenie czy archiwach. Często wydawcą lub współwydawcą tych prac jest wydawnictwo TIPI, które publikuje między innymi tłumaczenia biografii indiańskich (np. Lurie 2012; Linderman 2013), monografie ludów indiańskich autorstwa polskich i obcych autorów (seria „Wielkie plemiona”), a do 2009 roku wydawało kwartalnik „Tawacin”, jedyne polskie pismo poświęcone tubylcom Ameryki Północnej, redagowane wspólnie przez indianistów wywodzących się z dwóch tradycji: amatorów-ekspertów i zawodowych antropologów. W moim przekonaniu właśnie ta literatura decyduje o obliczu polskiej indianistyki, w tym sensie, że regularnie dostarcza poważnych publikacji będących owocem badań w terenie i popularyzujących wiedzę o Indianach Ameryki Północnej.

Również inne oficyny (m.in. Bellona, Akcydens, Miniatura) wydają/wydawały (Akcydens już nie istnieje) prace polskich indianistów (Aleksandra Sudaka, Jarosława Wojtczaka, Grzegorza Swobody czy Leszka Michalika), choć nie jest to ich podstawowy profil (znowu z wyjątkiem Akcydensu, który w pewnym okresie skupił się na książkach indiańskich). Są to pozycje popularnonaukowe, różnego rodzaju leksykony i encyklopedie. Wysokość nakładów wskazuje, że właśnie tego typu opracowania cieszą się największą popularnością wśród czytelników.

Prócz tego można wyodrębnić trzecią grupę publikacji – autorów i wydawnictw „przygodnych”, to znaczy takich, dla których Indianie stanowią jedno z wielu „pól eksploatacji” (Ziółkowska-Boehm 2007, wyd. Debit; Bobowski 2012, wyd. ATUT; Teplicki 1994, wyd. Książka i Wiedza) albo gdzie Indianie pojawiają się przy okazji innych tematów (Plesnar 2009, wyd. Rabid; Toporowski 2012, wyd. Adam Marszałek). Jak się wydaje, w tej grupie nie obowiązują żadne reguły, jeśli chodzi o nazewnictwo indiańskie<sup>2</sup>.

Ten nieco zbyt formalny podział służy tylko ogólnej orientacji w polskojęzycznych publikacjach indianistycznych i nie sugeruje żadnej ich gradacji pod względem merytorycznym. W każdym razie, jeśli chodzi o podejście do tłumaczenia nazw, publikacje z grupy pierwszej („naukowe”) pozostawiają wiele do życzenia, a wiele publikacji wydawnictwa TIPI pozostaje w grupie drugiej (zamiast pierwszej) tylko ze względu na niszowy profil oficyny.

W związku z dominacją, jeśli chodzi o liczbę publikacji, prac z grup drugiej i trzeciej, najczęściej odwołuję się właśnie do nich, żeby przekazać możliwie najbardziej adekwatny obraz współczesnych praktyk tłumaczenia nazw grup indiańskich w polskim piśmiennictwie (innymi słowy, w Polsce prawie nikt nie zajmuje się naukowo Indianami Ameryki Północnej). Skupiam się, z kilkoma wyjątkami, na literaturze z ostatnich dwudziestu lat. Zajmuję się też tekstami z internetu. To te źródła kreują obraz Indianina w Polsce<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> By podać pierwszy z brzegu kuriozalny przykład: jeden z autorów lud Kiowa nazywa „Kijowowie” (Toporowski 2012: 175).

<sup>3</sup> Dziękuję Cezaremu Cieślakowi z pisma „Indigena” za pomoc w gromadzeniu przykładów do niniejszego artykułu.

Po przeglądzie rodzajów problemów, z jakimi boryka się polski autor bądź tłumacz proponuję ramy, które – mam nadzieję – ułatwią nazywanie ludów indiańskich w polskojęzycznej literaturze albo przynajmniej pomogą odrzucić skrajne strategie translatorskie, utrudniające zrozumienie, o jakim ludzie mowa lub zamieniające zdania w quasi-matematyczne formuły. W dalszej części artykułu, stosując nakreślone wcześniej wytyczne, proponuję rozstrzygnięcia translatorskie w przypadkach kilku nazw sprawiających szczególne kłopoty polskim autorom i tłumaczom.

Do zajęcia się tym tematem skłania mnie to, że zajmuję się Indianami Ameryki Północnej jako badacz, autor, redaktor i tłumacz, nieustannie napotykać na trudności z przekładem nazw ludów indiańskich. Komancze czy Komanczowie? Szaunisi czy Szawanezi? Miami czy Majamowie? Czirokezi czy... Irokezi?<sup>4</sup> Te pytania może brzmią banalnie, a jednak w polskojęzycznej literaturze istnieją na nie różne odpowiedzi. Niestety, choć w Polsce pojawia się stosunkowo niewiele publikacji o Indianach, stale dostarczają one impulsu do (najczęściej pesymistycznych) refleksji nad sposobem, w jaki rodzimi autorzy bądź tłumacze oddają nazwy ludów indiańskich Ameryki Północnej<sup>5</sup>. Dziwaczności i błędy są najrozmaitsze i trudno je przypisać konkretnej metodzie czy strategii tłumaczenia nazw – wskazują raczej, że takiej strategii po prostu nie ma, nawet w pracach naukowych, często nawet w obrębie jednego tekstu.

## Myzurowie znad Missouri, czyli spolszczenia

Czy spolszczać nazwy ludów indiańskich? A jeśli tak, to czy wszystkie i na jakich zasadach? Spójrzmy na przykłady skrajne, w których autorzy za wszelką cenę oswiają każdą obco brzmiącą nazwę.

Swego czasu w polskiej Wikipedii można było znaleźć hasła poświęcone takim ludom, jak „Myzurowie” lub „Otowie”. Nawet jeśli ktoś się domyślał, o jakie grupy chodzi<sup>6</sup>, nazwy te brzmiały fatalnie i niepotrzebnie wprowadzały swojskie brzmienia – czy w takim razie nazwę rzeki też powinniśmy pisać i wymawiać „Myzuri” zamiast „Missouri”<sup>7</sup>? W niewielkiej monografii innego ludu, Paunisów, „Missouri” zachowują oryginalny rdzeń, ale otrzymują polską końcówkę, występując obok innych spolszczonych nazw: „sianańskie plemiona Otów, Missouri-ric, Ajowów, Osedźów, Kansów, Omahów, Ponków” (Sudak 1999: 11). A oto te

<sup>4</sup> Te dwa ludy są często mylone, np. w polskim tłumaczeniu powieści Toni Morrison *Umiłowana* (2007).

<sup>5</sup> Problem ten był poruszany w publikacjach: Hlebowicz 2011a: 32-33, 2011b: 22-24.

<sup>6</sup> Missouri i Oto – albo Missouri i Otoe – znad rzeki Platte, w Nebrasce, mówiące językami chiwere z rodziny siouan.

<sup>7</sup> W lipcu 2012 r. poprawiłem nieszczęsnych „Myzurów” i „Otów” na „Missouri” i „Oto (Otoe)”, i do tej pory nazwy te się utrzymują (Wikipedia: hasła „Missouri (Indianie)” i „Oto (Indianie)” – stan z 6.01.2015 r.).

same siedem ludów według polskiej Wikipedii: „Iowa, Kansa, Missouri, Omaha, Osagowie, Otowie i Ponkasowie”. W tym samym tekście mamy więc ludy, których nazwy w mianowniku zapisano tak, jak najczęściej spotyka się w literaturze amerykańskiej (Iowa, Kansa, Missouri, Omaha) i zaraz obok spolszczone mianowniki w liczbie mnogiej (Osagowie zamiast Osage<sup>8</sup>, Otowie zamiast Oto/Otoe, Ponkasowie zamiast Ponca). W którymś z kolejnych zdań Iowa jest jednak odmienione: „Plemię Iowów zamieszkiwało pierwotnie dolinę rzeki Platte”<sup>9</sup>. W literaturze przedmiotu pojawia się też czasem wersja Ioway (Hyjek 2002: 12).

„Źródła” internetowe można krytykować do woli, ale nie zmienia to faktu, że Wikipedia stała się podstawowym źródłem wiedzy dla wielu czytelników (w tym studentów, o czym przekonałem się podczas lektury esejów adeptów etnologii na Uniwersytecie Warszawskim), warto więc wyeliminować przynajmniej podstawowe błędy. Niestety, praktyka w literaturze drukowanej – popularnej, naukowej bądź za naukową uchodzącej nie różni się zanadto od internetowego „grochu z kapustą”.

W monografii bitwy nad Little Bighorn Swoboda (1998: 13) pisze o „Otosach”, a utrwalonych w polskiej literaturze Siuksów nazywa „Sjuksami”. Andrzej Wala (2009: 230) zamiast poprawnej wersji „Miami” używa „Majamowie”, podobnie Sudak (1995: 127, 2006b: 11), u którego są też na przykład Piankaszawowie, Miczigamea, Kayugowie, Tuskarora czy Onondaga (Sudak 2006b: 11). W *Winnebago* tego samego autora jest następująca fraza: „wyłączyło z walki Kickapu i Maskotiniów” (Sudak 2012: 35). Są to kolejne przykłady nieuzasadnionych spolszczeń nazw mniej (Piankashaw, Michigamea, Mascouten) lub bardziej znanych grup (Miami)<sup>10</sup>. Dlaczego irokeski lud Cayuga (Kajuga), mający bardzo dobrą polską wersję „Kajugowie”, w spolszczeniu Sudaka zachowuje „y”, a Onondagowie i Tuskarorowie nie są odmieniani, skoro w tym samym zdaniu odmianie ulegają nazwy innych Irokezów: Seneków, Mohawków i Oneidów? Autor wymyśla też inne polsko brzmiące nazwy, między innymi: Naczitoczowie, Wiczitowie, Tawehaszowie, Czau (Sudak 1999: 10). Natomiast filmoznawca Łukasz Plesnar (2009: 502) z Indian Pawnee, czyli Paunisów, tworzy dziwacznych „Pawneesów”.

Kim są Jutowie z polskiego wydania słynnych *Pogranicz* Roberta V. Hine’a i Johna Macka Faraghera (Hine, Faragher 2011: 2)? Przecież nie chodzi o lud germański z Półwyspu Jutlandzkiego. Trzeba dłuższej chwili, żeby zrozumieć, że mowa o Indianach Ute. „Jutowie” są też w „niezawodnej” Wikipedii<sup>11</sup>, a także w starszych opracowaniach (Teplicki 1994: 10). Błąd powtórzony kilka razy nie

<sup>8</sup> Na innych stronach Wikipedii „Osagowie” stają się już „Osędzami” (np. w haśle „Kiowa”).

<sup>9</sup> Wikipedia: hasło „Siuksowie Południowi”.

<sup>10</sup> Nikomu nie przyszłoby do głowy zapisywać zgodnie z wymową nazwy miasta na Florydzie – „Majami” zamiast „Miami”. „Kickapu” zaś to dziwna wersja pośrednia między znaną z literatury amerykańskiej nazwą Kickapoo, a dobrze brzmiącymi polskimi określeniami Kikapu lub Kikapowie.

<sup>11</sup> Wikipedia: hasła „Utah” i „Jutowie (Indianie)”.

przestaje być błędem; aby nie utrudniać identyfikacji ludu, musimy pozostać przy „Ute”, oczywiście nieodmiennych<sup>12</sup>.

U Zbigniewa Teplickiego (1994) znajdujemy między innymi takie oswojone „ludy”, jak: Jutowie (znowu), Jurok, Jumowie, Czippeweje, Chippewejowie, Kotanowie, Kuczynowie, Niedźwiedzie, Bobry, Białogórcy, Santiowie, Brileowie, Minikondźowie. Czym różnią się „Czippeweje” od „Chippewejów”, kim są Kotanowie, Brileowie, Bobry albo Białogórcy? Trudno oprzeć się wrażeniu, że autor chciał zażartować z czytelników.

Jerzy Gąssowski (1996: 21) ryzykownie spolszcza także nazwy grup językowych, na przykład Kaddońska, Muskogiańska czy Saliska, zamiast caddo, muskogee czy salish.

### **Comanche i Huron, czyli nie spolszczać**

Na przeciwnym biegunie są autorzy, którzy nie tłumaczą nazw w ogóle. Należy do nich Rusinowa, która pisze: „Francuska penetracja terenów plemiennych (...) ustaliła ich kontakty z Huron” (Rusinowa 2003: 55), „Ojibwa dzielili się na klany” (s. 63), „Uzbrojeni Assiniboine i Cree napadali na plemię Dakota” (s. 56), „Równocześnie z poskramianiem Cherokee prowadzono pokojowe pertraktacje z wodzami plemienia Creek” (Rusinowa 1978: 86). Podobnie w książce *Wigwamy, rezerwaty, slumsy* Rusinowej i Ewy Nowickiej, innej zasłużonej indianistki, czytamy: „Na zachód od Creek przebywali Chickasaw” (Nowicka, Rusinowa 1988: 102), „Spotykali się z Shawnee i innymi plemionami” (s. 108), „używali (...) do rozmów z agresywnymi Comanche” (s. 75; mimo że „Komancze” to jedna z najlepiej zadomowionych nazw w polskiej literaturze indianistycznej), „wojownicy Natchez uderzyli” (s. 76). Niespodziewanie jednak odmieniani są w tej książce Huroni i Irokezi, choć nie zawsze – może być tak: „Huron-Wyandot zajmowali osady” (s. 72) i tak: „eksterminacja Huronów-Wyandot” (s. 73).

Wersje oryginalne spotyka się w naukowych wydawnictwach encyklopedycznych. W *Encyklopedii historii Stanów Zjednoczonych*, w hasłach „Indianie”, „Indiańskie rezerwaty”, „Indiańskie wojny”, opracowanych przez Rusinową, są między innymi Cayuga, Cherokee, Chippewa, Comanche, Creek, Huron, Natchez, Osage, Oto, Pawnee, Shawnee, Sioux, Yuma czy Zuñi. Indianie Assiniboine otrzymują jednak końcówkę liczby mnogiej z języka angielskiego: „Assiniboines” (Bartnicki, Michałek, Rusinowa, red., 1992: 120 i n.). W innym miejscu Rusinowa (2010: 273) nazywa ten lud jeszcze inaczej: „Assinibois”.

Mariusz Kairski (2005: 35-41) w zestawieniu nazw rodzin językowych i języków Ameryki Północnej stosuje nazwy oryginalne<sup>13</sup>, dzięki czemu lista hasel jest

<sup>12</sup> U Gąssowskiego (1996: 93, 185, 156) są obie formy: „Utowie” i „Ute”.

<sup>13</sup> Aczkolwiek można się zastanawiać, czy jest zasadne zastępowanie nazw rodzin językowych nazwami ludów, jak w przypadku „Iroquois” (zamiast „Iroquoian”) czy „Algonquin” (zamiast „Algonquian”).

przejrzysta i spójna z nomenklaturą stosowaną w literaturze angielskojęzycznej. Tarzycjusz Buliński (2007: 300-301) proponuje, żeby nazwy grup etnicznych (nie tylko tubylczych grup Ameryki Północnej) spolszczać i odmieniać jedynie w wyjątkowych wypadkach: gdy zakorzeniły się już w polskiej literaturze. W dużej mierze tak właśnie uczyniono w opublikowanym przez wydawnictwo MUZA albumie *Indianie Ameryki Północnej* (1994), będącym przedrukiem opracowania naukowego angielskich, amerykańskich i kanadyjskich naukowców. Większość nazw pozostawiono w oryginale i bez odmiany (np. Cayuga, Kickapoo, Micmac, Osage, Seneca czy Ute), niektóre jednak spolszczono i odmieniono (Algonkini, Czipewejowie, Huroni, Kri i najbardziej zaskakujący Krukowie, co jest błędnym tłumaczeniem nazwy Crow, czyli Wron<sup>14</sup>).

### Apache i Apalacze, czyli bez strategii

W dominującej części literatury indianistycznej w języku polskim, zarówno naukowej, jak i popularnej, panuje jednak całkowita dowolność, przez co otrzymujemy zdumiewające pomieszanie – nawet w obrębie tej samej publikacji – obu skrajnych strategii: tłumaczenia na polski i odmieniania wszystkich lub prawie wszystkich nazw (realizowanej z mniejszą lub większą konsekwencją w pracach Sudaka, a także Teplickiego) oraz pozostawiania ich w wersji znanej z amerykańskiej literatury naukowej (najbardziej widocznej u Rusinowej, postulowanej też przez Bulińskiego i, jak się zdaje, Kairskiego).

W podręczniku antropologii *Świat człowieka – świat kultury* Nowickiej (1991) mamy np. „Creeków” (s. 383), „Pueblów”<sup>15</sup> (s. 386) oraz grupy „Juma” (s. 388), „Szoszoni” (s. 396), „Naczez” (s. 396) i „Czymsjan” (s. 398). Wiele nazw ulega więc spolszczeniu, ale dlaczego w takim razie „Creekowie” nie stają się Krikami? Tajemnicza grupa „Czymsjan” polskiemu czytelnikowi znana jest jednak lepiej ze wspaniałych *Dróg masek* Claude’a Levi-Straussa jako Tsimshianowie i ludem Tsimshian powinna pozostać.

Trudno rozeznąć się, jakie kryterium tłumaczenia i odmieniania nazw przyjęto w partiach poświęconych Indianom Ameryki Północnej w polskim tłumaczeniu słynnej *Europy i ludów bez historii* Erica Wolfa (2009). Na przykład we frazie: „stosunki Mohawków ze wschodu z Seneka na zachodzie bywały często napięte” (Wolf 2009: 193) mamy nieodmienionych, ale spolszczonych „Seneka” i Mohawków w dopełniaczu. Podobnie: „Do powstania przyłączyli się Szaunisi, Odżibuejowie, Huroni, Miami, Potawatomi i Seneka” (s. 201). Dlaczego „Seneka” uparcie nie dają się odmienić, skoro o odmianę aż by się prosiło, zwłaszcza

<sup>14</sup> Ten sam błąd popełnia S. Bobowski (2010).

<sup>15</sup> Mimo że według słownika ortograficznego nazwy tych ludów nie wolno odmieniać (*Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 669).

obok wygodnie deklinowanych Szaunisów, Mohawków czy Huronów? A jeżeli z jakichś względów, zdaniem tłumacza, „autentyczniej” brzmi wersja bez odmiany, dlaczego odmienia nazwy innych ludów oraz dlaczego nie stosuje nazwy znanej z literatury amerykańskiej, czyli „Seneca”? Jest też: „dla Paunisów, Arikara, Hidatsa i Mandanów” (s. 203), mimo że „Arikarów” i „Hidatsów” wcale by nie raziło. Zdanie: „Dakotowie (...) odcięli Kiowa od Arikara” (s. 204) brzmi absurdalnie. Cóż byłoby złego w wersji „Dakoci odcięli Indian Kiowa od Arikarów”? Można odnieść wrażenie, że tłumacz odmienia tylko te nazwy, które kończą się spółgłoską, być może, żeby uniknąć nietrafnego spolszczenia. Tej zasadzie przeczą jednak odważnie odmienieni „Haidowie” (s. 212 i n.), którzy z kolei u innych autorów pozostają w nieodmienionej formie „Haida” (por. Nowicka, Rusinowa 1988: 47, 48, 93; Hyjek 2004: 116; Erdoes, Ortiz, red., 2012: 212).

Przykładów niekonsekwencji w odmienianiu nazw grup tubylczych można przytoczyć mnóstwo z niemal każdej książki o Indianach wydanej w Polsce w ostatnich dwóch dekadach. Sięgnijmy znów po *Encyklopedię...* Michalika: „Ute byli blisko spokrewnieni z Szoszonami i Bannok” (Michalik 2009: 273), „byli najbardziej zbliżeni do plemion Lisów, Sauków i Kickapoo” (s. 259), „utrzymywali przyjazne kontakty z Hidatsa, Mandan i Arikara” (s. 99). Dlaczego „Szoszonami”, ale nie „Bannokami” (zakończonymi na spółgłoskę)? Beład nazewnictwy jest też w cytowanej już pracy Rusinowej, gdzie jednym tchem wymienia się „plemiona Seneca, Cayugas, Mingoes, Wiandot, Onondages, Ottawas, Chippawas, Shawannas i Delawareów” (Rusinowa 1978: 89), a dwie strony dalej: „pustoszyły wioski należące do Seneca i Cayugas” (s. 91). Trochę zgodnie z pisownią w oryginalnych źródłach, trochę po polsku, niektórym nazwom dodano „s”, by utworzyć liczbę mnogą w języku angielskim, innym nie. W ostatniej pracy o wojnach indiańskich trudno rozstrzygnąć, czy autorka (redaktor?) usiłowała podać oryginalne nazwy ludów indiańskich i popełniła przy tym wiele pomyłek, czy usiłowała je na swój sposób spolszczyć, czy też nikomu nic się nie chciało i po prostu tak wyszło: są tu „Shoshoni” (powinno być albo Shoshone, albo po polsku Szoszeni), Spokan (zamiast Spokane), Coeur d’Alens (zamiast Coeur d’Alene), „Comanche” i „Komańcze” [sic!], prawidłowi „Nez Percé” i aż cztery błędne wersje ich nazwy: „Nez-Perce”, „Nez-Perce”, „Nez Perces”, „Nez Percés” (Rusinowa 2010: spis treści, 175-178, 189, 192, 215, 232 oraz mapy na wewnętrznych stronach okładki). Autorka ta potrafi podać kuriozalne spolszczenie mało znanej grupy Apalachee – „Apalacze” (Rusinowa 2000: 155) i jednocześnie pisać o Apaczach: „Apache” (w każdej książce, w której wspomina o tym ludzie).

Kajugowie mogą występować w tej samej książce (Borowska i in., red., 1995) jako „Cayuga” (s. 9), „Kajuga” (s. 26) i „Kayuga” (w Indeksie na s. 206). Inny lud irokeski, w literaturze fachowej znany jako Onondaga, w *Pograniczach* otrzymuje pisownię „Onandaga” (Hine, Faragher 2011: 250)<sup>16</sup>. Mapa ludów indiańskich

<sup>16</sup> Wersja „Onondaga” występuje w oryginale *Frontiers...* (2008: 18), jak i wcześniejszej pracy

w *Leksykonie* Sudaka (1995: 11) obok nazw oryginalnych (Pequot, Cayuga, Chiricahua, Cayuse, Yakima) zawiera nazwy spolszczone (np. Kutenajowie, Katawba) grup jeszcze mniej znanych polskiej literaturze niż Pekoci czy Kajugowie.

Aleksandra Ziółkowska-Boehm (2007: 71) w zbiorze anegdot i pogadank o Indianach stosuje dopełniacz „Chippewa i Assiniboinów”, chociaż „Czipewejowie” to akurat wersja nieobca polskiej literaturze i dobrze brzmiąca również w odmianie, szczególnie obok odmienionych „Assiniboinów”.

## Cztery zasady

Najwyższy czas przedstawić propozycję zasad, które pozwoliłyby piszącym o Indianach przyjęc koherentną strategię nazywania grup indiańskich Ameryki Północnej: 1. Musi być jasne, o jaki lud chodzi; 2. Nazwa nie może brzmieć sztucznie czy śmiesznie. To moim zdaniem powinny być dwie podstawowe zasady, ważniejsze od kwestii, czy nazwa ma być „oryginalna”<sup>17</sup> czy spolszczona. Z tych dwóch zasad można wywieść trzecią: 3. Spolszczać, ale tylko wtedy, jeśli będziemy pewni, że nie utrudnimy identyfikacji ludu, oraz że nowo utworzona nazwa będzie dobrze brzmiała w języku polskim. I dodajmy jeszcze czwartą, oczywistą: 4. Stosować nazwy polskie, jeśli już się przyjęły w literaturze i/lub zostały wpisane do *Słownika ortograficznego PWN*, czyli uzyskały oficjalną sankcję ekspertów od języka polskiego (później wszelako będzie o wyjątkach od tej klauzuli).

Innymi słowy, jestem przeciwny Czymysjanom i Jutom, ale akceptuję Kajugów i Szaunisów<sup>18</sup>. Określenia „Indianie Powhatan” czy „lud Arapaho” są równie dobre, jak „Powhatanie”<sup>19</sup> i „Arapahowie” – żadne z nich nie utrudnia identyfikacji ludu i każde brzmi dobrze w języku polskim. Starajmy się nie tworzyć na siłę nowych spolszczeń, ale akceptujmy te, które już się utrwaliły lub mają mocne szanse się utrwalić – o ile, oczywiście, miejscem, w którym się utrwaliły, jest literatura poważna (powiedzmy, choć z rezerwą, taka, którą można przypisać do którejś z pierwszych dwóch grup wymienionych na początku tego artykułu) – oraz te, które w zapisie i (jeśli to tylko możliwe) w wymowie nie będą wyraźnie odbiegały od nazw stosowanych w fachowej literaturze angielskojęzycznej.

---

obu autorów *The American West* (Hine, Faragher 2000: 44), których *Frontiers...* są skrótem; podobnie w rozprawie Wolfa o Europie i kolonializmie (Wolf 2009: 190).

<sup>17</sup> Mam na myśli formę przyjętą w amerykańskiej literaturze specjalistycznej, a nie nazwę własną grupy w jej języku – większość z nich jest zbyt mało znana.

<sup>18</sup> Taką wersję popularyzowało zasłużone pismo „Tawacin” (zob. np. Calloway 2000; Hlebowicz 2000).

<sup>19</sup> Tak jak amerykańscy autorzy stosują „Powhatans” od imienia wodza Powhatana. Ważny jest również kontekst, w jakim nazwa miałaby się ukazać: „Indianie Powhatan” mogą być wymienieni np. w encyklopedii. Trudno jednak wyobrazić sobie monografię tego ludu w języku polskim, w której nie pojawiałaby się forma „Powhatanie”.



Postaramy się przyswoić polskiej literaturze ludy indiańskie (skoro są Francuzi czy Holendrzy, to dlaczego nie mogą być Czirokezi czy Pekoci?), ale nie róbmy tego na siłę: nie tworzymy Minomajniów, Wielkich Brzuchów czy Tawehaszów. Najważniejsze jest dobro czytelnika: nie może odnosić wrażenia, że czyta bajki, ale też tekst nie może mu się jawić jako matematyczny algorytm.

A więc większość nazw grup tubylczych winna pozostać „nietknięta” (to grupy znane tylko garstce specjalistów albo niedające się zgrabnie przełożyć i odmienić na polski, jak Bella Coola, Iowa, Ute, Oto i setki innych). Punktem wyjścia dla każdego piszącego o Indianach po polsku powinna być wydawana przez Smithsonian Institution encyklopedia *Handbook of North American Indians*, której do tej pory ukazało się piętnaście tomów. Jeśli ktoś chciałby użyć innej „oryginalnej” nazwy niż występująca w tym monumentalnym wydawnictwie, powinien to merytorycznie uzasadnić.

Najbardziej znane polskiej literaturze ludy oczywiście powinny zachować swe spolszczone nazwy. Ta stosunkowo nieliczna grupa obejmuje między innymi Apaczów, Czipewejów (i Odżibuejów), Czirokezów, Delawarów (Lenapów), Irokezów, Komanczów, Mohikanów, Paunisów, Seminoli czy Siuksów.

Zasady te mają przede wszystkim na celu pozwolić na zmierzenie się z nazwami trzeciego rodzaju, rodzącymi najwięcej problemów. Najczęściej to nazwy ludów mniej znanych niż Apacze, ale pojawiające się mniej lub bardziej regularnie w polskiej literaturze (np. Cayuga/Kajugowie; Kickapoo/Kikapu lub Kikapowie; Osage/Osedźowie; Paiute/Pajuci; Shawnee/Szaunisi; Wyandot/Wyandoci). Zdaję sobie sprawę, że nie podałem metody rozwiewającej wszelkie wątpliwości. Autorzy i tłumacze mogą różnie odczuwać sztuczność czy śmieszność nazw oraz różnie wytyczać granice ich zadomowienia w literaturze polskiej<sup>20</sup>. Można się spierać, czy nazwa „Szaunisi” zakorzeniła się wystarczająco albo czy dobrze brzmią „Kikapu” (moim zdaniem tak) lub „Jutowie” (moim zdaniem nie). Nie wierzę jednak, że dałoby się utworzyć reguły bardziej ścisłe, które bezbłędnie przepuszczałyby „jedynie słuszne” wersje nazw grup tubylczych. Propozycja Bułińskiego, żeby zostawiać tylko znane spolszczone nazwy oznaczałaby, że akceptujemy na przykład Mohikanów, ale nie Monakanów. Wyobraźmy sobie jednak występujące w jednym zdaniu nazwy: odmiennych „Mohikanów” i nieodmiennych „Monacan”, nie mówiąc już o tym, że rdzeń „Monakanów” (Monacan) jest bliższy oryginałowi niż rdzeń „Mohikanów” (Mahican). Ponadto koncepcja ta również nie rozstrzyga, kto miałby decydować, które nazwy są w polszczyźnie wystarczająco zakorzenione, a które nie. Ogromną rolę musi odgrywać doświad-

---

<sup>20</sup> Na przykład redaktor polskiego przekładu *Mitów i legend* R. Erdoesa i A. Ortiza (2012), Radosław Palonka, zdecydował się na spolszczoną wersję „Kaddo”, ale pozostawił „Modoc” i „Micmac”. Moje pierwsze odczucie kazałoby postąpić odwrotnie: pozostawić „Caddo”, żeby nie zmieniać rdzenia oryginalnej nazwy, a w pozostałych nazwach ewentualnie literę „c” zamienić na „k”, co byłoby mniej drastyczną ingerencją w nazwę stosowaną w literaturze amerykańskiej. Poza tym „Modokowie” i „Mikmakowie” znani są już polskiej literaturze (np. Dickason 2004; Brown 1981).

czenie i wycucie autora bądź tłumacza, dlatego idealnym rozwiązaniem byłoby – jakkolwiek banalnie to brzmi – gdyby książki o Indianach pisali i tłumaczyli, a z pewnością redagowali, ci którzy się nimi zajmują zawodowo. Z postulatem Bulińskiego wiąże się jeszcze jeden problem: autorzy amerykańscy coraz częściej traktują ludy indiańskie tak samo jak wszelkie grupy etniczne czy narodowościowe, poprzedzając ich nazwy przedimkiem określonym „the” i dodając „s” na końcu (a zatem nie „Cheyenne” i „Pawnee”, lecz „the Cheyennes” i „the Pawnees”). Dlaczego więc polski autor miałby upierać się przy nieodmiennej oryginalnej formie liczby pojedynczej z języka angielskiego, skoro rezygnują z niej autorzy angielskojęzyczni?

Język dynamicznie się rozwija, każda nowa książka o Indianach przynosi nowe propozycje nazewnicze, poloniści postulują spolszczanie – w miarę możliwości – wszelkich nazw własnych (zob. *Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 93 [234]), zaś rolą zawodowych indianistów jest kontrolowanie tych procesów, bez upartego kroczenia pod prąd, ale i bez poddawania mu się bez walki. Poza zaproponowanymi przeze mnie zasadami, wskazane więc byłyby dodatkowe zabezpieczenia: umieszczanie w każdej pracy naukowej czy popularnonaukowej o tematyce indiańskiej indeksu, w którym obok nazwy stosowanej w tekście podana byłaby nazwa oryginalna (wstępem do takiej listy jest zamieszczony w niedawno wydanej książce o dyplomacji indiańskiej krótki Indeks nazw grup tubylczych – Hlebowicz 2011c: 236-237). Uzupełniającym rozwiązaniem byłoby podawanie za pierwszym razem, gdy w tekście wymieniona jest nazwa grupy, wersji spolszczonej (o ile w ogóle będzie spolszczona), a za nią w nawiasie nazwy oryginalnej. Niezłym wprowadzeniem, jeśli chodzi o sposoby tłumaczenia nazw tubylczych, może być lektura publikacji wydawnictwa TIPI z ostatnich lat (choć i tu trzeba zachować krytyczną ostrożność): książek tłumaczonych i pisanych przez polskich specjalistów oraz ostatnich roczników kwartalnika „Tawacin”. Wreszcie, uważam, że konieczne jest utworzenie strony internetowej, stale sprawdzanej i powiększanej, w której budowano by listę dopuszczalnych w języku polskim nazw ludów tubylczych Ameryki Północnej w oparciu o podane wyżej reguły – albo lepsze, jeśli takie zostaną zaproponowane. Postulatem zaś najpilniejszym jest, aby redaktorzy, autorzy czy tłumacze jasno podawali zasady tworzenia odpowiedników nazw grup tubylczych w języku polskim. Tylko nieliczne z omawianych tu książek takie wyjaśnienie zawierają (Davis 2012: 284-285; Hlebowicz 2011a: 32-33, 2011b: 22-24; Palonka, Świerżowska 2012: 15-16; Sudak 1995: 5; Michalik 2009: 5).

### **Konkretne przypadki – propozycje rozstrzygnąć**

Spróbujmy teraz zastosować moje propozycje w konkretnych przypadkach nazw grup indiańskich, które sprawiają największe trudności polskim autorom i tłumaczom.

1. Wróćmy do wspomnianych wcześniej grup należących do rodziny językowej siouan z regionu rzeki Platte. Zestawmy przytoczone tu różne wersje ich nazw: a) Osage / Osagowie/ Osedźowie; b) Missouri (czasem odmieniani, czasem nie) / Myzurowie; c) Oto / Otowie, d) Iowa / Ioway<sup>21</sup>/ Ajowowie; e) Ponka / Ponkasowie; f) Kansa / Kansowie; g) Omaha / Omahowie.

Najpierw usuwamy te nazwy, które utrudniają rozpoznanie, o jakim ludzie mowa: „Myzurowie” prędzej odeślą czytelnika do Mazurów niż do ludu Missourii/Missouria; „Ajowowie” – zamiana rdzenia z oryginalnej nazwy „Iowa” skutecznie maskuje tożsamość tej grupy. Po drugie, usuwamy to, co brzmi dziwnie – dla przejrzystości podaję w mianowniku: „Osagowie”, „Otowie”, ponownie „Myzurowie” i „Ajowowie”<sup>22</sup>, Ponkasowie (prócz tego, że brzmi dziwnie, to nazwa podstawowa otrzymuje nieuzasadnioną końcówkę „sowie”). Końcówka „owie” z reguły nie brzmi wdzięcznie i można by się spierać, czy akceptować wersję „Kansowie”, ale już „Omahowie” wyglądają zupełnie dobrze, a na pewno każda z nich jest lepsza niż „Osagowie” czy „Otowie”<sup>23</sup>. Wolałbym chyba zwrot „Indianie Omaha”<sup>24</sup>, ale czasem aż prosi się o odmianę. W *Encyklopedii...* Michalika jest na przykład mowa o: „wojnach o tereny łowieckie z Omaha, Paunisami i Dakota” (Michalik 2009: 183). Brak odmiany wszystkich nazw, a zwłaszcza „Dakota”, jest niezrozumiałe<sup>25</sup>. Powinno więc być albo „z Omahami, Paunisami i Dakotami”, albo, jeśli chcemy uniknąć odmiany: „z Indianami / grupami / ludami Omaha, Pawnee i Dakota”.

Jak łatwo zauważyć, z poprzednich przykładów wariantów nazw siedmiu ludów tylko dwie spolszczone nazwy wyszły bez szwanku: Omahowie oraz Osedźowie. Dlaczego Osedźowie? Bo brzmi dobrze, nieźle oddaje również brzmienie znanego z literatury amerykańskiej „Osage”, i chyba już się przyjęło (zob. np. Posern-Zielińska 1972: 90-92; Sudak 2008), a do tego jest w słowniku ortograficznym (*Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 535). Wersją równie dobrą jak „Indianie Ponka” są „Ponkowie”, przyswojeni literaturze polskiej przez *Winnetou* Karola Maya.

<sup>21</sup> Aczkolwiek wersja ta jest spotykana w literaturze przedmiotu i bliższa oryginalnej wymowie niż „Iowa”, ze względów praktycznych powinniśmy chyba z niej zrezygnować – „Iowa” spotyka się znacznie częściej, także we wzorcowej serii *Handbook of North American Indians*.

<sup>22</sup> Mamy tu do czynienia z nieudaną próbą transkrypcji fonetycznej nazwy oryginalnej: zapewne zdaniem autora „Iowa” należałoby wymawiać „aiola”, bo przecież nie „aiowa”, ale w takim razie polski rzeczownik w liczbie mnogiej powinien chyba otrzymać formę „Ajołowie”. Oryginalna wymowa to jednak nie „aiola”, lecz „ajolej” („Ioway” – Wright 1986: 158), czyli spolszczona wersja musiałaby chyba brzmieć „Ajolejowie” albo, gdyby zachować wzorem autora „w” zamiast „l”: Ajowejowie. Oczywiście, każdą z tych wersji należałoby uznać za absurdalną.

<sup>23</sup> „Omahowie” mają zresztą precedens w literaturze polskiej (Tomicki 1992: 83 i n.).

<sup>24</sup> Nie dlatego że słownik ortograficzny zabrania odmieniać „Omaha” – podejrzewam, że autorzy słownika nie mieli na myśli ludu indiańskiego, lecz miasto (*Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 527).

<sup>25</sup> „Dakotowie” to dopuszczalna odmiana według słownika (*Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 123). Moim zdaniem równie dobrze, a nawet lepiej, brzmieliby „Dakoci”.

## 2. Algonkini i ludy algonkiańskie.

W wydawanej w Polsce literaturze niemal bez wyjątku mianem „Algonkinów” określa się zarówno lud Algonquin znad rzeki Ottawa w kanadyjskiej prowincji Quebec, jak i wszystkie ludy mówiące którymś z języków należących do rodziny algonquian. Ludy mówiące językami algonquian żyły rozproszone po całej Ameryce Północnej: we Wschodnich Lasach, nad Wielkimi Jeziorami, na Środkowym Zachodzie, na Wielkich Równinach i w centralnej Kanadzie. Była to najliczniejsza rodzina językowa w Ameryce Północnej.

W Indeksie w *Pograniczach* (Hine, Faragher 2011) są „Algonkinowie, plemię indiańskie”. Na s. 29, gdy mowa o próbie założenia przez Anglików osady w Karolinie Północnej w 1585 roku, pojawia się „miejscowe plemię Algonkinów” (w oryginale „local Algonquian Indians”). Są jeszcze „Algonkinowie z Nowej Anglii” (s. 35) oraz „język Algonkinów” (s. 47). W każdym z tych miejsc (i innych) w oryginalnej pracy mowa jest o „Algonquians” – rzeczownik utworzony od określenia rodziny językowej „Algonquian”. Hine i Faragher nie piszą więc, jak błędnie podano w Indeksie polskiego wydania *Pogranicz*, o „plemieniu indiańskim”, lecz o różnych grupach mówiących językami należącymi do rodziny językowej algonquian.

Jak sobie radzi z tym problemem tłumacz drugiej z omawianych tu ważnych książek Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego? W tłumaczeniu książki Wolfa mowa jest na przykład o Odżibuejach – „rodach patrylinearnych mówiących językiem algonkiańskim” (Wolf 2009: 20). Abenacy Wschodni to Indianie „mówiący językiem z grupy algonkiańskiej” (s.187). Zaś przodkowie Odżibuejów w pierwszej połowie XVII wieku to: „grupy użytkowników języków algonkiańskich” (s.196). I wreszcie, w komentarzu do strategii Irokezów wchłaniania innych grup: „Dwie trzecie ludu Oneida w 1669 roku stanowili Algonkini i Huroni” (s. 192). Osobliwi „użytkownicy języków algonkiańskich”, pojawiający się jeszcze na s. 189, to po prostu ludy mówiące którymś z języków algonquian, zaś „Algonkini”, którzy weszli w skład Oneidów, to Algonquin, lud znad rzeki Ottawa.

W pracy *Detroit 1763* Aleksandra Sudaka są na przykład „Algonkinowie z Nowej Anglii” (Sudak 2006b: 15) czy „Algonkinowie znad Wielkich Jezior” (s. 14) – autor jest oczywiście świadomy, że pisze o różnych grupach mówiących językami algonquian, a nie o ludzie Algonkinów (Algonquin), ale jak w takim razie nazwałby Algonkinów znad rzeki Ottawa? W języku angielskim „Algonkinowie z Nowej Anglii” to New England Algonquians, a Algonkinowie znad rzeki Ottawa to Algonquins – dla czytelnika angielskiego brak „a” w nazwie ludu jest jednoznaczną informacją, o kim mowa: o grupie etnicznej, a nie o „użytkownikach języków”. Sudak, ani zresztą prawie nikt inny, nie próbuje oddać tej różnicy w języku polskim<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Wielki słownik angielsko-polski...* (2008: 29) utrwała błędne utożsamienie nazw ludu i języka, podając po prostu jako hasło główne „Algonqui(a)n”, czyli łącząc dwie różne nazwy „Algonquin” i „Algonquian”.

U Rusinowej czytamy: „Irokezi walczyli z Algonquins, Nipissing i Ottawa” oraz „Algonquins z centralnych i wschodnich lasów mówili dialektami Cree<sup>27</sup> – byli to Montagnais, Naskapi, Wschodni Cree” (Rusinowa 2003: 65). „Algonquins” – rzeczownik w liczbie mnogiej utworzonej według zasad gramatyki angielskiej, wpleciony w polskie zdanie – brzmi fatalnie. Poza tym w pierwszym zdaniu oznacza lud Algonkinów (Algonquin), tak jak Nipissingowie i Ottawowie należący do rodziny językowej algonquian, a w drugim różne ludy mówiące językami algonquian – obydwie zdania pochodzą z dwóch kolejnych akapitów! Skąd czytelnik-nowicjusz może wiedzieć, że ta sama nazwa oznacza dwie różne rzeczy<sup>28</sup>?

W artykułach polonisty Sławomira Bobowskiego padają sformułowania: „grupa językowa Algonkinów”, Irokezi zamieszkiwali „tereny przylegające do Algonkinów” (Bobowski 2012: 8-9), „Moore opisuje Algonkinów jako ludzi wysokich, długonogich” czy też: „Laforgue demonstruje Algonkinom fenomen pisma” (Bobowski 2009: 7-8). Sęk w tym, że w pierwszym cytowanym artykule mowa o rodzinie językowej, w drugim o ludzie. Znowu brak precyzyjnego rozgraniczenia i jedna nazwa dotyczy dwóch różnych podmiotów.

Hasło o Algonkinach w Indeksie do *Historii Kanady* Jana Grabowskiego brzmi: „Algonkini, plemię ind.” (Grabowski 2001: 313). Na s. 21 czytamy: „Kanadyjscy Algonkinowie zamieszkiwali ogromne obszary od Atlantyku aż po Góry Skaliste” – oczywiście nie może chodzić o „plemię” Algonkinów (Algonquin) nad rzeki Ottawa w kanadyjskiej prowincji Quebec. W innym miejscu to samo określenie dotyczy jednak tego konkretnego ludu: „Polujący w pobliżu Algonkinowie i Montagnais” (s. 36). Na mapie z rozmieszczeniem ludów indiańskich w Kanadzie „Algonkini” zaznaczeni są w południowej części prowincji Quebec (s. 19). Zaś w zdaniu na s. 88, „Chrześcijańscy Irokezi i Algonkini, mieszkający w jezuickich misjach w dolinie Rzeki Świętego Wawrzyńca, przyłączali się do wypraw przeciw Nowej Anglii”, słowo „Algonkini” może oznaczać zarówno lud Algonkinów, jak kilka różnych grup mówiących językami algonquian, na przykład także Indian Nipissing i Montagnais, którzy również przechodzili konwersję na chrześcijań-

<sup>27</sup> Oczywiście, jeśli mowa o języku, zgodnie z zasadami polskiej ortografii powinno być „cree”.

<sup>28</sup> W kolejnym akapicie autorka pisze: „Chipewyan (Montagnais, Northern [tu oczywiście literówka, powinno być „Northern” – B.H.]) mówili dialektem athapaskan”. Po pierwsze, „Chipewyan” to osobliwa pisownia, zważywszy, że w literaturze przedmiotu znani są jako Chipewyan, po drugie czytelnik otrzymuje błędną informację, że Montagnais są członkami językowej rodziny atapaskańskiej, chociaż w poprzednim akapicie byli „Algonquins mówiącymi dialektem Cree”. Prawda jest taka, że należący do atapaskańskiej językowej Chipewyan nie mają nic wspólnego z algonkińskimi Montagnais z Quebecu i Labradoru: po prostu różne grupy zamieszkujące góryste tereny nazywano czasem Montagnais czy Montagnard (z fr. „ludzie gór”). Tak samo „northern”, czyli „północnymi” określano wiele różnych grup i podanie tego określenia akurat przy ludzie Chipewyan niczego nie wnosi. W innym miejscu autorka popełnia podobny błąd, dezinformując czytelnika, że Flatheads to inaczej Indianie Chinook (Rusinowa 2010: 177). W istocie ci pierwsi należą do rodziny językowej salish, a drudzy do chinook. Flatheads, czyli „Płaskogłowymi” nazywali Indian Chinook i innych z Północno-Zachodniego Wybrzeża biali kolonizatorzy z powodu zwyczaju spłaszczania dzieciom głów przytwierdzanymi do nich deskami, ale oczywiście ten przydomek nie czyni ich tożsamy z bardziej znanymi Indianami Flathead z Montany.

stwo w misjach jezuickich. Dlaczego czytelnik ma się domyślać znaczenia nazw, skoro sam autor nie zadbał o ich precyzyjne zdefiniowanie? W takim razie chyba lepiej sięgnąć po angielsko- lub francuskojęzyczną literaturę.

W książce Marka Hyjka, we wstępnym omówieniu obszarów kulturowych i ludów tubylczych Ameryki Północnej mowa jest o „plemionach algonkińskich” (czytelnik nie ma wątpliwości, że chodzi o rodzinę językową) i wśród nich wymienieni są Algonkinowie (Hyjek 2002: 12). Zapowiada się dobrze: autor różni lud i rodzinę językową. Jednak potem jest gorzej – na s. 100 czytamy: „Imiona porządkowe były także używane u większości Algonkinów”. Ponieważ wcześniej „Algonkinowie” wystąpili jako lud indiański, czytelnik ma prawo spodziewać się, że teraz też tak będzie, trudno jednak przypuszczać, że autor ma na myśli zwyczaj panujący u większości członków ludu Algonkinów, a nie u większości ludów mówiących językami algonquian. Na s. 196 mowa o „Huronach i Algonkinach, którzy odwiedzili szpital w Quebecu” w 1639 roku – tym razem chodzi zapewne o konkretny lud Algonkinów.

W encyklopedii plemion indiańskich Leszek Michalik Algonkinami nazywa zarówno ludy mówiące językami algonquian, jak i lud znad rzeki Ottawa, w drugim przypadku dodaje tylko „właściwi Algonkini” (Michalik 2009: 52). Nie jest to do końca satysfakcjonujące, ale razem w wyjaśnieniu, że Algonkini to „wyodrębniony wg kryterium językowego zespół ok. 100 plemion”, a nazwa pochodzi od „niewielkiego plemienia w kanadyjskiej prowincji Quebec” (s. 51), jest to i tak lepsze rozwiązanie niż w większości publikacji w języku polskim. Okazuje się jednak, że „Algonkini” Michalika to co innego niż „Algonkinowie” Sudaka.

Przykłady z innych prac, w których nie jest jasne, czego dotyczy nazwa „Algonkinowie”, można by przytaczać w nieskończoność. Potwierdzają one, że autorzy i tłumacze albo nie zadają sobie w ogóle trudu rozróżniania między ludem Algonkinów (Algonquin) a Algonquians jako ludami mówiącymi którymś z języków należących do rodziny algonquian, albo czynią te rozróżnienia nieporadnie, jak tłumacz Wolfa, co gorsza nie wyjaśniając czytelnikowi, na czym polega strategia translatorska. W rezultacie nieprzygotowany czytelnik może odnieść wrażenie, że Algonkinowie to jeden wielki lud, żyjący między innymi w Karolinie Północnej, Quebecu i na Wielkich Równinach, i oczywiście mówiący „językiem algonkińskim”.

Ponieważ stosowanie tej samej nazwy – Algonkini (tudzież Algonkinowie) – do określania dwóch różnych podmiotów (grupy etnicznej znad rzeki Ottawa oraz wszystkich grup należących do rodziny językowej algonquian) jest niedopuszczalne, to dla wszystkich ludów mówiących językami algonquian trzeba znaleźć inne określenie<sup>29</sup>. Proponuję wprowadzenie przymiotnika „algonkiański”

<sup>29</sup> „Algonkini” to oczywiście najlepsze spolszczenie nazwy grupy Algonquin znad rzeki Ottawa w Kanadzie i powinno odnosić się tylko do niej (a więc konsekwentnie przymiotnik „algonkiański” byłby zarezerwowany tylko dla tej grupy).

jako odpowiednik „Algonquian”. „Algonquians” byliby więc „grupami/ludami mówiącymi językami algonkiańskimi”<sup>30</sup>, a nie „Algonkinami”. Tak więc ludami algonkiańskimi byliby na przykład Szaunisi, Szejenowie, Mikmakowie czy Algonkinowie (czyli, powtórzmy, lud znad rzeki Ottawa). Mówią oni, odpowiednio, językami shawnee (szauniskim), cheyenne (szejeńskim), micmac (mikmackim) i algonquin (algonkiańskim)<sup>31</sup>.

3. Na tej samej zasadzie należałoby rozważyć wprowadzenie przymiotnika „irokeński” – kalki od „Iroquoian” – na określenie wszystkich ludów mówiących językami należącymi do rodziny iroquoian. Przymiotnik „irokeski” pozostałby wyłącznie desygnatem polityczno-etnicznym Irokezów właściwych (Iroquois) ze stanu Nowy Jork, czyli tak zwanych Pięciu, a potem Sześciu Narodów (Mohawk, Oneida, Onondaga, Kajuga, Seneca i Tuskarora). A zatem Huroni, Erie czy Cziorokezi mówiliby językami „irokeńskimi” i byliby ludami „irokeńskimi”<sup>32</sup>, a nie „irokeskimi”, jak do tej pory w polskiej literaturze (zaś Senekowie czy Mohawkowie byliby ludami irokeskimi mówiącymi językami irokeńskimi).

#### 4. Cheyenne – Czejenowie – Szejeni.

Wbrew wersji słownikowej: „Czejenowie” (*Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 116), proponuję w ślad za pismem „Tawacin” (np. Sprenger 2009) używać wersji „Szejeni”, ewentualnie „Szejenowie”, ponieważ lepiej oddaje brzmienie francuskiego „Cheyenne” i wymowy obowiązującej w Stanach Zjednoczonych, a także bliższe są słowu „Šahíyela” z języka Siuksów, z którego nazwa się wywodzi<sup>33</sup>. Oczywiście, nie ma powodu trzymać się wersji „Cheyenne” (Nowicka, Rusinowa 1988), ponieważ spolszczona nazwa brzmi dobrze.

#### 5. Komanczowski czy komancki?

*Wielki słownik ortograficzny PWN* (2008: 324) dopuszcza nazwy „Komancze” i „Komanczowie”, ale nie wypowiada się w kwestii przymiotnika. Ponieważ „Komancze” występuje w literaturze znacznie częściej niż „Komanczowie”, wydaje się, że należałoby stosować odpowiednio przymiotnik „komancki”, a nie

---

<sup>30</sup> To propozycja idąca o krok dalej od rozwiązania, które przyjąłem przy tłumaczeniu słynnej książki N.Z. Davis *Women on the Margins*, gdzie „Algonquians” oddawałem jako „grupy/ludy mówiące językami algonkiańskimi” (a nie algonkiańskimi). (Zob. Davis 2012: 285, a także Erdoes, Ortiz, red., 2012: 19, 26).

<sup>31</sup> U Gąssowskiego (1996: 156 oraz mapy: 21, 126) pojawiła się „algonkiańska” rodzina językowa, ale jak się wydaje, nikt nie podjął tej propozycji, być może z powodu licznych błędów rzeczowych w jego książce (na ich temat zob. Kilanowski 1998).

<sup>32</sup> Wprowadzenie określeń „algonkiański” i „irokeński”, bardzo ułatwiających – jak sądzę – życie polskim indianistom, wydaje się dopuszczalne z punktu widzenia zasad słowotwórstwa: podstawą tworzenia dalszych określeń są tu nieulegające zmianom tematy „algonk” i „iroke”.

<sup>33</sup> Zob. strona internetowa *New Lakota Dictionary Online*. Zob. też *Od wydawcy* w leksykonie Indian Sudaka, gdzie również „Szejenowie” uznani zostali za wersję poprawniejszą, mimo to autor zdecydował się stosować wersję częściej spotykaną w polszczyźnie, czyli „Czejenów” (Sudak 1995: 5).

„komanczowski”, i właśnie „komancki” zastosowałem w tłumaczeniu najnowszej monografii tego ludu (Gwynne 2015). Podobnie „apacki” od „Apaczów” (jak jest np. w: Worcester 2002).

6. Flathead, Two Kettle, Sans Arc, Small Robes – tego typu nazw nie należy tłumaczyć, a więc nie tworzyć Płaskogłowych (Sudak 1995: 46; Utley 1998: 30), Dwóch Kotłów / Dwóch Wrzątków, Bez Łuków czy Małych Płaszczy (Utley 1998: 16, 100, 210; Sudak 2006a: 8-9; Swoboda 1998: 12). Spolszczone nazwy kompletnie nic nie mówią polskiemu czytelnikowi i uniemożliwiają natychmiastowe rozpoznanie, o jaką grupę chodzi. Można je ewentualnie umieścić obok nazw używanych w literaturze amerykańskiej. Czy tak samo postąpić z bardziej znanymi ludami: Nez Percé (Przekłute Nosy), Crow (Wrony) czy Blackfoot (Czarne Stopy)? Spolszczone wersje nazw tych ludów, zwłaszcza dwóch ostatnich, utrwaliły się na tyle w polskiej literaturze, że chyba można przy nich pozostać.

7. Wspomniani już Kiowa otrzymują czasem formę pluralną (Wikipedia: hasło „Kiowa”; Posern-Zielińska 1972: 90-92; Sudak 1995: 128-129; Wojtczak 2007: 48). Według słownika ortograficznego „Kiowa” odmieniać nie wolno (*Wielki słownik ortograficzny PWN* 2008: 312), aczkolwiek częste występowanie „Kiwów” u różnych autorów sugeruje „naturalny odruch językowy” i być może pora, żeby to uwzględnić.

Ostatnie dwa przykłady, omówione poniżej, dotyczą poważnych błędów rzeczowych, a nie rozstrzygnięć ściśle translatorskich. Niestety, pochodzą z pozycji, które należałoby zaliczyć do grupy pierwszej, a więc literatury naukowej.

#### 8. Kri i Krikowie.

W Indeksie *Historii Kanady* Grabowskiego (2001) pojawiają się „Kirkowie” – takiego ludu jednak nie ma, w każdym razie w Ameryce Północnej. Zapewne to literówka, powinno być „Krikowie”. Problem w tym, że Krikowie (Creek) nie wspólnego z Kanadą nie mają: wywodzą się z Południowego-Wschodu Ameryki Północnej, a dziś mieszkają w Oklahomie, ich język należy do rodziny muskogiee. Hasło musi więc odnosić się do Indian Kri (Cree), ludu algonki(a)ńskiego z Kanady. Jedyne, co łączy te ludy, to podobna pisownia ich nazw. Okazuje się, że jednak i tu można zmylić czytelnika. Faktycznie, większość odniesień do „Kirków” dotyczy ludu Kri (autor wybrał spolszczoną pisownię, słusznie jej nie odmieniając), jednak na s. 196 mowa o przesiedleniach ludów z Południowego-Wschodu w latach 1828-1830 i tu Krikowie wymienieni są jednym tchem obok Czirokezów, Seminolów, Czoktawów i Czikasawów, a więc ludów z tego regionu. Przy czym autor, co prawidłowe, nazwę tę odmienia. Mamy więc zapewne do czynienia z poważnym błędem redakcji, która układając Indeks, z dwóch ludów zrobiła jeden.



### 9. Czipewejowie i Chipewyan.

Znani z polskiej literatury Czipewejowie to Chippewa w pracach naukowych amerykańskich autorów (albo Ojibwa, a po polsku Odżibuejowie). Liczne grupy Czipewejów / Odżibuejów zajmują rozległe tereny od południowo-zachodniego Quebecu, przez Ontario, Michigan, Wisconsin i Minnesotę, po Manitobę i Saskatchewan. Należą do algonki(a)ńskiej rodziny językowej. Chipewyan, choć żyją na równie rozległych obszarach (północne Alberta, Saskatchewan i Manitoba oraz Terytoria Północne), w polskiej literaturze są mniej znani i nie doczekali się przekładu swej nazwy. Z Czipewejami różni ich wszystko: obszar zamieszkiwania, kultura i język chipewyan – jak już wiemy, należący do rodziny atapaskańskiej. Jednak nawet w przypadku tych dwóch ludów niektórym wydawcom udało się zmylić polskiego czytelnika – w *Europie* Wolfa mamy „Czipewejów, których pewne grupy (...) porzuciły myślistwo, by zająć się traperstwem i handlem futrami” (Wolf 2009: 20). Niby nic w tym zdaniu niezwykłego, ale w poprzedzającym je mowa jest o Odżibuejach (wcześniej cytowane zdanie o rodach patrylinearnych). Dlaczego autor pisze o tej samej zbiorowości tak, jakby pisał o dwóch różnych? Otóż jest odwrotnie: autor pisze o dwóch różnych ludach, najpierw Odżibuejach, a potem Chipewyans<sup>34</sup>, których tłumacz bez namysłu zamienił na „Czipewejów”<sup>35</sup>. Na s. 201, w podrozdziale „Północno-zachodni Atabaskowie” konsekwentnie pojawiają się „grupy Czipewejów” – tłumacz podaje znowu czytelnikowi nieprawdziwe informacje, czyniąc z ludu algonki(a)ńskiego lud atapaskański<sup>36</sup>. Błąd tym bardziej dziwi, że na mapie przed s. 186 są prawidłowo zaznaczeni Chipewyan i Czipewejowie.

Niestety, również w skądinąd starannie opracowanej książce *Za ścianą wigwamu* wkradł się poważny błąd: Chipewyan przez omyłkę zostali umieszczeni wśród ludów algonkińskich (Hyjek 2002: 12).

\* \* \*

W artykule zająłem się jedynie kwestią tłumaczeń nazw ludów indiańskich w polskojęzycznej literaturze, głównie naukowej i popularnonaukowej. Nie

---

<sup>34</sup> W oryginale jest rzadko spotykana wersja „Chipeweyans”, która być może zmyliła tłumacza, co jednak nie może go usprawiedliwiać.

<sup>35</sup> Ten sam błąd popełniła tłumaczka wydanych przed ponad 30 laty *Legend Indian kanadyjskich* (Clark 1982: 129).

<sup>36</sup> Przy okazji, gdyby autor zadał sobie trud sprawdzenia Wolfowych „Athabascans”, odkryłby, że w dominującej części literatury przedmiotu poświęconej tej grupie, na czele z *Handbook of North American Indians*, która to encyklopedia powinna być biblią każdego indianisty, używa się pisowni „Athapascans”, a zatem w tytule podrozdziału powinno być „Atapaskowie”, nie „Atabaskowie”. Książka Wolfa została wydana w 1982 r.; w wielu przypadkach dzisiaj obowiązuje inna pisownia nazw niż ta, którą stosował. Innym przykładem są „Algonkins” i „Algonkin-speakers” Wolfa – dzisiaj byłoby to „Algonquians” i „Algonquian-speakers”.

analizowałem i nie oceniałem treści wymienionych tu artykułów i książek, ale w pewnej mierze o jakości wielu z nich świadczy beztraska autorów, tłumaczy i redaktorów w traktowaniu sprawy podstawowej, jaką jest poprawne nazywanie ludzi, o których się pisze. Każdy słyszał o Komanczach, każdy wie, czym jest fryzura „na irokeza”, każdy słyszał o skalpowaniu i fajce pokoju, każdy wie, jaki okrzyk wojenny wydają „wszyscy” Indianie (umie go wydać nawet mój półtoraroczny syn), ale to jeszcze nie czyni z nas ekspertów od Indian. Niektórym wydawcom, autorom i tłumaczom przydałoby się odrobinę pokory i umiaru, zanim podejmą decyzję o wydaniu kolejnego zarysu wojen indiańskich, encyklopedii najśłynniejszych wodzów albo zbioru anegdot „o Indianach”.

**Słowa kluczowe:** Indianie Ameryki Północnej, Algonkini, nazwy grup tubylczych, strategie translatorskie

#### LITERATURA

- Baliszewska K., Wala A. (red.)  
 2001 *Referaty Seminariów Antropologicznych 1990-2000*, Atlantic City, Wieliczko: PAES/PATE, TIPI.
- Bartnicki A., Michałek K., Rusinowa I. (red.)  
 1992 *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki. Dzieje polityczne (od Deklaracji Niepodległości do współczesności)*, Warszawa: Egross – Morex.
- Bobowski S.  
 2009 *Obcy – mój bliźni. Konflikt kulturowy w „Czarnej Sukni” Bruce’a Beresforda i Briana Moore’a*, „Literatura Ludowa” 53: 6, s. 3-30.  
 2010 „Windwalker” – piękna i mądra opowieść z życia Czejenów (nie tylko dla młodzieży), „Filoteknos” 4, s. 107-127.  
 2012 *Nie tylko przygoda. Polskie powieści indiańskie dla młodzieży w perspektywie etnologicznej*, Wrocław: ATUT.
- Borowska M. i in. (red.)  
 1995 *Historia wojen Indian Ameryki Północnej*, Poznań: Akcydens.
- Brown D.  
 1981 *Pochowaj me serce w Wounded Knee. Indiańska historia amerykańskiego Zachodu*, przeł. J.D. Brenner, M. Brenner, E. Jarzębska, Warszawa: Iskry.
- Buliński T.  
 2007 *Powiedz mi, co tłumaczysz, a powiem ci, kim jesteś. O polskich przekładach prac antropologicznych w latach 2002-2007*, „Lud” 91, s. 295-303.
- Calloway C.G.  
 2000 *Zawsze byliśmy granicą. Rewolucja amerykańska w kraju Szaunisów*, przeł. A. Sudak, „Tawacin” 52: 4, s. 22-28.

- Clark E.E.  
1982 *Legendy Indian kanadyjskich*, przeł. M. Skibniewska, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Davis N.Z.  
2012 *Kobiety na marginesach. Trzy siedemnastowieczne życiorysy*, przeł. B. Hlebowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dickason O.P.  
2004 *Wojna Mikmaków z Anglikami na morzu w latach 1713-1763*, przeł. A. Suda, „Tawacin” 67: 3, s. 16-25.
- Dunlay T.W.  
2014 *Wilki niebieskich żołnierzy. Indiańscy zwiadowcy i pomocnicy w armii Stanów Zjednoczonych w latach 1860-1890*, przeł. B. Hlebowicz, Wielichowo: TIPI.
- Erdoes R., Ortiz A. (red.)  
2012 *Mity i legendy Indian Ameryki Północnej*, cz. 1, przeł. A. Świerzowska, Kraków: Alter.
- Gąsowski J.  
1996 *Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX*, Warszawa: Trio.
- Górka M. (red.)  
2006 *Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych. Tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość*, Kraków, Wielichowo: Śródmiejski Ośrodek Kultury, TIPI.
- Grabowski J.  
2001 *Historia Kanady*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Gwynne S.C.  
2015 *Imperium księżycy w pełni. Wzlot i upadek Komanczów*, przeł. B. Hlebowicz, Wołowiec: Czarne.
- Hagan W.T.  
2014 *Quanah Parker, wódz Komanczów*, przeł. B. Hlebowicz, Wielichowo: TIPI.
- Hine R.V., Faragher J.M.  
2000 *The American West. A New Interpretive History*, New Haven, London: Yale University Press.  
2008 *Frontiers: A Short History of the American West*, New Haven, London: Yale University Press.  
2011 *Pogranicza. Historia amerykańskiego Zachodu*, przeł. T. Teszner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hlebowicz B.  
2000 *Żyliśmy w pokoju i dostatku. Migracje, konflikty i idea indiańskiej rasy na Starym Północnym Zachodzie w XVII i XVIII wieku. Powstanie Pontiaka z 1763 roku*, „Tawacin” 52: 4, s. 6-15.  
2009 *„Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki”. Nanticoke Leni-Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.  
2011a *Lewis H. Morgan i Irokezi – szkoła amerykańskiej antropologii. Wprowadzenie*, w: L.H. Morgan, *Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 5-36.

- 2011b *Wstęp*, w: B. Hlebowicz, A. Piekarski (red.), *O dyplomacji w Kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Gospodarki, s. 16-25.
- 2011c *Indeks nazw grup tubylczych Ameryki Północnej wymienionych w książce*, w: B. Hlebowicz, A. Piekarski (red.), *O dyplomacji w Kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Gospodarki, s. 236-237.
- Hlebowicz B., Piekarski A. (red.)
- 2011 *Szlakiem złamanых traktatów. O dyplomacji w Kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Gospodarki.
- Hyjek M.
- 2002 *Za ścianą wigwamu. Życie rodzinne Indian Ameryki Północnej*, Wielichowo: TIPI.
- 2004 *W Krainie Wiecznych Łowów – koncepcje eschatologiczne w tubylczej Ameryce Północnej*, w: A. Kilanowski (red.), *Odrębna rzeczywistość. Referaty z sesji „Indianie i indianiści” poświęconej Indiańskiej Babci, Stefanii Antoniewicz 2004*, Wielichowo: TIPI, s. 109-122.
- Indianie Ameryki Północnej*
- 1994 *Indianie Ameryki Północnej. Plemiona, wodzowie, wierzenia, rzemiosło, dzieła sztuki*, przeł. R. Firmhofer, konsult. wyd. polskiego I. Rusinowa, Warszawa: MUZA.
- Kairski M.
- 2005 *Języki tubylców Ameryki Północnej*, „Tawacin” 70: 2, s. 35-41.
- Kilanowski A.J.
- 1998 *J. Gąsowski, Indianie Ameryki północnej od początków po XIX w. (rec.)*, „Athenaeum” 2, s. 286-292.
- Kilanowski A.J. (red.)
- 2004 *Odrębna rzeczywistość. Referaty z sesji „Indianie i indianiści” poświęconej Indiańskiej Babci, Stefanii Antoniewicz*, Wielichowo: TIPI.
- Kolberg O.
- 1971 *Studia, rozprawy i artykuły, Dzieła Wszystkie*, t. 63, Wrocław, Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Linderman F.B.
- 2013 *Piękna-tarcza. Szamanka z plemienia Wron*, przeł. M. Nowocień, Wielichowo: TIPI.
- Lurie N.O.
- 2012 *Górska Wilczyca, siostra Grzmiącego Pioruna. Autobiografia Indianki z plemienia Winnebago*, przeł. A. Sudak, Wielichowo: TIPI.
- Michalik L.
- 2009 *Encyklopedia plemion Indian Ameryki Północnej. Ludzie, kultura, historia, współczesność*, Kraków: Miniatura.

- Morgan L.H.  
2011 *Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów*, przeł. B. Hlebowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Morrison T.  
2007 *Umilowana*, przeł. R. Gorczyńska, Kraków: Znak.
- Nowicka E.  
1991 *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nowicka E., Rusinowa I.  
1988 *Wigwamy, rezerwaty, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Palonka R., Świerzowska A.  
2012 *Wstęp*, w: R. Erdoes, A. Ortiz (red.), *Mity i legendy Indian Ameryki Północnej*, cz. 1, przeł. A. Świerzowska, Kraków: Alter, s. 9-16.
- Piekarski A. (red.)  
2009 *W duchu Szalonego Konia? Materiały z konferencji naukowej Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian*, Wielichowo: TIPI.
- Pióropusze i krawaty*  
2007 *Pióropusze i krawaty. Referaty z sesji „Od zbrojnego oporu po współpracę z ONZ – Indianie w walce o swoje prawa”*, Wielichowo: TIPI.
- Plesnar Ł.A.  
2009 *Twarze westernu*, Kraków: Rabid.
- Posern-Zielińska M.  
1972 *Peyotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław: PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Radin P.  
2010 *Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*, przeł. A. Topczewska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rusinowa I.  
1978 *Kongres Kontynentalny a sprawa Indian w latach 1775-1783*, w: M.M. Drozdowski (red.), *Ameryka Północna. Studia*, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 77-94.  
2000 *Zarys historii Indian północnoamerykańskich. Relacje polskich pisarzy i podróżników*, Warszawa: Ateneum.  
2003 *Z dziejów Indian kanadyjskich*, Warszawa, Pułtusk: Ośrodek Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Humanistyczna imienia Aleksandra Gieysztor w Pułtusk.
- 2010 *Indianie USA. Wojny indiańskie*, Warszawa: Aspra-JR.
- Sprenger M.  
2009 *Trudna droga do szczęśliwego 1891 roku. Walka Szejenów Północnych o jedność plemienia*, „Tawacin” 88: 4, s. 41-46.
- Sudak A.  
1995 *Leksykon 300 najślynniejszych Indian*, Poznań: Akcydens.  
1999 *Paunisi. Nieszczęśliwy lud równin*, Wielichowo: TIPI.  
2006a *Adaptacja koczowników z Równin Stanów Zjednoczonych do życia w rezerwach*, w: M. Górka (red.), *Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych*.

- Tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość*, Kraków, Wielichowo: Śródmiejski Ośrodek Kultury, TIPI, s. 7-23.
- 2006b *Detroit 1763*, Warszawa: Bellona.
- 2008 *Clarence Leonard Tinker: General z plemienia Osedżów*, „Tawacin” 82: 2, s. 31-36.
- 2012 *Winnebago. Ludzie Mocnego Głosu*, Wielichowo: TIPI.
- Swoboda G.  
1998 *Little Big Horn 1876*, Warszawa: Bellona.
- Teplicki Z.  
1994 *Wielcy Indianie Ameryki Północnej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tomicki R.  
1992 *Indianie w Warszawie – 1884 r.*, „Etnografia Polska” 36: 2, s. 81-101.
- Toporowski T.  
2012 *Żołnierz Południa General Robert E. Lee (1807-1870)*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Utley R.  
1998 *Siedzący Byk. Włócznia i tarcza*, przeł. A. Sudak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wala A.  
2009 *Ludobójstwo podboju Ameryki. Rozmyślenia nad moralną nędzą cywilizacji chrześcijańskiej*, w: A. Wala, K. Baliszewska (red.), *Indianie Kalinago i inni... Referaty Seminariów Antropologicznych 2001-2008*, Atlantic City, Wielichowo: PAES/PATE, TIPI, s. 211-245.
- Wala A., Baliszewska K. (red.)  
2009 *Indianie Kalinago i inni... Referaty Seminariów Antropologicznych 2001-2008*, Atlantic City, Wielichowo: PAES/PATE, TIPI.
- Wielki słownik angielsko-polski...*  
2008 *Wielki słownik angielsko-polski PWN-Oxford*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wielki słownik ortograficzny PWN*  
2008 *Wielki słownik ortograficzny PWN. Z zasadami pisowni i interpunkcji*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wojtczak J.  
2007 *Fakty i mity o bitwie nad Little Bighorn*, w: *Pióropusze i krawaty. Referaty z sesji „Od zbrojnego oporu po współpracę z ONZ – Indianie w walce o swoje prawa”*, Wielichowo: TIPI, s. 45-54.
- Wolf E.R.  
2009 *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Worcester D.E.  
2002 *Apacze. Orły Południowego Zachodu*, przeł. A. Sudak, Wielichowo: TIPI.
- Wright M.H.  
1986 *A Guide to the Indian Tribes of Oklahoma*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Ziółkowska-Boehm A.  
2007 *Otwarta rana Ameryki*, Bielsko-Biała: Debit.

Źródła internetowe (wszystkie dostęp 7.01.2015):

*New Lakota Dictionary Online*, <http://www.lakotadictionary.org/phpBB3/nldo.php>, Lakota Language Consortium.

Wikipedia:

„Jutowie (Indianie)”, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Jutowie\\_\(Indianie\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Jutowie_(Indianie)).

„Kiowa”, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Kiowa>.

„Missouri (Indianie)”, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Missouri\\_\(Indianie\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Missouri_(Indianie)).

„Oto (Indianie)”, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Oto\\_\(Indianie\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Oto_(Indianie)).

„Siuksowie Południowi”, [http://pl.wikipedia.org/wiki/Siuksowie\\_Po%C5%82udniowi](http://pl.wikipedia.org/wiki/Siuksowie_Po%C5%82udniowi).

„Utah”, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Utah>.

Bartosz Hlebowicz

## ALGONKINI, KIKAPOWIE, UTE AND OTHERS. RENDERING THE NAMES OF NORTH AMERICAN INDIGENOUS GROUPS IN POLISH-LANGUAGE SCIENTIFIC AND POPULAR SCIENCE LITERATURE

(Summary)

In Polish scholarship which I divide here into three groups: scientific, popularising, and ‘occasional’ publications, there is no uniform strategy for translating the names of native North American peoples. Drawing on many examples from Polish-language publications from the last twenty years mainly, I discuss various strategies utilised by authors and translators of rendering names of Native American groups into Polish. I distinguish three such strategies: 1. translating and declining all the names into Polish (e.g. changing ‘Apaches’ into ‘Apacze’); 2. leaving original names (i.e. using versions appropriated from the American English literature, e.g. ‘Apaches’); 3. trying out diverse mix approaches (e.g., translating and/or declining some names into Polish and leaving others in original). Although the latter approach seems confusing and challenging, paradoxically it is where reasonable solutions are found, that is how to make Native American names comprehensible and at the same time readable in Polish. In order to overcome the onomastic chaos that is common in Polish scientific and popular literature, I propose a set of rules that should help authors and translators to make proper translation decisions. I also discuss examples of the most common errors and suggest solutions of how to translate the most problematic names.

**Key words:** North American Indians, Algonquins, names of indigenous groups, translation strategies

Bartosz Hlebowicz  
hlebar44@yahoo.com





### III. KOMUNIKATY

GRAŻYNA KUBICA  
Instytut Socjologii  
Uniwersytet Jagielloński

NATALIA JAKUBOVA  
Instytut Wiedzy o Sztuce  
Moskwa

#### LISTY MARII CZAPLICKIEJ DO LWA SZTERNBERGA

Dla antropologów zainteresowanych biograficznym wymiarem badań naukowych, a szczególnie problemem kulturowego i intelektualnego kontekstu, z którego rodzą się idee i praktyki badawcze, ważnym źródłem jest korespondencja między etnografami. Ujawnia ona często istotne okoliczności, a także motywacje i inspiracje badaczy, których próżno by szukać w ich pracach naukowych. Listy etnografów ukazują ponadto ważność badań terenowych jako doświadczenia i źródła twórczości naukowej, a także znaczenie osobistych kontaktów badaczy jako czynnika rozwoju nauki. Prezentujemy tutaj zbiór listów młodej adeptki antropologii, zainteresowanej Syberią, do doświadczonego badacza terenowego.

Maria Czaplicka (1884-1921), polsko-brytyjska antropolożka, pochodziła z Warszawy. Była uczennicą Wacława Nałkowskiego, który zachęcił ją do specjalizowania się w antropogeografii. W 1910 roku jako stypendystka Kasy Mianowskiego wyjechała na dalsze studia do Anglii. Najpierw pobierała nauki u Charlesa Seligmana i Edwarda Westermarcka w London School of Economics, razem ze swym polskim kolegą Bronisławem Malinowskim, a następnie w Oksfordzie, gdzie uzyskała Diploma in Anthropology. Z ośrodkiem tym związała się na kilka następnych lat. Po powrocie z kierowanej przez siebie Ekspedycji Jenisejskiej (1914-1915), w której uczestniczył jeszcze Amerykanin, Henry Usher Hall, oraz dwie Angielki: Maud Havilland i Dora Curtis, pracowała jako wy-



Fot. 1. M. Czaplicka – portret w *My Siberian Year* (2016).

kładowniczy etnologii w oksfordzkiej School of Anthropology. Musiała jednak ustąpić ze stanowiska, gdy wrócił z wojny kolega, którego zastępowała. Po nieudanych próbach znalezienia pozycji akademickiej w Polsce i Stanach Zjednoczonych (u boku Franza Boasa) osiadła w Bristolu, gdzie utworzono dla niej na tamtejszym uniwersytecie stanowisko wykładowczyni antropologii. Nieustabilizowana sytuacja życiowa i problemy emocjonalne doprowadziły do jej samobójczej śmierci<sup>1</sup>.

Lew Szternberg<sup>2</sup> (1861-1927) był wybitnym rosyjsko-żydowskim antropologiem, którego zainteresowania tą dziedziną wiedzy zapoczątkowane zostały podczas pobytu na zesłaniu na Sachalinie za działalność w organizacji Narodna Wola (1889-1897). Jego badania dotyczyły Gilaków (czyli Niwchów), których język i kulturę poznał szczególnie dobrze, a także Oroków i Ajnów. W 1910

roku udał się do Kraju Amurskiego i jeszcze raz na Sachalin. Był dyrektorem Działu Antropologii w Muzeum Imperialnej Rosyjskiej Akademii Nauk imienia Piotra Wielkiego (czyli Kunstkamerge), a od 1918 roku profesorem antropologii na Uniwersytecie w Petersburgu<sup>3</sup>.

Czaplicka poznała Szternberga w Anglii w 1912 roku, podczas kongresu amerykańistów, który odbywał się w Londynie. Uczestniczyło w nim wiele ówczesnych sław antropologicznych, między innymi Franz Boas ze Stanów Zjednoczonych, a także dwóch Rosjan z Petersburga, byłych zesłańców politycznych na Syberię. Jeden z nich, Waldemar Jochelson, przywiózł wielką liczbę przezroczny i filmów, by zilustrować nimi sprawozdanie z wyprawy Riabuszyńskiego na

<sup>1</sup> Biografia Czaplickiej została opracowana w następujących publikacjach: Kubica 2015 (wraz z krytyczną analizą jej dzieła, omówieniem kontekstu kulturowo-institutionalnego oraz podstaw teoretyczno-metodologicznych badań biograficznych), Kubica 2006, 2013; Skowron-Markowska 2012.

<sup>2</sup> Nazwiska podajemy w transkrypcji polskiej w tekście, a w bibliografii – w transliteracji; niektóre nazwiska pojawiają się w różnych formach ze względu na przyjęty w niektórych źródłach zangielszony sposób zapisu.

<sup>3</sup> Biografia Lwa Szternberga została przedstawiona w doskonałym opracowaniu Sergeia Kana (Kan 2009).

Aleuty i Kamczatkę. Drugim był Lew Szternberg, który wygłosił referat o Niwchach i innych rdzennych ludach, i poparł koncepcję „turano-ganowańskiego” typu organizacji społecznej Lewisa Henry’ego Morgana. Referat spotkał się z dużym zainteresowaniem. Szternberg został wtedy wybrany wiceprzewodniczącym Towarzystwa Amerykanistów (Kan 2009: 171-172).

Na jeden dzień uczestnicy kongresu przyjechali do Oksfordu, gdzie oprócz wizyt w Bodleian Library i Asmolean Museum byli zaproszeni na uroczysty lunch, a wieczorem na *garden party* w Somerville College, którego członkinią była wtedy Czaplicka. Po zakończeniu kongresu, korzystając z obecności wielu znanych uczonych z całego świata, zorganizowano w Royal Anthropological Institute konferencję, mającą na celu przedyskutowanie propozycji przyszłego międzynarodowego kongresu antropologicznego. Najwyraźniej właśnie podczas tych spotkań oksfordzki mentor Czaplickiej Robert Marett powziął ideę wykorzystania zdolności językowych polskiej uczennicy, a przede wszystkim znajomości rosyjskiego, i postanowił zlecić jej opracowanie wyników dotychczasowych badań dotyczących Syberii. Tak powstała późniejsza najważniejsza książka naukowa Czaplickiej, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, opublikowana w 1914 roku przez Clarendon Press (Czaplicka 1914a).

Prezentowana tu korespondencja ujawnia, jak bliskie kontakty łączyły Czaplicką z rosyjskimi uczonymi, nie tylko Szternbergiem, ale także Waldemarem Jochelsonem, Wierą Charuziną, Dmitrijem Anuczinem i Siergiejem Szirokogorowem. Prowadziła z nimi korespondencję, wysyłała im swoje książki i nadbitki artykułów, prosiła o ich prace i prenumerowała rosyjskie pisma naukowe. Jednak to Szternberg był jej głównym korespondentem i ekspertem od spraw syberyjskich, z którym konsultowała wiele kwestii. Jemu zawdzięczała większość zdjęć wykorzystanych w *Aboriginal Siberia* i z nim omawiała swój historyczno-geograficzny podział plemion syberyjskich (nie ustrzegło to jednak Czaplickiej przed krytyką Jochelsona, który najwyraźniej nie podzielał jej poglądów w tym względzie – patrz Iohel’son 1916). Ze Szternbergiem konsultowała też wybór terenu przyszłej ekspedycji. Od początku chciała badać Ewenków, ale pytała go o to, którymi konkretnymi ich grupami powinna się zająć. Z jej listów możemy się też dowiedzieć o przebiegu samej ekspedycji i różnych okolicznościach z nią związanych: o tym, jak zamierzała się kontaktować ze światem, i że wojna nie ograniczyła zakresu badań, ale negatywnie wpłynęła na sytuację finansową uczestników. Pod koniec pobytu na Syberii pisała, że dużo wysiłku poświęcili zgromadzeniu materiału lingwistycznego (zapisywanego w większości w językach rdzennych ludów), i że poznała trochę nienieckiego oraz ewenkijskiego, którego uczył ją Michaił Michajłowicz Susłow, były katecheta. Donosiła Szternbergowi, że dopiero na wiosnę 1915 roku dotarła do niej jej książka i prosiła, by on i Jochelson ją zrecenzowali, bo są ekspertami w tej dziedzinie (i – co należy dodać – znają angielski). Informowała też o tym, że planuje napisać kolejny tom, tym razem poświęcony antropologii fizycznej, gdzie chciała przedstawić wyniki



Fot. 2. M. Czaplicka i H. Hall w strojach Ewenków.  
W: *My Siberian Year* (2016).

własnych pomiarów, a także wykorzystać te opublikowane w opracowaniach rosyjskich. Zamiar ten nie został jednak zrealizowany.

Po powrocie do Anglii nadal interesowała się sprawami Syberii oraz postęпами antropologii w językach słowiańskich. W piśmie „Folklore” miała dwa razy w roku zamieszczać raport na ten temat. Nic z tych planów jednak nie wyszło, zapewne dlatego, że nie dostarczano jej materiałów. Informowała też Szternberga o swoich sukcesach i aktywnościach: opublikowaniu „popularnej książki” *My Siberian Year* (Czaplicka 2016a); fizycznej pracy na angielskiej farmie, której się oddawała wraz ze swoimi uczennicami w zastępstwie mężczyzn służących w armii; o planach uczestnictwa w kolejnym zjeździe British Association for the Advancement of Science; o prowadzeniu wykładów z etnologii w Human Anatomy Department i intensywnej pracy pisarskiej, a także o pomysłach dalszych publikacji.

Mimo zabiegów Czaplickiej, by swoją pracą zainteresować rosyjskich uczonych, ukazały się jedynie trzy recenzje jej książek i kilka wzmianek. Jochelson

zrecenzował *Aboriginal Siberia* (Iohel'son 1916), a także odwoływał się do tej książki (Jochelson 1928: 15). Szirokogorow tylko wspominał o wyprawie badaczki w swych głównych pracach na temat Ewenków (Shirokogoroff 1929, 1935). Do tej skromnej listy trzeba jeszcze dodać dwie recenzje *Turks of Central Asia* (Zaharov 1924; Bartold 1925). I to właściwie wszystkie reakcje rosyjskich uczonych na działalność Czaplickiej. Później jej dorobek uległ zapomnieniu<sup>4</sup>.

Postać antropolożki rosyjskim czytelnikom przypomniał dopiero Aleksiej Rieszetow w artykule poświęconym pracy Czaplickiej o Nikołaju N. Mikłucho-Makłaju (Rešetov 2010). Podał jej biogram, wyjaśnił relacje pomiędzy Czaplicką i rosyjskimi etnografami. Nie relacjonował szczegółowo listów do Szternberga, ponieważ zamierzał je wydać z komentarzami. Niestety, artykuł ukazał się już po śmierci Rieszetowa, a plan publikacji listów nie został zrealizowany. Z artykułu wynika też, że badacz poszukiwał korespondencji Czaplickiej z Jochelsonem, ale jej nie znalazł. Nie znał najwyraźniej brytyjskich źródeł archiwalnych, odstawiających kulisy planów finansowania jej ekspedycji przez rosyjskie instytucje naukowe, z których niestety nic nie wyszło<sup>5</sup>.

Kolejnymi publikacjami w języku rosyjskim są artykuły Jurija Klicenki, zamieszczone w internetowym czasopiśmie poświęconym historii Syberii „Sibirskaa zaimka” (Klicenko 2014a) i piśmie „Ilken”, wydawanym po rosyjsku oraz w kilku rdzennych językach Syberii (Klicenko 2014b).

Listy Czaplickiej do Szternberga były pisane po rosyjsku (oprócz pierwszej kartki), w poprawnej rusczyźnie, oprócz kilku błędów językowych. Zostały przetłumaczone, a zapis ujednolicony graficznie. W nawiasach kwadratowych umieszczono informacje pochodzące od redaktorek. Tytuły rosyjskie zostały podane w polskiej transliteracji. Autografy listów znajdują się w petersburskiej filii Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk (f. 282, o. 2, j.ch. 308).

\*

[kartka pisana po angielsku z nadrukiem „Somerville College, Oxford”]

5 VI 1912

Czwartkowe zebranie antropologiczne jest otwarte i nie są potrzebne żadne bilety. Odbędzie się w Muzeum Uniwersyteckim o 20.30<sup>6</sup>. Proszę łaskawie poinformować o tym swojego towarzysza<sup>7</sup>. Mam nadzieję Pana tam spotkać.

M.A. Czaplicka

<sup>4</sup> Na temat recepcji prac Czaplickiej w etnografii rosyjskiej: patrz Kubica 2015.

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat: Kubica 2015.

<sup>6</sup> Wzmiankowane przez Czaplicką spotkanie miało mieć miejsce w Oksfordzie w Pitt Rivers Museum 6 czerwca, po kongresie amerykańskim, ale nie wiadomo, czego miało dotyczyć.

<sup>7</sup> Chodzi o Waldemara Jochelsona.

\*

[list pisany na papierze z nadrukiem „58 Torrington Square, London, W.C.”]

26 VIII 1913

Szanowny Panie,

Byłabym Panu bardzo wdzięczna, gdyby mógł mi Pan przesłać nadbitkę Pana artykułu o Gilakach [Niwchach] z „Étnografičeskogo obozreniá”<sup>8</sup>. Bardzo interesuje mnie układ rodzinny Gilaków, który znam jedynie ze Schrenka<sup>9</sup>. Chciałabym również spytać Pana, czy opinia o migracji Gilaków z północy na południe (na Sachalinie) jest uzasadniona?

Mam nadzieję pojechać z Oksfordu na Syberię przyszłą wiosną, jednak nie mam przygotowanego jeszcze planu podróży. Dobrze zna Pan Syberię, czy zatem mógłby mi Pan podpowiedzieć, jakie tereny będą najlepsze dla moich badań? Czy ktoś nie wybiera się obecnie na Syberię? Bardziej interesują mnie stosunki Paleoazjatów z Mongoło-Turkami niż z Amerykanami<sup>10</sup>. Zatem obszar między Jenisejem a Leną pociąga mnie najbardziej. Piszę o tym także Panu Jochelsonowi.

Mam nadzieję, że mój list nie przysporzy Panu kłopotu.

Z wyrazami szacunku

M.A. Czaplicka

\*

[list pisany na papierze z nadrukiem „Somerville College, Oxford”]

12 XI 1913

Szanowny Panie,

Nie mogłam wcześniej odpisać na Pański uprzejmy list, ponieważ czekałam na rozwiązanie kwestii mojego wyjazdu na Syberię. Teraz jestem już mniej więcej przekonana o pomocy ze strony Oksfordu, a także być może Moskwy (Prof. Winogradow<sup>11</sup> stara się o to). Szczególnie interesują mnie Tunguzi [Ewenkowie], czytam i zaznajamiam się z pracami o nich na tyle, na ile pozwalają mi na to moje obowiązki, [bo] chciałabym skończyć książkę o Syberii (*Preliminary Survey*)<sup>12</sup>, zanim wyjadę z Anglii, t.j. w styczniu-lutym, a poza tym mam różne zajęcia.

Najpierw będę w Petersburgu i mam nadzieję spotkać się z Panem, a także odwiedzić muzea. (Zdaje się, iż będę musiała napisać dla Oksfordu o rosyjskich muzeach odnośnie do Syberii). Cel mojej wyprawy na Syberię jest dwójaki: a) przywiezienie kolekcji

<sup>8</sup> Chodzi o artykuł: Šternberg 1894.

<sup>9</sup> Leopold von Schrenck (1826-1894), niemiecko-bałtycko-rosyjski zoolog, geograf i etnograf.

<sup>10</sup> Nie chciała zatem powielać badań prowadzonych przez Jesup North Pacific Expedition, którą właśnie najbardziej interesowały relacje między najstarszymi ludami Syberii i Ameryki Północnej.

<sup>11</sup> Paweł Winogradow (Paul Vinogradoff, 1854-1925) – wybitny rosyjsko-brytyjski historyk prawa i mediewista. Do 1902 r. pracował na Uniwersytecie Moskiewskim, a po konflikcie z władzami wyemigrował do Anglii i wykładał w Oksfordzie.

<sup>12</sup> Chodzi o książkę *Aboriginal Siberia* (Czaplicka 1914a).

muzealnej, b) badania nad społeczną (kulturową) sferą życia Tunguzów. Jeśli będzie to możliwe, wykonanie pomiarów antropometrycznych: ja – kobiet, a Anglik, który będzie ze mną – mężczyzn, być może zrobimy to w drugiej kolejności. Nie mogę bez Pana rady zdecydować, którymi dokładnie Tunguzami chciałabym się zająć. Bo będę musiała nauczyć się jednego dialektu lepiej niż innych. Dlatego chciałabym Pana spytać, czy zostały opublikowane wzory tunguskich dialektów, które zostały przekazane przez Centr[alny] Kom[itet] Statystyczny do Muzeum Azjatyckiego Cesarskiej Akademii? Patkanow w *Opyte geografii i statistiki tungusskih plemen Sibiri* z 1906 roku pisze o tym<sup>13</sup>. Co do Jenisejskich Ostiaków [Ketów], to interesuje mnie jedna rzecz: Czy można nazwać ich najstarszymi mieszkańcami Syberii? Wydaje mi się, że tak?

Mój podział (Paleo-Siberians & Neo-Siberians<sup>14</sup>) będzie historyczno-geograficzny, wydaje mi się, że to jak na razie jedyna możliwość, ponieważ klasyfikacja lingwistyczna i rasowa jest póki co nieprzydatna. Bardzo Panu dziękuję za prace o Gilakach. Jedna z nich (*Gilâki*) szczególnie przydała mi się do mojego odczytu w British Association [for the Advancement of Science] we wrześniu, który prześlę Panu, jak tylko zostanie wydrukowany (*The Influence of Environment upon the Religious Ideas and Practices of Aborigines of Northern Asia*<sup>15</sup>).

Ponieważ w mojej książce będzie niewielka bibliografia autorytetów, na które najczęściej się powołuję, czy nie byłby Pan uprzejmy odpowiedzieć na moje pytania, które załączam<sup>16</sup>.

Proszę wybaczyć mi tak długi list.

Ze szczerym szacunkiem

M.A. Czaplicka

\*

[kartka pisana z Londynu]

19 V 1914

Ostatecznie przyjadę do Petersburga. Postaram się złapać w Warszawie wieczorny pociąg, aby nie tracić czasu. Mój warszawski adres to Aleje Ujazdowskie 17, będę tam tylko przez 2 dni. Wyjeżdżam stąd pojutrze. Z Petersburga pojedę prosto do Moskwy. Poślę Panu Jochelsonowi telegram, kiedy dokładnie będę, na wypadek gdyby któryś z Panów mógł być na stacji. Najprawdopodobniej zatrzymam się w hotelu Europejskim. Dziękuję za fotografie<sup>17</sup>.

M.A. Czaplicka

Serdecznie dziękuję za Pański czarująco rzeczowy list.

<sup>13</sup> Patrz Patkanov 1906.

<sup>14</sup> Chodzi o jej podział na ludy, które osiedliły się na Syberii wcześniej, czyli paleosyberyjskie (np. Czukcz, Jakagirzy, Koriacy) oraz te, który przybyły tam później, czyli neosyberyjskie (np. Jakuci, Ewenkowie).

<sup>15</sup> Chodzi o artykuł: Czaplicka 1914b.

<sup>16</sup> Na końcu *Aboriginal Siberia* Czaplicka zamieściła kilka biogramów badaczy Syberii, z których wynikało, że prawie wszyscy byli zesłańcami politycznymi z długoletnim stażem pobytu w tym kraju. Co ciekawe, akurat biogram Szternberga nie zawiera tej informacji. Najprawdopodobniej Czaplicka opierała się na tym, co jej przysłał Szternberg, który widocznie wolał o tym nie pisać.

<sup>17</sup> Chodzi o zdjęcia, które Czaplicka wykorzystwała w *Aboriginal Siberia*.

Mój adres w Warszawie (od 22 do 24): Aleje Ujazdowskie 17. W Moskwie (24-2?) dla W.W. Bogdanowowa, aby mi przekazał, w Krasnojarsku – poste-restante. Dziękuję także za obiecane zdjęcia.

Ze szczerym szacunkiem

M.A. Czaplicka

58, Torrington Square, London W.C. 15 V 1914.

\*

Jenisejsk, 27 V 1914.

Szanowny Dr Szternberg,

Przepraszam Pana, że wysyłam Panu ten list tak późno i na brudno. Napisałam do Pana Paszkowskiego i zorganizowałam z naszym zaprzyjaźnionym angielskim agentem<sup>18</sup> z Krasnojarska, aby pomógł mu znaleźć nas w Tolcziku. Jest z nami bardzo dobry pomocnik<sup>19</sup>, który wiele wie na temat życia tubylców (*inorodcov*)<sup>20</sup>, tak więc nasza podróż może być udana.

Chciałabym podziękować Panu i Pańskim ludziom w Petersburgu za serdeczny stosunek do mnie w czasie mojej wizyty. Po pobycie w Petersburgu Moskwa wydała mi się martwa, choć tu również są dobrzy ludzie, jak chociażby prof. Anuczyn<sup>21</sup>, wspinały człowiek. Mój obecny adres to Konsulat Norweski w Krasnojarsku, skąd przesyłane będą do nas listy i przesyłki parowcami handlowymi. Póki co nie myślę o zimie, być może uda mi się pojechać nad jezioro Jessej<sup>22</sup>.

Ze szczerymi podziękowaniami

M.A. Czaplicka

\*

Wieś Monastyrskoje na Jeniseju, 3 IV 1915 starego stylu<sup>23</sup>.

Szanowny Doktorze Szternberg,

Szykujemy się do drogi powrotnej po prawie rocznych badaniach nad tubylcami zamieszkującymi ten kraj. Wieści o wojnie, choć ograniczyły nas materialnie, jednak

<sup>18</sup> Chodzi prawdopodobnie o Gunnara Christensena, sekretarza norweskiego konsulatu i jednocześnie przedstawiciela Syberyjskiej Kompanii Handlowej.

<sup>19</sup> Chodzi o Wasilija Korobiennikowa, który, mimo iż nie znał żadnego języka rdzennej ludności, uważał się za przewodnika i tłumacza ekspedycji.

<sup>20</sup> Słowo *inorodcy* oznacza rdzennych mieszkańców Syberii. Był to termin według rosyjskiego prawa formalnie stosowany do przedstawicieli większości narodowości niesłowiańskich w całym kraju, używali go także etnografowie do oznaczenia przedmiotu swoich badań.

<sup>21</sup> Dmitrij Anuczyn (1843-1923), rosyjski antropolog i geograf, który objął pierwszą katedrę antropologii fizycznej na Uniwersytecie Moskiewskim, później przemianowaną na Katedrę Geografii i Etnologii; kierował nią do 1917 r. Założył moskiewskie Muzeum Antropologiczne, Etnograficzne i Geograficzne.

<sup>22</sup> Udało się tam dotrzeć Czaplickiej i Hallowi w lutym 1915 r.

<sup>23</sup> Czyli 16 kwietnia 1914 r. nowego stylu.



nie przerwały naszej pracy, tyle że zostało nas tylko dwoje, Amerykanin Mr. Hall<sup>24</sup>, ja i przewodnik, którym ostatnio była tunguzka kobieta<sup>25</sup>. Właśnie wróciliśmy z tundry od limpijskich, pankagirskich i turyjskich Tunguzów. Prawie nie widzieliśmy Czapogirów<sup>26</sup>. Moglibyśmy zorganizować wyjazd do nich i pobyc tam jakiś czas, jednak w tym momencie brakuje nam pieniędzy i, prawdę mówiąc, chcemy już niebawem przystąpić do pracy związanej z obecnym czasem wojennym, nie zaś pracować nad antropologią do końca wojny. Jednak zostało jeszcze sporo do zrobienia, aby zakończyć pracę związaną z wyprawą. Jeszcze robimy prace związane z językiem i inne z tubylcami, którzy [tu] są w przejeździe. Pracujemy nad kolekcją i porządkujemy nasze materiały, ponieważ w Moskwie lub Piotrogradzie rozjedziemy się z moim towarzyszem. Stąd tanim sposobem udamy się na południe, a więc pierwszym parowcem za około 5-6 dni. Kolekcje wieziemy do Oksfordu i Filadelfii<sup>27</sup>. Moskwa obiecała do mnie napisać, zamiast tego nadeszło zamówienie z muzeum monachijskiego, które teraz oczywiście zostało odrzucone. Bardzo chciałabym porozmawiać z Pana specjalistą od języka tunguzkiego, z którym nie zdążyłam zobaczyć się wcześniej<sup>28</sup>. Trochę zapoznałam się z tym językiem, a także w pewnym stopniu z samojezdkiem (jurackim) [nienieckim]. Niektóre historie zapisywałam w tych językach. A propos tunguzkiego. Zanim pojechaliśmy do tundry, brałam lekcje tunguzkiego u jednego pana, Susłowa, który był misjonarzem wśród Tunguzów, a teraz został kupcem<sup>29</sup>. Jako nauczyciel nie był zbyt dobry, bo chciał uczyć wszystkiego w ramach rosyjskiej gramatyki, której tak naprawdę nie znał. Ale język mówiony zna dobrze, i nawet opracował słownik<sup>30</sup>, który chce Panu zaoferować. Ja tego słownika nie widziałam, bo on chce za niego 500 rubli, których nie mogłabym mu dać. Jeżeli Państwo dogadacie się a propos ceny, a też jeżeli Pan zechce podjąć ryzyko kupowania rzeczy niewidzianej, to jestem pewna, że tam (w tym słowniku) jest wiele materiału. Ja mu proponowałam, że wezmę jego pracę i będę się starała, żeby ktoś ją wydrukował, ale pan Susłow chce otrzymać za nią pieniądze. Więc podałam mu Pana adres.

Kilka dni temu dostałam moją książkę (*Aboriginal Siberia*, Oxford Univ. Press). Przed wojną, jeszcze w Anglii, poleciłam, żeby Panu i Panu Jochelsonowi posłano po jednym egzemplarzu. Czy otrzymał [ją] Pan, czytał i czy może Pan napisać o niej w rosyjskich czasopiśmie? Wy dwaj lepiej od innych (czyli Anglików) możecie zrecenzować taką rzecz. Książka wyszła nie w porę, a tyle kosztowała trudu. Oprócz raportu z naszych rocznych badań chciałabym także przygotować kolejny tom mojej *Aboriginal Siberia – A Study in Physical Anthropology*. Z tych rejonów (Samojedzi, Dołganie, Tunguzi) mamy także pomiary, a poza tym chcę wykorzystać rosyjskie prace na ten temat. Wszystko to

<sup>24</sup> Henry Usher Hall (1876-1944) był amerykańskim nauczycielem, który kontynuował w Anglii studia w London School of Economics, gdzie poznał Czaplicką. Towarzyszył jej później w wyprawie na Syberię jako wysłannik University of Pennsylvania Museum, a po powrocie do Ameryki pracował tam kilkanaście lat.

<sup>25</sup> Tą towarzyszką Czaplickiej była Miczycha, czyli Pielagieja Chukoczar; jej mężem był zesłaniec Aleksandr Mickij, a dziadem – szaman Langa (patrz Kubica 2015).

<sup>26</sup> Chodzi o cztery najważniejsze klany ewenkijskie na tamym terenie.

<sup>27</sup> Kolekcję syberyjską badacze rozdzielili między dwie instytucje, które reprezentowali: Pitt Rivers Museum w Oksfordzie i Pennsylvania University Museum w Filadelfii.

<sup>28</sup> Mogło chodzić o Siergieja Szirokogorowa.

<sup>29</sup> Chodzi o Michaiła Michajłowicza Susłowa (1869-1929), syna misjonarza, który sam był katechetą i znał język ewenkijski tak dobrze jak rosyjski.

<sup>30</sup> Słownik Susłowa znajduje się w Krasnojarskim Muzeum (sygn. KKM 8119-1/PI 319, ACMK).

jednak prawdopodobnie po wojnie. Z Krasnojarska, jeśli będzie możliwość, pojedę na kilka dni do Minusińska. Mój kolejny adres to: Konsulat Norwegii w Krasnojarsku, potem na ręce Pani Charuziny (Wiery)<sup>31</sup> w Moskwie.

Z najlepszymi życzeniami i pozdrowieniami

M.A. Czaplicka

[przypis na pierwszej stronie:] W tym roku mróz był niebywały, choć byliśmy wtedy już nie przy samym ujściu Jeniseju, to jednak za kołem polarnym.

\*

Somerville Coll. Oxford, 17 X 1915

Czy byłby Pan uprzejmy powiadomić mnie, czy otrzymał Pan moją książkę, którą wysłałam z Londynu dwa miesiące temu? Będę Panu bardzo wdzięczna, jeśli przyśle mi pan jej *reviews*, jeśli ma Pan jakieś. Mam potwornie dużo pracy na głowie.

Z serdecznym pozdrowieniem

M.A. Cz

\*

Somerville College Oxford, 14 I 1916

Szanowny Doktorze Szternberg,

Ogromne dzięki za książkę *Anuczina* na temat Jenisejskich Ostiaków<sup>32</sup>. Pozwolę sobie wysłać Panu dziś telegraficznie 25 rubli i pozwolę sobie prosić Pana o wysłanie dwóch tomów, przygotowanych przez Kolonialny Komitet ds. Syberii, zdaje się w 1914 lub 1915 roku. Niestety nie mogę zamówić tutaj, bo nie znam tytułu ani wydawcy. Moja książka (popularna) wkrótce będzie ukończona<sup>33</sup>. Przepraszam, że Pana kłopotczę.

Z pozdrowieniami

M.A. Czaplicka

\*

25 II 1916

Szanowny Doktorze Szternberg,

Niech będzie Pan łaskaw napisać kilka słów, jak tylko otrzyma Pan ten list. Czy otrzymał Pan poprzedni list, w kt[órym] dziękuję Panu za *Anuczina* (*Enisejskie ostaki*)

<sup>31</sup> Chodzi o Wierę Charuzinę (1866-1931), wybitną rosyjską etnografkę, pierwszą kobietę profesora tej dyscypliny.

<sup>32</sup> Chodzi o pracę kolejnego *Anuczina*, Wasilija (Anučin 1911).

<sup>33</sup> Chodzi o trawelog *My Siberian Year* (Czaplicka 1916).

i proszę o wysłanie publikacji Komitetu Kolonialnego, chyba z 1914, chyba 2 tomy? I jeśli są jakieś nowe wydawnictwa tego komitetu, jak również mapy Syberii.

Nie wiem, czy drukowaliście w Akademii coś nowego o Syberii<sup>34</sup>. Kilka tygodni temu wysłałam telegraficznie przez Bank Rosyjski Handlu Zagranicznego na Pana konto 25 rubli na pokrycie kosztów, jednak nie wiem, czy to wystarczy i czy Pan je otrzymał? Bardzo przepraszam Pana za kłopot, jednak będąc specjalistką od Syberii muszę śledzić wszystkie nowe prace. Zakończyłam popularną książkę o wyprawie *My Siberian Year*, jak tylko będzie wydrukowana prześlę ją Panu. Obecnie pracuję nad materiałami z wyprawy, jednak inne zajęcia trochę mi w tym przeszkadzają.

Ze szczerymi pozdrowieniami

M.A. Czaplicka

\*

Dr Leo Sternberg  
Imp[erial] Academy of Science  
Petrograd  
Russia

Bardzo dziękuję za Potanina<sup>35</sup>. Jak tylko moja popularna książka *My Siberian Year* ukaże się w sprzedaży, prześlę ją Panu. Proszę napisać o Pańskiej pracy; bardzo mi się ona podoba. Wczoraj wysłałam więcej pieniędzy na inne książki Komitetu Kolonialnego.

Raz jeszcze dziękuję

M.A. Czaplicka

Oxford 17 VII 1916.

\*

22 VI 1916

Szanowny Doktorze Szternberg,

Dostałam właśnie Pański list z 13 maja i dwa rachunki na 27,5 rubla. Rachunki te nie zawierają opłat pocztowych, mam nadzieję, że podliczy Pan te opłaty i weźmie z kolejnych przesłanych pieniędzy.

---

<sup>34</sup> Szternberg był redaktorem wydawanego w Sankt-Peterburgu czasopisma „Izvestiâ russko-go komiteta dlâ izučeniâ Srednej i Vostočnoj Azii v istoričeskom, arheologičeskom, lingvističeskom i etnografičeskom otnošeníâh”.

<sup>35</sup> Prawdopodobnie Czaplickiej chodziło o tom jubileuszowy dla uczczenia Grigorego Potanina (Potanin 1915), bo sam Potanin już wtedy raczej większych prac nie publikował.

Mówi Pan w swoim liście, że książki o antropologii Syberii są zbyt ciężkie i poczta nie chce ich przyjąć, ale mam nadzieję, że po jednej książce będzie można przesłać. Proszę jednak się nie trudzić i posłużyć księgarnią. Podczas opracowywania moich materiałów książki te (Komitetu Kolonialnego, dwie książki Iwanowskiego, Czepurkowskiego i T. Grincewicz<sup>36</sup>), potrzebne mi są tak szybko, jak to tylko możliwe. Jeśli zostaną Panu jeszcze pieniądze, proszę opłacić dla mnie prenumeratę [czasopism] „Antropologiczski Żurnal” i „Živaâ starina”<sup>37</sup> (włącznie z ostatnim numerem, w którym jest artykuł Jochelsona o mojej książce). Przepraszam za ciągle kłopotanie Pana. Przechodzę do kolejnych spraw.

Dwa razy do roku będę pisać przeglądy prac antropologicznych i etnologicznych powstających w językach słowiańskich. Tak się składa, że znam te słowiańskie języki (rosyjski, czeski, polski i bułgarski), w których drukuje się literaturę etnologiczną, jednak bez pomocy słowiańskich antropologów pracę trudno byłoby wykonać. Robię to oczywiście z miłości do tematu i myślę, że ludzie Zachodu powinni w końcu poznać uczonych słowiańskich. Przeglądy te będą drukowane w londyńskim „Folklore”. Być może uda się także coś publikować w rosyjskim dodatku do „Timesa”, z którym współpracuję<sup>38</sup>. Teraz na temat pracy Pana o kulcie bliźniaków<sup>39</sup>; tak jak Panu pisałam sprawozdanie z niej będzie w przyszłym kwartale, jeśli chce Pan ją przetłumaczyć, mogę znaleźć gorliwą tłumaczkę na miejscu; ale do końca wojny wydawca raczej się nie znajdzie.

Oferowano mi bardzo dobre zajęcia w Ameryce, ale później nasz lektor antropologii etnologicznej poszedł na wojnę i zajęłam jego miejsce, poza tym jestem tutorką w kolegium Lady Margaret Hall. Dużo drobnych spraw, poza wyżej wymienionymi, przeszkadza mi w opracowaniu materiałów naukowych z wyprawy, więc raczej nie będą gotowe wcześniej niż za 6-8 miesięcy. Szkoda, że antropologiczne pomiary Szirokogorowa<sup>40</sup> ani Pańskie Goldów [Nanajów] nie zostały opublikowane. Mało jest materiałów do porównania. Moja popularna książka na temat Syberii nareszcie będzie wydrukowana w połowie lipca, od razu prześlę ją Panu i Jochelsonowi.

Część wakacji będę pracować na farmie, razem z moimi uczennicami, zastępując mężczyzn, kobiety są obecnie bardzo ważnymi pracownikami. We wrześniu odbędzie się kongres British Association [for the Advancement of Science] z Marettem jako prezydentem sekcji antropologicznej, zapewne będzie bardzo ciekawie.

Proszę zrobić wszystko, co możliwe w sprawie książek i wybaczyć mi, że ciągle Pana niepokoję.

Pozdrawiam

M.A. Czaplicka

[dopisek:] Ma Pan jakieś wiadomości od Szirokogorowych?

<sup>36</sup> Czaplicka prosiła o następujące książki: Ivanovskij 1911; Čepurkovskij 1912 oraz o jakąś pracę J. Talko-Hryncewicza.

<sup>37</sup> Były to dwa najstarsze rosyjskie pisma etnograficzne.

<sup>38</sup> Czaplicka opublikowała tam kilka artykułów o swojej ekspedycji i rosyjskim folklorze.

<sup>39</sup> Chodzi o pracę: Šternberg 1916.

<sup>40</sup> Siergiej Szirokogorow (1887-1939) – rosyjski antropolog, wybitny badacz Ewenków; po rewolucji wyemigrował do Chin.

\*

25 X 1916

Szanowny Doktorze Szternberg,

Jestem Panu serdecznie zobowiązana za wszystkie starania i kłopoty związane z wysyłaniem książek. Do tej pory otrzymałam wszystko, o czym wspominał Pan w swoich listach, włącznie z katalogiem o studiach geografii, poza książkami Komitetu Migracyjnego, które mam nadzieję dotrą wkrótce, jeśli tylko rosyjska i angielska poczta pomogą nam tak, jak obiecały.

Odnosnie do Oriental School<sup>41</sup>, to natychmiast napisałam im, aby poinformowali mnie o swoich nowych planach, choć wiem, że do zakończenia wojny nic definitywnego się nie wydarzy poza programami itp. Mimo to wszystkie tego typu rzeczy, które tylko będą drukowane wyślę Panu do Akademii.

Odnosnie do mojej książki; wysłałam jeden egzemplarz przedstawicielowi „Times”, a w Piotrogradzie jednak do tej pory go nie otrzymał. Dlatego nie wysyłałam Panu; mimo tego jeszcze raz spróbuję szczęścia i napiszę do mojego wydawcy, aby jak najszybciej wysłał Panu *My Siberian Year*. Proszę powiadomić mnie, kiedy ją Pan otrzyma. Poza tym za 3 dni prześlę Panu książkę, do której także napisałam artykuł, chodzi o *Soul of Russia*<sup>42</sup>. Świetna książka. Jeśli zobaczy Pan cokolwiek w rosyjskiej prasie na temat moich prac (powiedział Pan, że czytał o mojej książce); niech będzie [Pan] uprzejmy wysłać mi wycinek z nazwą i datą gazety. Załączam wycinki z recenzjami z mojej książki w gazetach angielskich. Prowadzę tu zajęcia z etnologii w Human Anatomy Departament i także dość dużo piszę. Jeśli będzie Pan miał artykuł dla „Folk-Lore Journal”, przegląd etnologicznych prac moskiewskich i pietrogradzkich lub coś w tym stylu, niech Pan przyśle mi je, proszę. Poprawię język angielski (w tym roku na tłumaczenia nie mam czasu) i zamieszczę je w „Folk-Lore”, gdzie poprosili mnie o śledzenie słowiańskich spraw. Mam też napisać wprowadzający artykuł o Słowianach w „Encycl[opaedia] of Religion & Ethics” Dr. Hastingsa<sup>43</sup>. Czy jest Pan w jej posiadaniu? Jeszcze raz proszę przyjąć moje serdeczne podziękowania. Będę Panu przysyłać wszystko, co może Pana zainteresować z angielskiej literatury, a Pana proszę o zachowanie mnie *au courant* z Pana pracami.

M.A. Czaplicka

[dopisek:] Tak, to ja wysłałam Mareta, i przyślę jeszcze mój odczyt dla British Association, kiedy będzie drukowany.

---

<sup>41</sup> Chodzi o School of Oriental Studies, powstała w 1916 r. publiczną uczelnię badawczą (od 1938 r. nosi nazwę School of Oriental and African Studies, SOAS).

<sup>42</sup> Chodzi o artykuł: Czaplicka 1916b.

<sup>43</sup> Chodzi o encyklopedię: Hastings, ed., 1908-1927. Czaplicka opublikowała tam kilka artykułów o ludach syberyjskich i Słowianach.

\*

23 XI 1916

Szanowny Doktorze Szternberg,

W końcu przysły książki o Syberii wysłane przez Pańską [---]<sup>44</sup>. Ogólnie [---] wygład dzięki bardzo starannemu opakowaniu. Przesyłam Panu moje ogromne, serdeczne podziękowania za Wasze prace. Niech będzie Pan uprzejmy napisać, czy otrzymał Pan moją książkę *My Siberian Year*, a kiedy dowiem się, że Pan ją otrzymał, prześlę także Jochelsonowi. Jeśli zostały Panu jeszcze jakieś pieniądze [---] chciałabym dostać „Zemleved[enie]” i „Antr[opologičeskij] Žur[nal]”. Niebawem prześlę Panu broszurę o Ostiakach itp.<sup>45</sup>

Jeszcze raz bardzo Panu dziękuję.

Wiele błędów w tych książkach Komitetu Kol[onialnego].

Przyjacielskie pozdrowienia

M.A. Czaplicka

\* \* \*

Bardzo serdecznie dziękujemy pracownikom petersburskiej filii Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk za pomoc w odszukaniu tej korespondencji. Dziękujemy także za współpracę Zbigniewowi Jasiewiczowi, Janowi Kotarbie i Jurijowi Klicence.

## LITERATURA

Anučin V.

1911 *Enisejskie ostâki*, Moskwa: Tipo-litografiâ tovarišestva I.N. Kušnerova.

Bartold W.W.

1925 (rec. z:) M.A. Czaplicka, *The Turks of Central Asia in History and at the Present Day* (1918), „Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziâtskom muzeje AN SSSR” 1, s. 506-511.

Čepurkovskij E.M.

1912 *O klassifikaciâh čelovečeskich ras i nekotoryh zadačah antropologii v Rossii: (Po povodu rabot A.A. Ivanovskogo)*, Moskwa: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.<sup>44</sup> Brak fragmentu kartki.<sup>45</sup> Chodzi zapewne o nadbitkę jej artykułu w encyklopedii pod red. Hastingsa.

Czaplicka M.

- 1914a *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford: Clarendon Press.
- 1914b *The Influence of Environment upon the Religious Ideas and Practices of Aborigines of Northern Asia*, „Folklore” 25, s. 34-54.
- 1916a *My Siberian Year*, London: Mills & Boon.
- 1916b *The Siberian Colonist or Sibriaks*, w: W. Stephens (ed.), *The Soul of Russia*, London: Macmillan, s. 123-131.

Hastings J. (ed.)

- 1908-1927 *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T & T Clark.

Ivanovskij A.A.

- 1911 *Ob antropologičeskikh klassifikaciâh*, Moskva: Tipografiâ P.P. Râbušinskogo.

Iohel'son V.I.

- 1916 *Inorodčeskaâ Sibir', issledovaniâ v oblasti social'noj antropologii* (rec. z: M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia, a Study in Social Anthropology*), „Živaâ starina. Periodičeskoe izdanie Imperatorskogo Russkogo geografičeskogo Obšestva” 24: 3, s. 317-321.

Jochelson W.

- 1928 *Peoples of Asiatic Russia*, New York: American Museum of Natural History.

Kan S.

- 2009 *Lev Shternberg: Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist*, Lincoln: University of Nebraska Press.

Klicenko J.

- 2014a *Odin god v Sibiri: k stoletiu enisejskoj èkspedicii Marii Čaplickoj*, <http://zaimka.ru/klitsenko-czaplicka/> (20.06.2015).
- 2014b *Odin god v Sibiri: k stoletiu enisejskoj èkspedicii Marii Čaplickoj*, „Ilken” 4 (177), s. 16-21.

Kubica G.

- 2006 *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- 2013 *Maria Czaplicka i jej syberyjska wyprawa*, w: M. Czaplicka, *Mój rok na Syberii*, przeł. H. Kossak-Nowocień, Toruń: Muzeum Etnograficzne w Toruniu, s. 7-41.
- 2015 *Maria Czaplicka, pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Patkanov S.

- 1906 *Opyt geografii i statistiki tungusskich plemen Sibiri: na osnovanii dannyh perepisi naseleniâ 1897 g. i drugih istočnikov*, Sankt-Peterburg: Slovo.

Potantin G.

- 1915 *Sbornik k 80-letiu so dnâ roždeniâ Grigoriâ Ivanoviča Potanina*, Tomsk: Tipo-litografiâ Sibirskogo tovarišestva pečatnogo dela.

Rešetov A.M.

- 2010 *M.A. Čaplickaâ i ee stat'â "Žizn' i deâtel'nost' N.N. Mikluho-Maklaâ"*, w: E.V.Revunenkov (red.), *Avstraliâ, Okeaniâ i Indoneziâ v prostranstve vremeni i istorii: Stat'i po materialam Maklaevskih čtenij 2007-2009*, Sankt-Peterburg: Rossijskaâ akademiâ nauk, Muzej antropologii i ètnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera), s. 22-31.

Shirokogoroff S.M.

1929 *Social Organization of the Northern Tungus*, Shanghai: The Commercial Press.

1935 *Psychomental Complex of the Tungus*, London: K. Paul.

Skowron-Markowska S.

2012 *Z Oksfordu na Syberię. Dziedzictwo naukowe Marii Antoniny Czaplickiej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Šternberg L.

1894 *Giláki*, „Ètnografičeskoe obozrenie” 1, s. 1-42; 2, s. 19-55.

1916 *Antičnyj kul't bliznecov pri svete ètnografii*, „Sbornik Muzeâ antropologii i ètnografii” 3, s. 13-189.

Zaharov A.

1924 (rec. z:) *M.A. Czaplicka, The Turks of Central Asia in History and at the Present Day* (1918), „Novyj Vostok ” 5, s. 428-429.



EDYTA DIAKOWSKA-KOHUT  
Pracownia Polskiego Atlasu Etnograficznego  
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

*POLSKI ATLAS ETNOGRAFICZNY –  
SIEDEMDZIESIĘCIOLECIE PRAC*

## **Wstęp**

W 2015 roku mija 70 lat od podjęcia prac nad *Polskim atlasem etnograficznym* (dalej PAE). Uchwałę tę przyjęło wznawiające swoją powojenną działalność Towarzystwo Ludoznawcze, 22 listopada 1945 roku, na 21. Walnym Zgromadzeniu w Lublinie. Ówczesny prezes Towarzystwa, Kazimierz Moszyński, podkreślał konieczność natychmiastowego podjęcia prac przygotowawczych. Odtąd przez kolejne dziesięciolecia w pracach atlasowych uczestniczyło kilka pokoleń etnologów i etnografów. Obecnie materiały PAE stanowią największy zbiór danych etnograficznych w Polsce. Pracownia PAE to jedyna placówka dysponująca tak obszernym materiałem empirycznym, zebrany w oparciu o jednolite narzędzia badawcze na obszarze całej Polski. Ogromna wartość dokumentacyjna *Atlasu* oraz dorobek naukowy jego współtwórców czyni z niego depozytariusza bezcennej wiedzy na temat dziedzictwa kulturowego polskiej wsi.

## **Zainteresowania kartograficzne w Polsce i powstanie *Polskiego atlasu etnograficznego***

Pierwsze opracowania z zakresu kartografii etnograficznej w Polsce sięgają okresu międzywojennego i wiążą się z nazwiskiem Kazimierza Moszyńskiego – autora *Atlasu kultury ludowej w Polsce*. W tym samym mniej więcej czasie we Lwowie, pod kierownictwem Adama Fischera, gromadzono materiały do *Słownika roślin, zwierząt i niektórych zjawisk*, mającego stanowić w przyszłości podstawę opracowania map atlasu etnograficznego. Pojedyncze mapy, dotyczące głównie kultury materialnej, publikowali w okresie międzywojennym także inni badacze – Alfred Bachmann, Jan Falkowski, Leon Popiel, Jadwiga Klimaszewska i Roman Reinfuss.

W tym czasie nie tylko Polska podejmowała działania w kierunku przygotowania atlasu etnograficznego. Do opracowania narodowych atlasów etnograficznych przystąpiły także Niemcy, Holandia, Francja, Szwajcaria, Austria, Włochy, Szwecja i Dania, później Finlandia, kraje wchodzące wówczas w skład Związku Radzieckiego (Estonia wraz z Łotwą i Litwą, Rosja – część europejska, Białoruś i Ukraina z Mołdawią), Słowacja, Rumunia, Węgry, Jugosławia oraz Grecja. Przygotowywane na gruncie europejskim atlasy etnograficzne miały na celu kartograficzne ujęcie całokształtu zjawisk kulturowych występujących na terenie danego kraju. Tak skonstruowane atlasy miały dać podstawę do dalszej pracy badawczej i naukowej. Założenia w poszczególnych krajach były nieco odmienne, różnice dotyczyły między innymi metod stosowanych przy pozyskaniu materiału oraz tematyki i opracowania map.

Jak pisał Józef Gajek:

Główne zadania PAE polegają na opracowaniu serii kartogramów etnograficznych obrazujących zróżnicowanie przestrzenne Polski, pod względem inwentarza kulturowego oraz wykrycia zespołu tych faktów kulturowych, które są, względnie były w przeszłości charakterystyczne dla polskiej kultury ludowej i stanowiły czynnik wiążący Polskę w jedną całość etniczną (Gajek 1958: 9).

Opracowując atlas pamiętano o tym, iż kultura jest wartością zmienną, a poszczególne jej elementy często ulegają większym lub mniejszym modyfikacjom lub przesunięciom w przestrzeni wskutek rozmaitych procesów historycznych. Dlatego w pracach atlasowych zwracano szczególną uwagę, by dokumentować tę zmienność wskazującą na dynamikę procesów kulturowych zachodzących na terenie Polski w różnym czasie. Najważniejszym jednak zadaniem PAE, według Gajka, było „stworzenie takiego zbioru źródeł, porządkującego przestrzennie określone systematycznie wartości, które będą podstawą do rekonstrukcji dawniejszych procesów historycznych, kształtujących etnograficzną strukturę Polski” (Gajek 1958: 10). Maria Frankowska (1948: 150) podkreślała natomiast, iż oprócz celów naukowych atlas ma odegrać również znaczną rolę społeczną. Jej zdaniem, to ogromne dzieło obrazujące całość form życia wiejskiego powinno powszechnie znajdować się w szkołach oraz ośrodkach pracy oświatowo-kulturalnej.

Koncepcję przygotowania *Polskiego atlasu etnograficznego* przedłożył Gajek Towarzystwu Ludoznawczemu w 1945 roku. W pierwszych latach (1946-1953) opracowano techniki i metody pracy dla potrzeb atlasowych. Wykonano także mapę podkładową, zorganizowano sieć korespondentów i rozpoczęto badania.

W latach 1948-1952 prace nad PAE prowadzone były we współpracy z Zakładem Etnografii UMCS w Lublinie, a w latach 1952-1953 z Katedrą Etnografii Uniwersytetu w Poznaniu. Od 1953 roku prace nad *Atlasem* kontynuowano

w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN we Wrocławiu, gdzie zbiór pozostał do 1998 roku.

Na pierwszego redaktora naczelnego *Atlasu* powołano Gajka, który pełnił tę funkcję do 1972 roku (nieformalnie, już po przejściu na emeryturę, do 1988). Następnie stanowisko redaktora objął Janusz Bohdanowicz, a po jego śmierci w 1998 roku – Zygmunt Kłodnicki, który pełni tę funkcję do dziś. Szerzej na temat historii, metod oraz organizacji pracy PAE wypowiadało się wielu wybitnych etnologów, a także historyków (Gajek 1946, 1947, 1958; Frankowska 1948; Labuda 1954; Moszyński 1956; Bohdanowicz 1975, 1993; Kłodnicki 2001, 2013; Drozd-Piasecka 2006; Pieńczak 2009; Diakowska-Kohut 2012). Skupię się zatem na najnowszej historii *Atlasu*, uwzględniając ostatnie kilkanaście lat funkcjonowania PAE w Cieszynie i prezentując obecnie prowadzone prace.

### **Lata 1999-2015 – najnowsza historia *Polskiego atlasu etnograficznego* (etap cieszyński)**

Po śmierci Bohdanowicza w 1998 roku, z inicjatywy Kłodnickiego, nowego redaktora PAE, na drodze stosownych porozumień pomiędzy ówczesnymi władzami Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie oraz Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, materiały *Polskiego atlasu etnograficznego*, znajdujące się we Wrocławiu, przekazano do nowo powstałego cieszyńskiego ośrodka etnologii. Zgodnie z umową, Kłodnicki podjął próbę finalizacji badań atlasowych. Pod jego kierownictwem w latach 2000-2003 studenci cieszyńskiej etnologii przeprowadzili eksploracje terenowe w ponad 100 wsiach położonych głównie w Polsce północno-wschodniej i wschodniej. Zajmowano się demonologią, wiedzą i wierzeniami ludowymi oraz współdziałaniem społecznym. W ten sposób badania *Polskiego atlasu etnograficznego* zostały ostatecznie ukończone.

Niemalże od początku funkcjonowania *Atlasu* w Cieszynie w jego prace włączyły się Agnieszka Pieńczak i Anna Drożdż. Obie, najpierw jako studentki, potem jako pracownice Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, wraz z Kłodnickim tworzą cieszyński zespół atlasowy. Jedynym etatowym pracownikiem PAE jest autorka niniejszego tekstu, również uczennica Kłodnickiego, zatrudniona w Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego od 2011 roku. Obecne prace atlasowe skupiają się wokół analiz, opracowywania kolejnych tomów „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, wraz z mapami, oraz innych publikacji opartych na materiałach atlasowych. Ponadto prowadzone są prace inwentaryzacyjne, polegające na porządkowaniu, tworzeniu spisów i katalogów rozmaitych archiwaliów utworzonych podczas 70-letniej historii *Atlasu*.

## Działalność wydawnicza ośrodka badań atlasowych<sup>1</sup>

W okresie wrocławskim PAE (lata 1953-1998) ukazało się siedem zeszytów *Polskiego atlasu etnograficznego* (w tym zeszyt próbny) zawierających łącznie 372 mapy. Od 1993 roku wydawane są „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, które początkowo jako opracowania tekstowe miały stanowić istotne uzupełnienie przygotowywanych map. Dotychczas opublikowano dziewięć tomów, na które składa się 13 woluminów; sześć pierwszych przygotowano i opublikowano we Wrocławiu (Bohdanowicz, red., 1993, 1994; Bohdanowicz, Kłodnicki, red., 1994; Bohdanowicz, Pietraszek, red., 1996; Bohdanowicz, Kłodnicki, red., 1997, 1999), natomiast siedem ostatnich to efekt pracy cieszyńskiego zespołu atlasowego (Lebeda [Pieńczak] 2002; Drożdż 2002; Drożdż, Pieńczak 2004; Pieńczak 2007; Drożdż 2009; Kłodnicki, Pieńczak, red., 2010, 2013).

## Zasoby źródłowe archiwum *Polskiego atlasu etnograficznego* w Cieszynie

Na zbiór *Polskiego atlasu etnograficznego* składają się materiały pozyskiwane w trakcie dziesięcioleci badań terenowych oraz liczne opracowania w postaci map i komentarzy.

Trzon badań atlasowych stanowią kwestionariusze wywiadu uwzględniające dwanaście tematów głównych, wytypowanych przez zespół *Atlasu* na początku lat 50. XX wieku. Każdy z nich dotyczy innego zagadnienia z zakresu polskiej kultury tradycyjnej, zawiera szereg rozbudowanych i tematycznie powiązanych pytań. Kwestionariusze nr 1 (1953)<sup>2</sup> i nr 2 (1954) są poświęcone hodowli i rolnictwu, kwestionariusz nr 3 (1955) hodowli, rolnictwu i budynkom gospodarczym, nr 4 (1956) budownictwu wiejskiemu, nr 5 (1960) transportowi i komunikacji, nr 6 (1964) wybranym zagadnieniom ludowej kultury materialnej, nr 7 (1969) zwyczajom, obrzędom i wierzeniom urodzinowym, nr 8 (1969) zwyczajom, obrzędom i wierzeniom pogrzebowym, nr 9 (1975) zwyczajom i obrzędom weselnym, nr 10 (1980) demonom, półdemonom i innym istotom nadprzyrodzonym w opowiadaniach i wierzeniach ludowych, nr 11 (1982) wiedzy i wierzeniom ludowym, nr 12 (1982) – pomocy sąsiedzkiej, zwanej także tłoką.

Ponadto w pracowni PAE znajdują się liczne kwestionariusze ankiet, stanowiące poniekąd uzupełnienie bądź rozszerzenie tematów węzłowych. Materiały pozyskane drogą ankietową stanowią dopełnienie takich tematów, jak: rolnictwo, budownictwo, transport i komunikacja, pożywienie, strój, obrzędowość doroczna

---

<sup>1</sup> Pełna bibliografia publikacji związanych z *Polskim atlasem etnograficznym* – zob. Kłodnicki 2001: 261-275.

<sup>2</sup> W nawiasach umieszczone są daty opracowania poszczególnych kwestionariuszy.

(Boże Narodzenie, Wielkanoc) i rodzinna (weselna, pogrzebowa)<sup>3</sup>. Ponadto w archiwum PAE zdeponowano materiały z pierwszych lat XXI wieku zgromadzone przez Kłodnickiego na Górnym Śląsku i w jego najbliższym sąsiedztwie (ponad 2,5 tys. obszernych odpowiedzi na ankiety dotyczące obrzędowości Bożego Narodzenia i Wielkanocy oraz problematyki „my i oni”).

Obok odręcznych notatek terenowych, na zbiór PAE składa się bogata kolekcja czarno-białych fotografii. Większość pochodzi z lat 50. XX wieku i stanowi dokumentację wizualną prowadzonych ówczesnie badań nad hodowlą i rolnictwem oraz budownictwem wiejskim. Zdjęcia z lat 60. XX wieku obrazują między innymi sprzęty służące do transportu i komunikacji oraz różnorodne wytwory kultury materialnej (studnie, niecki, koryta, garnki, wyroby bednarskie, przęślice, kołyski, elementy odzieży etc.). Kolekcję fotografii znajdującą się w cieszyńskim archiwum PAE wstępnie oszacowano na ponad 12 tys.<sup>4</sup>

Najstarszą, a zarazem unikatową część kolekcji PAE stanowią kwestionariusze ankiet pochodzące z drugiej połowy lat 40. XX wieku. Zbiór ten tworzy ponad 200 oryginalnych, zachowanych ankiet, z zielnikami, na temat użytkowania roślin dziko rosnących<sup>5</sup>. O tej bezcennej kolekcji wypowiedział się między innymi etnobotanik Łukasz Łuczaj, podkreślając, iż wprawdzie w Europie istnieje sporo danych botanicznych z czasów niedoboru żywności, jednak trudno znaleźć w nich informacje o roślinach, które zbierano w sposób systematyczny. Pod tym względem wyjątek stanowią materiały *Polskiego atlasu etnograficznego* dotyczące roślin spożywanych w okresach niedoboru pokarmu (Łuczaj 2008: 161). W celu umożliwienia szerszego dostępu do nich, należy włączyć te bezcenne dane etnobotaniczne do właściwego obiegu naukowego poprzez ich digitalizację, opracowanie w postaci elektronicznego katalogu, a następnie udostępnienie w internecie.

W Pracowni PAE przechowywane są również inne materiały źródłowe. Są to między innymi wypisy z literatury etnologicznej dotyczące badanych zagadnień, kwerendy muzealne, a także inne archiwalia gromadzone podczas dziesiątek lat prac atlasowych. Znajdują się tu także pierworysy map przygotowane do druku i mające wejść w skład zeszytów VII-IX PAE<sup>6</sup>. Pozostałe materiały obejmują różnorodną dokumentację dotyczącą historii *Atlasu*. Są to między innymi zarządzenia, protokoły, sprawozdania ówczesnego Zakładu PAE oraz bogata korespondencja.

<sup>3</sup> Spis teczek z wykazem tematów poruszanych w ankietach – zob. Pieńczak 2011: 41-61.

<sup>4</sup> Dokładne dane na temat ich liczby przyniesie będący w trakcie opracowywania elektroniczny katalog fotografii atlasowych.

<sup>5</sup> Są to: ankiety nr 1 i 2 dotyczące dziko rosnących roślin, które zbierano jako pożywienie (1948) oraz ankiety nr 3 i 4 zawierające pytania dotyczące dziko rosnących roślin leczniczych (1949).

<sup>6</sup> Na poszczególne zeszyty składają się: mapy nr 356-439 – zeszyt VII; mapy nr 440-521 – zeszyt VIII; mapy nr 522-628 – zeszyt IX. Szczegółowy wykaz – zob. Kłodnicki 2001: 239-275.

## **Możliwości interpretacyjno-porównawczego wykorzystania materiałów *Polskiego atlasu etnograficznego***

Prace nad *Atlasem etnograficznym* można podzielić na cztery etapy. Pierwszy to opracowanie kwestionariusza, drugi – eksploracje terenowe, trzeci – analiza zgromadzonych danych i opracowanie systematyki lub typologii, i wreszcie czwarty – obrazowanie na mapach i opracowanie komentarzy. Wprawdzie zasadnicze badania terenowe na potrzeby *Atlasu* zostały zakończone, jednak zdarzają się sytuacje, w których wsie należące do stałej sieci PAE<sup>7</sup> są po upływie dziesięcioleci ponownie odwiedzane. Takie badania są organizowane w ramach studenckich praktyk terenowych w wybranych wsiach-punktach badawczych PAE, zlokalizowanych głównie na Śląsku Cieszyńskim i Górnym Śląsku. Część badanych tematów nawiązywała do pytań zawartych w kwestionariuszach PAE, na przykład te dotyczące obrzędowości urodzinowej czy demonologii ludowej. Uzyskane w ten sposób dane stanowią wartościowy materiał do porównania z dawniejszymi o kilkadziesiąt lat badaniami atlasowymi (głównie z lat 70. i 80. XX w.). Porównując wyniki badań, można odczytać przebieg zmian kulturowych zachodzących w badanych wsiach. Można również ustalić, czy – i w jakim stopniu – analizowane zjawiska kulturowe ulegały zmianie, przekształcały się, zmieniały funkcję (całościowo lub częściowo) bądź zanikały. Ponadto materiały atlasowe mogą stać się podstawą jakże popularnych w ostatnim czasie monografii lokalnych; mogą posłużyć jako dane uzupełniające w historyczno-kulturowych opracowaniach powiatów czy w pracach o regionach etnograficznych. Dane atlasowe znajdują również zastosowanie na gruncie popularno-naukowym. Coraz częściej obserwujemy swoisty powrót do korzeni, zainteresowanie tym, co tradycyjne. PAE – jako depozytariusz polskiej kultury tradycyjnej – posiada ogromną ilość danych o często reliktowych jej elementach, których nie sposób już spotkać na polskiej wsi. Współczesną rolą *Atlasu* jest ich przechowywanie, a także udostępnianie wszystkim osobom zainteresowanym materiałom terenowym z zakresu polskiej kultury tradycyjnej. Dlatego, aby ochrona była właściwsza, a udostępnianie szersze, zbiór PAE dostosowuje się do standardów XXI wieku. Obecnie realizowany jest pierwszy z etapów digitalizacji materiałów atlasowych, które po uzyskaniu wersji cyfrowych zostaną opracowane naukowo, a następnie udostępnione w internecie.

---

<sup>7</sup> Tzw. stała sieć PAE składa się z blisko 340 wsi-punktów badawczych wytypowanych w latach 1953-1954 i rozmieszczonych mniej więcej równomiernie na obszarze całej Polski.

## **Realizacja grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki**

Od lipca 2014 roku w Pracowni PAE w Cieszynie realizowany jest projekt „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”, dofinansowany z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Projektem kieruje Agnieszka Pieńczak, natomiast autorka niniejszego tekstu jest jednym z głównych wykonawców merytorycznych. Dużym wsparciem dla realizacji tego zadania jest udział jako wykonawcy merytorycznego Joanny Koźmińskiej z Polskiego Instytutu Antropologii, posiadającej bogate doświadczenie w podobnych projektach digitalizacyjnych. Natomiast udział Zygmunta Kłodnickiego jest gwarancją jakości naukowej.

Z uwagi na liczebność zbioru zdeponowanego w cieszyńskiej pracowni, autorki wniosku uznały, iż digitalizacja całości nie jest możliwa w ramach jednego projektu, stąd konieczność podzielenia prac na etapy. W ramach pierwszego planowane jest opracowanie cyfrowe kolekcji opublikowanych map z zeszytów I-VI PAE oraz map zamieszczonych w „Komentarzach do Polskiego Atlasu Etnograficznego” (około 700), digitalizacja czarno-białych fotografii oraz ponad dwustu ankiet z zielnikami. Przekonwertowanie papierowych danych na wersje cyfrowe ograniczy konieczność korzystania z oryginałów, a tym samym ochroni je przed postępującym niszczeniem. Publikacja w internecie, w formie katalogu naukowego, umożliwi szeroki dostęp do treści atlasowych wszystkim osobom zainteresowanym polską kulturą tradycyjną. Włączy zatem te materiały do właściwego obiegu naukowego i pozanaukowego.

W dalszej perspektywie zamierzona jest kontynuacja prac digitalizacyjnych, aby ostatecznie wszystkie zgromadzone w Archiwum PAE papierowe materiały zyskały swoje cyfrowe odpowiedniki, które następnie zostaną udostępnione w sieci. Kolejne zdigitalizowane materiały PAE wzbogacą cyfrowy katalog danych atlasowych, dając właściwie nieograniczony dostęp wszystkim osobom zainteresowanym danymi etnograficznymi z polskiej wsi drugiej połowy XX wieku.

## **Prace magisterskie i licencjackie przygotowane na podstawie materiałów źródłowych *Polskiego atlasu etnograficznego***

O tym, iż materiały terenowe *Polskiego atlasu etnograficznego* są ciągle wykorzystywane, świadczyć mogą nie tylko publikacje naukowe pracowników Zakładu Etnologii i Geografii Kultury związanych z pracownią PAE, ale także prace licencjackie i magisterskie studentów cieszyńskiej etnologii. W latach 2001-2015 powstało ich około 70. Jako zagadnienia do opracowania promotorzy wybierali

tematy, którymi nie zajmował się dotychczas zespół atlasowy. Niektóre z najlepszych prac, po stosownych korektach, zostały wydrukowane<sup>8</sup>.

## Zakończenie

Na 70. letnią historię *Polskiego atlasu etnograficznego* składa się dorobek naukowy kilku pokoleń polskich etnologów. To w *Atlasie* niektórzy z nich rozpoczęli swoje kariery naukowe, poświęcając mu całe życie (Gajek, Bohdanowicz, Kłodnicki). O wartości dokumentacyjnej zbioru PAE świadczy z jednej strony jego rozmiar, z drugiej – liczba opracowań naukowych powstałych na jego podstawie, wzbogacających istotnie polską etnologię. Czasy się zmieniają, zmienia się również *Atlas*. Aktualnym zadaniem zespołu atlasowego jest dostosowanie jego formy do obecnych możliwości i wymagań współczesności, kiedy znaczna część papierowych opracowań przenosi się do internetu. Pragniemy również zachować tę część dorobku polskiej etnologii – cenny i niepowtarzalny zbiór materiałów *Polskiego atlasu etnograficznego*.

## LITERATURA

Bohdanowicz J.

1975 *Osiągnięcia Atlasu Etnograficznego w okresie XXX-lecia*, „Etnografia Polska” 19: 2, s. 74-78.

1993 *Polski Atlas Etnograficzny – wykładnia zadań i metod pracy*, w: J. Bohdanowicz (red.), *Rolnictwo i hodowla*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 1, cz. 1, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 7-32.

Bohdanowicz J. (red.)

1993 *Rolnictwo i hodowla*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 1, cz. 1, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

1994 *Rolnictwo i hodowla*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 1, cz. 2, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Bohdanowicz J., Kłodnicki Z. (red.)

1994 *Budownictwo*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 2, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

1997 *Transport i komunikacja lądowa*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 4, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

1999 *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 5, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.

<sup>8</sup> Przykład stanowi ostatni tom „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” (Kłodnicki, Pieńczak, red., 2013).



- Bohdanowicz J., Pietraszek E. (red.)  
1996 *Pożywienie i sprzęty z nim związane*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 3, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Diakowska-Kohut E.  
2012 *Polski Atlas Etnograficzny – wyzwania wobec współczesności*, w: H. Rusek, K. Czerwińska, K. Marcol (red.), *Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem” codzienności?*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” t. 12, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 241-253.
- Drozd-Piasecka M.  
2006 *W kręgu Jubileuszu. Kilka refleksji na temat „Polskiego Atlasu Etnograficznego” (1945-2005)*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 1: 8, s. 107-121.
- Drożdż A.  
2002 *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 7, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.  
2009 *Zwyczaje i obrzędy weselne. Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX wieku i XX wiek)*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 8, cz. 3, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.
- Drożdż A., Pieńczak A.  
2004 *Zwyczaje i obrzędy weselne. Od zalotów do ślubu cywilnego*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 8, cz. 1, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.
- Frankowska M.  
1948 *Problemy Atlasu Etnograficznego*, „Lud” 38, s. 147-205.
- Gajek J.  
1946 *Polski Atlas Etnograficzny*, „Lud” 36, s. 408-41.  
1947 *Polski Atlas Etnograficzny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Supplement Sectio F. Lublin, s. 1-67.  
1958 *Polski Atlas Etnograficzny – Zeszyt próbny – Uwagi wstępne*, Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Kłodnicki Z.  
2001 *Polski Atlas Etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy*, „Lud” 85, s. 239-275.  
2013 *Miejsce Polskiego Atlasu Etnograficznego w etnologii Polski i Europy*, w: J. Schmidt (red.), *Regiony etnografii. Szkice dedykowane Profesorowi Andrzejowi Brenczowi w 70. rocznicę urodzin*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, s. 83-106.
- Kłodnicki Z., Pieńczak A. (red.)  
2010 *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 9, cz. 1, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.  
2013 *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 9, cz. 2, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.

Labuda G.

- 1954 *Kilka uwag o zadaniach „Polskiego Atlasu Etnograficznego”*, „Lud” 41: 1, s. 808-822.

Lebeda [Pieńczak] A.

- 2002 *Wiedza i wierzenia ludowe*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 6, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Łuczaj Ł.

- 2008 *Dzikie rośliny jadalne używane w okresach niedoboru żywności we wschodniej części Karpat (powiaty Krosno, Sanok, Lesko, Nadwórna, Kosów i Kolomyja) według ankiety szkolnej z 1934 roku*, w: Ł. Łuczaj (red.), *Dzikie rośliny jadalne. Zapomniany potencjał przyrody*, Bolestraszyce: Arboretum i Zakład Fizjografii w Bolestraszcach, s. 161-181.

Moszyński K.

- 1956 *Na marginesie dyskusji o Polskim Atlasie Etnograficznym*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 4: 3, s. 491-518.

Pieńczak A.

- 2007 *Zwyczaj i obrzędy weselne. Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw*, „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” t. 8, cz. 2, Wrocław, Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.
- 2009 *Dorobek Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie*, „Twórczość Ludowa” 3-4, s. 39-43.
- 2011 *Specyfika materiałów źródłowych Polskiego atlasu etnograficznego*, w: H. Rusek, A. Pieńczak (red.), *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin*, Cieszyn, Katowice: Uniwersytet Śląski, s. 41-61.

ZUZANNA SMOCZYŃSKA  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

USYMBOLICZNIENIE PRZEDMIOTU  
I UTOWAROWIENIE SYMBOLU.  
KUBAŃSKI SAMOCHÓD JAKO SKONSTRUOWANE  
DZIEDZICTWO KULTUROWE\*

Przez lata Kuba z powodzeniem eksportowała rozmaite symbole, które z biegiem czasu zaczęły stanowić dla zewnętrznego świata istotę „kubańskości” (*cubanidad*). W rezultacie powstał złożony, wielowarstwowy system reprezentacji, który – choć kształtuje w znacznym stopniu doświadczenie turystyczne – nie zawsze pokrywa się z rodzimymi znaczeniami. Niniejszy artykuł jest efektem badań terenowych, które przeprowadziłam w Hawanie (Kuba) od stycznia do marca 2014 roku, w ramach szerszego projektu „Negocjowanie kubańskości – transnarodowe znaczenia dziedzictwa”<sup>1</sup>. Celem projektu było zbadanie i analiza transformacji różnorodnych aspektów codziennego życia Kubańczyków w symbole narodowe, a także w dziedzictwo narodowe użytkowane na pokaz i na sprzedaż. Każda z trzech uczestniczek przyglądała się tworzeniu i promocji symboli jednego z szeroko rozumianych produktów eksportowych Kuby – rumby, starych samochodów i cukru – oraz ich związkom z tożsamością narodową, transformacją tradycji i renegocjacją historycznych znaczeń, strategiami marketingowymi turystyki kubańskiej i konstruowaniem wizerunku kraju. Ja skupiłam swoją uwagę na starych amerykańskich samochodach.

Przeprowadziłam wywiady z taksówkarzami, właścicielami samochodów, mechanikami, przedstawicielami Ministerstw Turystyki i Transportu, historykami, właścicielami galerii i sklepów z pamiątkami, a także z turystami<sup>2</sup>. Pracowałam też z kierowcami kabrioletów w charakterze tłumacza i przewodnika po Hawanie. Zebrany materiał uzupełnia zbiór ponad 300 fotografii.

---

\* Praca zwyciężyła w piątej edycji ogólnopolskiego „Etnokonkursu” dla studentów etnologii, w którym nagrodą było opublikowanie najlepszego tekstu w czasopiśmie „Lud”.

<sup>1</sup> Projekt był współfinansowany przez Radę Kół Naukowych UW i Fundację Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>2</sup> Wywiady z Kubańczykami przeprowadzałam po hiszpańsku, natomiast z turystami rozmawiałam głównie po angielsku.

Kubańczycy określają swój kraj mianem *museo rodante* – „jeżdżącego muzeum” czy „muzeum na kołach”. Niektórzy opowiadają, że tytuł ten został oficjalnie przyznany Kubie przez UNESCO, które nadało kubańskim samochodom status dziedzictwa narodowego i objęło je swoim patronatem. Historia ta nie jest prawdziwa, ale fakt jej powstania świadczy o dumie, jaką napawa Kubańczyków 60 tys. maszyn wciąż jeżdżących po wyspie. Jej mieszkańcy zgodnie twierdzą, że samochody, obok takich produktów jak rum i cygara, są symbolem wyspy i – jak najbardziej – dziedzictwem narodowym. Problem w tym, że mowa tu o samochodach produkcji amerykańskiej: Fordach, Dodge’ach czy Chevroletach sprowadzanych na wyspę dla elit ze Stanów Zjednoczonych przed zwycięstwem socjalistycznej rewolucji w 1959 roku. Jak stworzono narrację, która pozwala umieścić produkt wrogiego reżimu w ramach własnego dziedzictwa kulturowego? Dlaczego, przez kogo i w jaki sposób został on podniesiony do rangi symbolu i jak symbol ten traktowany jest dziś? W tekście przedstawiam proces budowania pozycji samochodu w kubańskiej historii, odgórnego i oddolnego konstruowania jego rangi i znaczeń, a także ponownego utowarowienia symbolu jako produktu turystycznego. Ukazuję również sposoby jego sprzedaży, bazujące na uprzednio wykreowanych wyobrażeniach.

## Historia

Pierwszy samochód został przywieziony na Kubę z Nowego Jorku w 1902 roku. Przez następne 57 lat sprowadzono ze Stanów Zjednoczonych kolejne 100 tys. pojazdów. Większość należała do amerykańskich i pro-amerykańskich elit oraz do zwolenników i członków proamerykańskiego reżimu (Schweid 2004: 15-16). Gdy w styczniu 1959 roku socjalistyczna rewolucja odniosła zwycięstwo, dawne elity – obawiając się represji i przejmowania majątku przez nowe władze – opuszczały wyspę w popłochu, zabierając ruchomy dobytek ze sobą (Sartre 1961). Samochody były dobrem, którego nie dało się wywieźć: pozostały na wyspie, a ich nowymi właścicielami stali się Kubańczycy. Po rewolucji zamrożone zostały kontakty handlowe między Kubą a Stanami Zjednoczonymi – na wyspę nie sprowadzano więc ani nowych samochodów, ani części zamiennych do tych starszych. Wielu właścicieli nie miało środków, które pozwalałyby na utrzymanie aut w dobrej kondycji, niszczały więc nieużywane.

W początkach lat 90. ubiegłego wieku, podczas tak zwanego *periodo especial*, kiedy wyspa zmagala się z ogromnymi problemami finansowymi i szukano nowych źródeł dochodu, Fidel Castro zezwolił właścicielom na sprzedaż samochodów za granicę. Dodatkowo przeprowadził akcję skupowania samochodów od ich właścicieli: w zamian za stary pojazd, nawet w złym stanie, przyznawano nowe Łady produkcji radzieckiej. Następnie stare samochody reperowano i po dużo wyższych cenach sprzedawano za granicę. Mimo że proceder ten nie

trwał nawet roku, z Kuby wywieziono wtedy około 40 tys. maszyn (Schweid 2004). Można przypuszczać, że samochody jeszcze na początku lat 90. nie były traktowane jak dziedzictwo narodowe. Ponowny zakaz ich wywozu łączy się ze wzrostem zainteresowania samochodami na samej Kubie. Zapoczątkowało go założenie, na potrzeby powstającej serii historycznych filmów dokumentalnych, związku właścicieli starych samochodów, który w razie potrzeby udostępniał potrzebne modele. Do związku zaczęło dołączać coraz więcej właścicieli, dostrzegających – pod wpływem zainteresowania z zewnątrz – wartość swoich samochodów, które nigdzie indziej nie występowały w takiej skali. Co więcej – tylko tutaj były powszechnie używane.

W tym samym czasie nastąpił rozkwit przemysłu turystycznego, który, po *período especial*, miał zapewnić wyspie znaczne dochody. Kubańczycy szukali zainteresowania gości z zagranicy, a na nowo odkryte, unikatowe samochody okazały się doskonałym produktem/towarem turystycznym. Już w 1993 roku założono państwowe przedsiębiorstwo Grancar, które oferowało przyjezdnym przejażdżki klasycznymi limuzynami; w kolejnych latach zwiększała się ilość prywatnych inicjatyw. Obecnie sprzedaż zabytkowych samochodów za granicę jest na Kubie surowo zabroniona, a sam pojazd i jego wizerunek jest na wyspie wszechobecny, nie tylko na ulicach, ale i w sklepach z pamiątkami, na pocztówkach i w galeriach malarskich. Jako element dziedzictwa narodowego i jako produkt, potrzebuje jednak historii i zakorzenienia w dziejach wyspy, obecnie więc prawie 30-letni okres porzucenia i zapomnienia samochodów jest w opowieściach Kubańczyków przemilczany. Został zastąpiony inną narracją: rodzący się naród socjalistycznej Kuby potrzebował nowych symboli niepodległości i jednym z nich (choć to paradoksalne) stały się amerykańskie auta. Jednak analiza źródeł pozwala stwierdzić, że samochód nie był istotny w młodej kubańskiej państwowości od początku; jego odkrycie przypada dopiero na lata 90. ubiegłego wieku.

## Usymbolicznienie samochodu

Rolę samochodu jako dziedzictwa narodowego i symbolu wyspy można więc śledzić raczej w narracjach Kubańczyków, a nie w źródłach pisanych. David Kertzer (2010: 13) zauważa, że „proces symbolizacji jest czymś oczywistym” – postrzegamy świat złożony z symboli i reprezentacji jako rzeczywisty i faktyczny. Istotą symboli jest według niego to, że materializują pewne wartości, do których – w ich formie abstrakcyjnej – trudno byłoby się przywiązać (Kertzer 2010: 17). Autor ten wskazuje także na wieloznaczność i niejednoznaczność symbolu, które to właściwości mają powodować jego siłę. W jeden symbol może być wpisane wiele znaczeń, które czasami mogą wydawać się sprzeczne ze sobą, a także niejasne – w ten sposób symbol reprezentuje wartości takie, jakie w niego wpisze odbiorca, i tym samym wzmacnia swoje oddziaływanie (Kertzer 2010:

102-110). Podobne wnioski co do natury symbolu i źródeł jego mocy można wyciągnąć, zestawiając koncepcje symbolu naczelnego Erica Wolfa (1958) i symbolu osobistego Gananatha Obeyesekere'a (1981). Uważam, że te dwa rodzaje, czy raczej właściwości symbolu łączą się ze sobą i wspólnie tłumaczą siłę, z jaką może on oddziaływać na odbiorców. Koncepcja symbolu naczelnego odpowiada po części charakterystyce zaproponowanej przez Kertzera (zasadzie wielo- i niejednoznaczności). Wolf konstruuje figurę symbolu, którego znaczenie nie jest ważne, a który jest istotny właśnie dzięki temu, że jest symbolem. Niesie więc w sobie wszystkie znaczenia, jakie zostają mu przypisane; pozwala utożsamiać się z nim, bez względu na to, jaką tożsamość chce się w ten sposób legitymizować. Koncepcję symbolu osobistego można traktować jako uzupełnienie tej perspektywy badawczej. Obeyesekere wskazuje na jednostkowy sposób przeżywania niektórych symboli i w emocjach, które wywołują, upatruje ich mocy. Skupia się na psychologii i uważa, że znaczenie przypisywane przez jednostki konkretnym symbolom bierze się z ich własnych życiowych doświadczeń i biografii, co wzmacnia przywiązanie do określonego symbolu. W tekście pokazuję, jak konstruowana jest obecnie rola samochodu jako symbolu i dziedzictwa narodowego, oraz jakie znaczenia są weń wpisywane przez odbiorców.

Przede wszystkim, aby zalegitymizować status amerykańskich samochodów jako kubańskiego dziedzictwa, należało je wyrwać z kontekstu amerykańskiego i zakorzenić w historii kubańskiej. Zakorzenie to nastąpiło w momencie, kiedy właścicielami porzucanych przez Amerykanów pojazdów stali się zwykli Kubańczycy. Ten proces przejmowania oznak bogactwa, jakimi były samochody, od starych elit przez nowe porewolucyjne społeczeństwo jest traktowany jako metafora odzyskania Kuby dla Kubańczyków. Dodatkowo podkreśla się rolę, jaką auta odegrały podczas rewolucji – służyły do celów militarnych (transport broni, żywności, rannych), a po sukcesie, wojska Castro wjeżdżały nimi triumfalnie do nowoopanowanych miast. Legendą otacza się pojazdy, którymi podobno przemierzali się przywódca rewolucji.

Nie wszystkie samochody miały jednak szczęście przysłużyć się rewolucji. Ich „kubańskość” tłumaczy się więc w inny sposób: nigdy niekończącym się procesem napraw, jakim poddawane są około 60-letnie maszyny. Brak części zamiennych na wyspie skłaniał i skłania do ogromnej kreatywności w naprawianiu aut. Pomysłowość mechaników stawia ich – w ich własnych oczach – ponad użytkownikami takich samochodów w innych krajach, którzy nie podołali problemom technicznym i oddali pojazdy do muzeów. Naprawy wymagają tyle samo pracy, co produkcja samochodów, a więc to, że do dziś jeżdżą one po Kubie, jest tak samo zasługą producentów-Amerykanów, jak mechaników-Kubańczyków.

Podniesiony do rangi dziedzictwa narodowego i symbolu odzyskania niepodległości samochód otworzył się też na osobiste narracje wpisywane w niego przez konkretnych użytkowników. Odnoszą go one do różnych stron tej samej przedrewolucyjnej rzeczywistości; w opowieściach występuje jako emblemat różnych

wyimaginowanych, wyidealizowanych światów. Mimo że samochód można by skojarzyć z ogromnymi nierównościami społecznymi i dominacją amerykańskich elit, uzyskał rangę symbolu pozytywnego, co spowodowało powszechne łączenie go z jasnymi stronami tamtych czasów.

Jedna z opowieści kreśli obraz Kuby, gdzie *con poco se hacía mucho* – „za mało [pieniędzy – Z.S.] można było dużo”. Choć samochód był dobrem luksusowym, na spłacenie którego pracowała cała rodzina, to jednak ta rodzina w weekendy jeździła nim na plażę, gdzie za kilka *centavos* mogła się najeść i napić do woli. Wartości kojarzone z tamtymi czasami, dziś ucieleśnionymi przez samochód, to rodzinność, wspólnotowość i zadowolenie z życia, pomimo biedy. Kolejny obraz to przedrewolucyjna Kuba pełna życia, na które stać było tych bogatszych. Samochód jest tu wspomnieniem czasów, kiedy niektórzy Kubańczycy mogli sobie pozwolić na luksusy, a reszta przynajmniej obcowała z dobrobytem i bogactwem (w opozycji do dnia dzisiejszego, kiedy – według moich rozmówców – Kuba jest „biedna i brudna”). Trzecia wizja to Kuba mafiosów: w tym obrazie samochód to wspomnienie Kuby bogatej, docenianej przez osobistości z wielkiego świata, stanowiącej centrum życia i zainteresowania. Dodatkowo, cechy samochodów z lat 50. decydują o tym, że są one postrzegane jako „prawdziwsze” niż te nowoczesne: dźwięk silnika napędzanego ropą jest „głębszy, silniejszy”, karoseria wykonana jest z „prawdziwej blachy”, nie plastiku. W swojej materialności samochód reprezentuje więc dodatkowo cechy takie, jak trwałość i solidność.

Uważam, że „kubański samochód” jest jednocześnie naczelnym, jak i osobistym symbolem Kubańczyków: mnogość narracji na temat tych aut, ich wszechobecność i różnorodność praktyk, które się z nimi wiążą, pozwalają mieszkańcom wyspy na identyfikowanie się z ich wizerunkiem, niezależnie od pozycji społecznej czy poglądów politycznych. Ta sama mnogość narracji zachęca zarazem Kubańczyków do dodania własnej opowieści i powiązania w osobisty sposób własnego doświadczenia biograficznego z tym symbolem.

Patrząc dziś na samochód, widzi się wszystkie wyidealizowane obrazy przeszłości, które on symbolizuje. Tego szukają w nim też turyści, których wyobrażenia kreowane są jeszcze przed przyjazdem na wyspę – usłyszałam od nich, że samochód jest „wehikułem czasu” umożliwiającym „powrót do lat 50.”, sprawiającym, że Kuba jest „ostatnim miejscem takim, jak kiedyś”. „Powrót do przeszłości” zapewnia dziś turystom godzinna przejażdżka klasycznym samochodem po Hawanie, tak zwane *city tour*<sup>3</sup>. Zainteresowanie, jakim turyści darzą samochody, utwierdza Kubańczyków w przekonaniu o ich wyjątkowości. Mieszanka znaczeń wpisanych w figurę samochodu przez mieszkańców i turystów zmieniła samochód w „zbiór wyobrażeń”. W fantazję – jak powiedział mi jeden z szoferów:

---

<sup>3</sup> Językiem powszechnie używanym w kontaktach z turystami jest angielski, w większości przypadków opanowany jedynie na poziomie podstawowym. Niektóre terminy angielskie weszły na stałe do słownika Kubańczyków pracujących z samochodami, np. *city tour* (wycieczka po mieście) lub *rally* (wścig).

*City tour* jest jak pierwsza przejażdżka na koniu. Jest niesamowita! Możesz jeździć czasem konno, ale może kiedyś przejedziesz się nad oceanem? To jest jedna z moich fantazji. Bo mogę jeździć konno na farmie, mogę jeździć konno w moim mieście, ale nie mogę jeździć konno, na bardzo dobrym koniu, po plaży. Wtedy czujesz się wolny, czujesz się jak na wakacjach: jedziesz konno, ocean w dłoni, i lasy... na koniu to jest coś niesamowitego. To samo jest z amerykańskimi samochodami. Przyjeżdżają ludzie, jeżdżą na wycieczki: czasem jadą na wycieczkę autobusem, a potem wynajmują amerykański samochód i robią tę samą wycieczkę. Czemu? Bo amerykański samochód to jest coś niesamowitego, coś... Powiem ci moje pierwsze wrażenie: to jest jak wynajęcie fantazję.

Jako „fantazja”, obietnica pewnego doświadczenia, samochód stał się doskonałym towarem. Tylko jak fantazję sprzedać?

### Utowarowienie symbolu

- Sprzedałbyś swój samochód, gdybyś mógł?
- Nigdy, jest bezcenny.
- Dlaczego? Należał do twojej rodziny?
- Nie. Nikt nie zapłaci mi za niego tyle, ile dzięki niemu zarabiam na *city tours*.

W tej części artykułu opisuję sposoby sprzedaży „fantazji”, jaką stał się samochód. Proces ponownego utowarowienia symbolu nazywam, za Scottem Lashem i Celią Lury, medializacją rzeczy (Lash, Lury 2011). W procesie tym przedmioty stają się czymś więcej niż tylko materialną formą: obiecują doświadczenie, konkretne wrażenia, stają się medium, które przekazuje wielką ilość znaczeń – kupując produkt, kupujemy właśnie te znaczenia, i to ich poszukujemy na rynku. Wartość ekonomiczna kubańskiego samochodu jest dziś całkowicie oparta na jego wartości symbolicznej. Pokazuję, jak wyniesiony do rangi symbolu samochód zostaje z powrotem sprowadzony do swojej pierwotnej postaci towaru, jednak obecnie posiadając już zupełnie inny zestaw pożądanych cech.

Pierwszą z form handlu „fantazją” jest sprzedaż samego doświadczenia w formie przejażdżki po mieście, wcześniej wspomnianego *city tour*. Żeby usługę zmienić w doświadczenie, Kubańczycy stosują szereg zabiegów, zaczynając już od przygotowania samochodu. Największym powodzeniem wśród turystów cieszą się kabriolety. Posiadacze innych modeli – jeśli tylko ich na to stać – obcinają więc swoim samochodom dachy. Poza tym samochody są przemalowywane na najpopularniejszy obecnie kolor różowy. Reszta zależy już od wyobraźni i możliwości właściciela: skórzane siedzenia, srebrne felgi lub wbudowany barek.

Przejażdżka, żeby spełnić oczekiwania i stać się „fantazją”, potrzebuje jeszcze wpisania w odpowiednią narrację, o którą dbają kierowcy i przewodnicy. Sa-



mochody są przez turystów kojarzone jednoznacznie z dobrobytem lat 50. – i to poczucie luksusu jest im na różne sposoby dostarczane. Państwowe przedsiębiorstwo Grancar stawia na luksus w rozumieniu klasycznym: w swojej polityce stara się jak najdokładniej odwzorować doświadczenie Kuby wyższych sfer z połowy ubiegłego wieku. Kierowcy pracujący w firmie odbywają roczne kursy językowe (uczą się języka angielskiego, francuskiego), zdobywają umiejętności przewodnika, muszą także zdać test na inteligencję. W ciągu dnia pracują w koszulach i krawatach, wieczorem zdarza się im występować w garniturach. Jak powiedziała mi szefowa firmy, cechą odróżniającą kierowców Grancar od reszty jest ich „etyka i profesjonalizm”: obowiązkowo otwierają i zamykają drzwi samochodu wsiadającym bądź wysiadającym klientom, nie narzucają się swoim towarzystwem. Prywatni właściciele oferują inny typ doświadczenia: stawiają na mafijną stronę kubańskiej rzeczywistości lat 50. Część z nich zaczyna rozmowę z turystą od zareklamowania swojego samochodu jako należącego kiedyś do Ala Capone. Na trasie wycieczki znajdują się należące kiedyś do mafii hotele, bary i dawne kasyna. Przejazdźka ma spełniać wyobrażenia o zabawowym mafijnym „życiu z rozmachem” – zachęceni przez przewodników turyści kupują rum i cygara, i z takim wyposażeniem odwiedzają „mafijne” lokale.

Do jeszcze innych wyobrażeń dopasowują swój produkt sprzedawcy wizerunku samochodu. Na kartkach pocztowych zazwyczaj występuje różowy kabriolet na plaży lub pod palmą – tak akcentowana jest egzotyczna strona Kuby. W galeriach malarskich wiszą rzędy taśmowo wyprodukowanych obrazów, których większą część powierzchni zajmuje samochód. Obrazy malowane są na dwa sposoby: w kolorach sepii i brązu, co ma wywoływać nostalgię i oddawać zatrzymanie Kuby w czasie, albo w żywych, mocnych kolorach, co z kolei podkreśla karaibską radość życia, intensywność i bogactwo przyrody. Na targach z pamiątkami można dodatkowo znaleźć figurki, albumy, ramki, magnesy z wizerunkami samochodu. Na większości produktów widoczny jest ten sam model – Chevrolet Impala z 1958 roku – jako najbardziej charakterystyczny dla Kuby. A więc w sprzedaży wizerunku chodzi też o to, żeby był on rozpoznawalny i jednoznacznie związany z kontekstem kubańskim, raczej typowy niż wyróżniający się.

Ponowne sprowadzenie samochodów do roli produktu towarowego sprawiło, że osoby handlujące tym produktem to raczej specjaliści od marketingu niż pasjonaci motoryzacji. Jeden z szoferów twierdził, że w jego pracy auto, które oferuje to tylko 10% sukcesu, reszta to *advertisement* i on sam: zabawny, inteligentny kierowca, mówiący po angielsku. Z kolei jeden z naganiaczy, opowiadając mi o swojej pracy, zdradzał sekrety, jak wyciągnąć od turystów jak najwięcej pieniędzy. Malarz z pewnej hawańskiej galerii mówił o tym, jak taśmowo produkuje obrazy; maluje samochody, „bo to się najlepiej sprzedaje”. „To”, czyli fantazje o luksusie, o tajemniczej przeszłości, o złotych czasach, o mafii. Sama figura samochodu ginie jednak gdzieś w gąszczu strategii marketingowych, które zdają

się zapominać, że poza swoją „zmedializowaną”, wystawioną na sprzedaż formą, posiada on także fizyczność, materialność i istotne miejsce w kubańskiej pamięci.

\* \* \*

Z moich obserwacji wynika, że warstwa symboliczna samochodu jest dziś na Kubie bardziej widoczna niż on sam. Samochód funkcjonuje jako pamiątka dawnych czasów, figura rodzinności czy dobrobytu, ikona rewolucji. Jako symbol uzyskał pozycję dzięki swojej uniwersalności, możliwości wpisania weń dowolnych znaczeń. Z kolei turyści kupujący *city tour* czy pocztówki nabywają już „zmedializowany” symbol, fantazję – nie zauważają materialności samochodu, ale zmaterializowane wartości, jakie on reprezentuje. Zostaje więc w tym kontekście pozbawiony swojego statusu dziedzictwa: jego obecność w kubańskiej historii, rola w rewolucji są istotne o tyle, o ile można je sprzedać. Produkt obiecujący „autentyczne” doświadczenie (przejażdżka „samochodem Ala Capone”, obraz „zainspirowany” kubańskim „zatrzymaniem w czasie”) jest zaprojektowany tak, by przynosił jak największy zysk. Podkreślanie wyjątkowości samochodu i opowiadanie o jego historii nie jest oznaką szacunku dla przeszłości czy uznania dla dzisiejszej pozycji pojazdów w kubańskiej symbolice, lecz ma cel czysto użytkowy. Mimo że sprzedawcy w swojej działalności wykorzystują status samochodu jako dziedzictwa narodowego i jego warstwę symboliczną, sami traktują go po prostu jako towar czy usługę, za które skłonni są płacić turyści. Trzeba jednak pamiętać, że tak wysoką wartość handlową samochód i jego wizerunek zawdzięczają wcześniejszemu podniesieniu go do rangi symbolu, ponieważ tym, co dziś kupują turyści, nie są właściwości techniczne samochodu, jego stabilność czy konie mechaniczne, ale właśnie warstwa symboliczna, nasycona znaczeniami przez tych Kubańczyków, którzy nadal traktują samochody jak swoje dziedzictwo narodowe.

## LITERATURA

- Kertzer D.  
2010 *Rytuał, polityka, władza*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa: Volumen.
- Lash S., Lury C.  
2011 *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, przeł. J. Majmurek, R. Mitoraj, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Obeyesekere G.  
1981 *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sartre J.  
1961 *Huragan nad cukrem*, przeł. Z. Stolarek, Warszawa: Iskry.

Schweid R.

2004 *Che's Chevrolet, Fidel's Oldsmobile. On the Road in Cuba*, London: University of North Carolina Press.

Wolf E.R.

1958 *The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol*, „Journal of American Folklore” 71: 279, s. 34-39.



PAWEŁ CHYC

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

## KŁOPOTY Z TRADYCJĄ. PRZYKŁAD INSTYTUCJONALIZACJI JĘZYKA I KULTURY BOLIWIJSKICH INDIAN MORÉ

W 2014 roku, w trakcie badań terenowych pośród boliwijskich Indian Moré<sup>1</sup>, przytrafiła mi się sytuacja dość nietypowa dla studiów etnograficznych w tym regionie. Okazało się, że nagle zaczynam konkurować z tubylcami o informatorów. Byłem świadkiem, jak dwoje Indian Moré zostało zmotywowanych do przeprowadzania badań w roli tubylczych antropologów, w ramach swoistej *anthropology at home*. W niniejszym raporcie przedstawiam, jak doszło do tej ciekawej sytuacji, związanej z utworzeniem w 2014 roku Instytutu Języka i Kultury (Instituto de Lengua y Cultura) Indian Moré (dalej: ILC Moré), ukazując kontekst powołania tej instytucji oraz jej konsekwencje.

### **Indianie Moré – kontekst historyczny i etnograficzny**

Moré (Iténe, Iténez)<sup>2</sup> to nazwa, którą określa się społeczność liczącą dziś zaledwie około 200 osób, zamieszkującą boliwijskie osady Monte Azul i Vuelta Grande. Znajdują się one w departamencie Beni na terenie graniczącym z Brazylią, w miejscu gdzie łączą się dwie duże rzeki: Guaporé i Mamoré. Indianie Moré, zaliczani do rodziny językowej chapacura, są współcześnie jedynymi przedstawicielami tej rodziny na terenie Boliwii (Angenot-de Lima 2001). Większość z nich na co dzień posługuje się językiem hiszpańskim (część dodatkowo językiem portugalskim); lingwiści uznają rdzenny język moré za skrajnie zagrożony wyginięciem (Crevels, Van der Voort 2008).

Dla lepszego zrozumienia warunków utworzenia ILC Moré w Monte Azul, konieczne jest zarysowanie kontekstu historycznego. Do roku 1937 Indianie

---

<sup>1</sup> Badania, które prowadziłem od lipca do września 2014 r., sfinansowałem ze środków własnych oraz z grantu dla doktorantów przyznanego przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

<sup>2</sup> Iténe, Iténez to nazwy historyczne pojawiające się w źródłach. Sami Moré, określając siebie jako grupę, używają terminu Morése.

Moré żyli w izolacji od pozostałych Boliwijczyków, napadając na wszystkich przybyszów, którzy nie byli z nimi spokrewnieni. Sytuacja zmieniła się w wyniku pacyfikacji<sup>3</sup> (*pacificación*<sup>4</sup>) dokonanej przez boliwijskiego nauczyciela i społecznika Luisa Leigue Castedo.

Indianie Moré z mieszanymi uczuciami wspominają te czasy, które nazywają „wyjściem z lasu” (*salida del monte*), jak również późniejsze życie pod opieką Castedo. Dla dalszych rozważań istotne jest to, że od momentu pacyfikacji rozpoczęła się dewaluacja ich tradycyjnej kultury czy – inaczej rzecz ujmując – dotychczasowego sposobu życia. Widoczne zmiany dotyczyły w pierwszej kolejności kultury materialnej, co wiązało się między innymi ze scentralizowaniem osadnictwa. Przed 1937 rokiem Moré żyli w rozproszonych chatach komunalnych. Zdarzało się, że grupa zamieszkująca chatę komunalną zmieniała lokalizację. Najczęstszą przyczyną migracji była śmierć dorosłych domowników oraz zatargi wśród współmieszkańców, a także pomiędzy mieszkańcami sąsiadujących chat (Castedo 1957). W okresie od 1937 do 1940 roku Castedo starał się zgromadzić w jednym miejscu często zwaśnione między sobą rodziny Moré. Przez blisko trzy lata wiele rodzin podejmowało próby ucieczki do lasu i powrotu do dawnego sposobu życia, jednak z relacji moich rozmówców wynika, że działania te kończyły się zawsze fiaskiem. Ostatecznie osłabienie populacji Indian przez choroby oraz natężone akcje pacyfikacyjne umożliwiły osiedlenie około 80 rodzin w jednym miejscu, nazwanym Puerto Moré<sup>5</sup>.

Życie w Puerto Moré wiązało się z przestrzeganiem wielu zasad, które obce były przodkom Indian Moré. Nagość została zabroniona – kobiety, mężczyźni, a nawet dzieci musiały nosić ubrania. Odzież przydzielano raz w roku, najczęściej w święto imienia Carmen (żony Castedo)<sup>6</sup>. Podstawową zasadą była konieczność pracy. Z naszej perspektywy, idea pracy nie powinna być niczym nowym dla Indian Moré, bowiem przed pacyfikacją również polowali, uprawiali poletka<sup>7</sup> – samo ich utworzenie wymagało karczowania lasu – i budowali swoje chaty. Jednak te czynności, które zaliczylibyśmy do kategorii pracy, z punktu widzenia Indian służyły budowaniu wspólnoty<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Pod pojęciem pacyfikacji rozumiem tutaj dynamiczny proces nawiązania trwałych relacji z pozostającymi w izolacji od świata zewnętrznego grupami indiańskimi. Proces ten może przebiegać z wykorzystaniem przemocy, jednak jego celem jest stworzenie możliwości utrzymywania pokojowych relacji z pacyfikowaną grupą indiańską.

<sup>4</sup> Kursywą podaję terminy w języku hiszpańskim (jeśli nie zaznaczono inaczej).

<sup>5</sup> W 1960 r., w wyniku powodzi, w której Puerto Moré zostało całkowicie zatopione, Indianie Moré przenieśli się w wyższe partie łąd, tworząc kolejno osady Monte Azul i Vuelta Grande.

<sup>6</sup> Święto ustanowione przez Castedo dla upamiętnienia 26 czerwca 1937 r., jako symbolicznego dnia ucywilizowania Indian Moré.

<sup>7</sup> *Chaco, chacra* – wykarczowana w lesie przestrzeń umożliwiająca uprawę roślin metodą żarowo-kopieniaczą.

<sup>8</sup> Wymownym potwierdzeniem dla tej tezy mogą być częste uwagi moich starszych rozmówców, którzy podkreślali, że dawniej pracowało się razem (praca wspólnotowa – *minga*), ludzie sobie nawzajem pomagali. Dziś już nikt nie pracuje wspólnie (*no hay minga, hoy*).

Po 1937 roku Moré spotkali się z zupełnie nowym pojmowaniem pracy. Polegała ona na wielotygodniowej rozłące z bliskimi, podczas której mężczyźni, pilnowani przez najemników Castedo, wędrowali po lesie w poszukiwaniu kauczuku (*siringa*)<sup>9</sup>. Z punktu widzenia Indian aktywność ta nie wiązała się z budowaniem wspólnoty i przez wielu z nich jest dziś źle wspomniana. Efekty tej pracy, czyli zbiory kauczuku, były gromadzone i sprzedawane przez Castedo. Praca dla patrona była obowiązkowa, a jej wykonywanie uniemożliwiało prawidłowe uprawianie poletek i polowanie. Tym samym, Moré stali się całkowicie uzależnieni od nowego dla nich pożywienia (produktów przemysłowych dostarczanych przez Castedo), do którego, co często podkreślają, nie byli przyzwyczajeni.

Także inne dziedziny kultury Indian Moré ulegały szybkim przemianom. Przykładem mogą być rytuały pogrzebowe. Przed pacyfikacją Moré zjadali kości swoich zmarłych (Rydén 1942; Snethlage 1937); kanibalizm odgrywał bardzo ważną rolę u ludów z rodziny językowej chapacura (Conklin 2001; Vilaça 1992, 2006). Praktyki te zostały zabronione po 1937 roku, stały się one również głównym argumentem na rzecz dewaluacji dawnego sposobu życia Indian w ogóle. Do dziś pośród okolicznej ludności funkcjonuje stereotyp Moré jako dzikusów, którzy niegdyś zjadali ludzi. Zakaz kanibalizmu wpłynął na zaprzestanie odprawiania pozostałych elementów rytuału pogrzebowego *oyám*. Również inne ceremonie (*fiestas*) zaczęły ulegać przeobrażeniom.

Moi rozmówcy różnie określali czas, gdy przestano odprawiać ceremonie. Jedni uważali, że było to już zaraz po „wyjściu z lasu”, około roku 1940. Inni utrzymywali, że zupełne zaniechanie *fiestas* nastąpiło dopiero po opuszczeniu Indian Moré przez Castedo, około 1963 roku. Większość była zgodna, że pokazowe ceremonie, które Castedo organizował podczas świąt narodowych czy wizyt zapraszanych gości, różniły się od tych, które urządzano przed pacyfikacją.

Ze względu na systemowy charakter kultury, ingerencja w jeden jej element oddziałuje również na inne. Prawdopodobna wydaje się teza, że zaniechanie praktykowania ceremonii doprowadziło do braku zainteresowania wytwarzaniem instrumentów muzycznych (takich jak *tarán*, *towa* i in.), ściśle z nimi powiązanych. Wspominam tutaj o instrumentach, ponieważ odegrały one istotną rolę w opisywanej przeze mnie sytuacji.

Reasumując, po kilku dekadach od 1937 roku tradycyjna kultura Indian Moré – rozumiana jako ich sposób życia przed pacyfikacją – w zasadzie zniknęła bezpowrotnie. Wymownym i smutnym tego symptomem było niemal całkowite opustoszenie głównej osady, Monte Azul, do czego doszło w latach 80. XX wieku. Dopiero na początku lat 90. Indianie Moré zaczęli powracać i odbudowywać wspólnotę Monte Azul, zasiedlając opuszczone domy i poletki.

---

<sup>9</sup> Wspominając te czasy, Moré używają lokalnego terminu *la siringa*. Ci, którzy zbierali kauczuk, określani byli terminem *los siringeros*. Wykorzystywanie Indian jako siły roboczej przy zbieraniu kauczuku utrzymywało się bardzo długo w Boliwii. Antropolog L. Córdoba (2012) przedstawia dane etnograficzne potwierdzające trwanie tego typu praktyk na terenie Boliwii aż do późnych lat 80. XX w.

## Powołanie Instytutu Kultury i Języka Indian Moré

Podczas mojego ostatniego pobytu pośród Moré miałem już wiedzę na temat losów tej grupy. Tym większe było moje zdziwienie, gdy pewnego popołudnia dowiedziałem się, że R.<sup>10</sup>, który zaledwie dzień wcześniej przyjechał razem z B. – córką mojego gospodarza – zamierza poczynić przygotowania do inauguracji w Monte Azul Instytutu Kultury i Języka Indian Moré (Instituto de Lengua y Cultura Moré). Ów zaskakujący pomysł nie był bynajmniej autorską inicjatywą R. Reprezentował on boliwijskie Ministerstwo Edukacji, czyli poważną instytucję. Od 2012 roku zaczęto tworzyć podobne Instytuty Języka i Kultury pośród ludności rdzennej w całej Boliwii<sup>11</sup>. Podczas prezentacji R. z dumą podkreślał, że sam jest Indianinem (*nativo*) – pochodził z grupy Movima – i zapowiedział, że następnego dnia odbędzie się zebranie (*reunion*), na którym wyjaśni całą sprawę, a zarazem przedstawi powagę sytuacji.

Tam, gdzie nie ma telewizji, także zwykle *reunion* jest ciekawym wydarzeniem, więc następnego dnia spora część mieszkańców Monte Azul zjawiała się w znanym wszystkim miejscu. Z zainteresowaniem uczestniczyłem w wydarzeniu, które odbywało się przez dwa kolejne dni. W opisie skupiam się jedynie na wybranych momentach spotkania, które, jak sądzę, dobrze obrazują niejednoznaczność sytuacji, w jakiej się znalazłem.

R. – jak wynikało z mojej wcześniejszej z nim rozmowy – miał już za sobą lata praktyki w organizacjach pozarządowych, jak również współpracy z antropologami. Swoje przemówienie rozpoczął strategicznie od korzyści, jakie Indianie Moré będą mieli z utworzenia ILC Moré. Dość abstrakcyjne hasła w rodzaju: „znajomość kultury jest ważna”, „dzieci muszą znać naszą wiedzę i umiejętności”, „wszyscy teraz jesteśmy nauczycielami, cała społeczność” – nie brzmiały jednak dla Moré zachęcająco. Być może problem polegał na tym, że Indianie mieli niejasne wyobrażenie, czym właściwie jest „kultura”<sup>12</sup>. Nic dziwnego – i my sami, jako antropolodzy, mamy z pojęciem kultury wiele kłopotów. Ludzie tak praktyczni jak Indianie Moré rzeczywiście mogli uznać, że szkoda czasu na całe to zamieszanie.

Ponadto w przypadku egalitarnych Moré raczej normalne – nie tylko w kontekście *reunion* – jest to, że każdy przychodzi i odchodzi ze spotkania, kiedy ma na to ochotę. Audytorium zaczynało topnieć, R. jednak się nie poddawał. Uznał, że jest tyle pracy do zrobienia, iż trzeba działać jak najszybciej. Ogłosił

<sup>10</sup> Dla zachowania anonimowości rozmówców zastępuję ich imiona inicjałami.

<sup>11</sup> Na mocy dekretu nr 1313 z dnia 2.08.2012 r. utworzono przy Ministerstwie Edukacji Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas. IPELC, jako instytucja „matka”, koordynuje powstawanie i działalność Instytutów Języka i Kultury przyporządkowanych każdej z rdzennych populacji w Boliwii. Celem owych instytutów jest umożliwienie tym ludom dbania o „standaryzację, badanie i rozwój” ich własnego języka i kultury.

<sup>12</sup> R. tłumaczył „kulturę” jako „własną wiedzę i umiejętności” (*saberes y conocimientos propios*).



wymagania dla kandydatów, którzy zostaną zatrudnieni w ILC Moré na stanowisku badaczy (*técnicos*). Były dwa miejsca do obsadzenia, kryteria – świadectwo ukończenia szkoły – spełniały dwie osoby, zatem sprawa dość szybko się wyklarowała. Okazało się, że głównym ich zadaniem będzie prowadzenie badań na temat kultury, tradycji i języka Indian Moré. Podniosły się nieśmiałe głosy, że przecież wybrani kandydaci nawet nie znają języka moré (*idioma*) (jednym z badaczy został metys z najbliższego miasta Guayaramerín, który jako mąż Indianki Moré od trzech lat mieszkał w Monte Azul). R. uciął dyskusję, podkreślając, że rolą badaczy nie jest nauczanie języka, tylko wskazanie tych, którzy znają język oraz tradycję. To oni będą uczyć dzieci w szkole języka i tradycji Moré.

Ten odważny pomysł spotkał się jednak ze spontanicznym protestem kilku starszych Indian. Szczególnie B., o którym wiadomo było, że zna język i wie, jak żyli przodkowie (*ancianos*), zareagował gwałtownym sprzeciwem: „już nie jesteśmy dzicy (*indios*)” – podkreślił dwukrotnie i argumentował: „nie zamierzam uczyć..., bo my musimy pracować”, „jeśli będę uczył, kto będzie pracował?”. Z powstałego zamieszania R. próbował wybrnąć strategicznie. Na początek zapewnił, że uczący będą otrzymywać wynagrodzenie. Potem zaproponował, by skupić się na konkretnym zadaniu. Poprosił zebranych, żeby wspólnie zdecydowali, jakim tematem jako pierwszym powinni zająć się badacze z ILC Moré. Czy powinni skupić się na kulturze, czy na języku? Długą ciszę przerwał wreszcie P., który powiedział, że „języka jest bardzo dużo” (miał doświadczenie w pracy z lingwistami) i zaproponował, żeby zająć się kulturą, bo „kultury jest mniej”.

R. poprosił o wymyślenie problemu badawczego. Ponieważ odpowiedzią było milczenie, przejął inicjatywę i przypomniał, że przecież Moré są znani w całej Boliwii ze swoich tradycyjnych instrumentów muzycznych, szczególnie z instrumentu *taran*. Jego nazwą określano także fiestę, podczas której grano na tym instrumencie. Szybko zdecydował, że zadaniem badaczy z ILC Moré będzie zebranie pośród mieszkańców Monte Azul i Vuelta Grande informacji na temat roli instrumentu i fiesty *tarán*. Następnie przeszedł do tematu przygotowań koniecznych do inauguracji ILC Moré. Było sporo rzeczy do zrobienia, ponieważ imprezę inauguracyjną miał zaszczyścić obecnością sam minister edukacji Boliwii. Rozpoczęła się więc długa debata, jak godnie przyjąć ministra. Ktoś zaproponował, żeby przywitać go tańcem *tarán*. R. przyjął tę propozycję z wielkim entuzjazmem, chciał mieć tylko pewność, że minister otrzyma jakiś wieniec z piór. Ktoś z obecnych zauważył, że Moré nie nosili wieńców z piór, a ktoś inny dodał, że chyba nosili wisiorki. R. uznał jednak, że ten pierwszy dar będzie bardziej okazały.

Wrzecz z wyjazdem R. z Monte Azul, zainteresowanie powołanym do życia ILC Moré gwałtownie zmalało. Właściwie jedynymi osobami, które podejmowały jakiegokolwiek działania związane z tą instytucją byli „zatrudnieni” w niej badacze B. i Ch.

## Kto pyta o język i tradycję?

Zadanie, które R. przydzielił do wykonania badaczom ILC Moré, skłoniło mnie do głębszej refleksji. Jak zauważyłem, zachwiało ono dotychczas przyjętym porządkiem symbolicznym, który panował w Monte Azul. Ponadto, odtąd Moré trochę inaczej spojrzeli na moją obecność i działalność pośród nich.

Dotychczas przyczyny mojego przebywania wśród Moré oraz czynności, na których spędzałem większość czasu, były dla nich dość zaskakujące. Trudno im było pojąć, jak mogłem zostawić rodzinę i bliskich, żeby zobaczyć, jak żyje się w Monte Azul. Równie dziwne było to, że tak dużo piszę w swoim notatniku. Wielokrotnie spotykałem się z opinią, że na pewno zarobię dużo pieniędzy na książce, którą piszę. To, że często chodziłem po domach i wypytywałem ludzi o wspomnienia, historie i zwyczaje, było przedmiotem żartów młodych Indian. Paradoksalnie wśród „żartownisiów” był również Ch. – metys, który potem został jednym z dwojga badaczy z ramienia ILC. Średnie i starsze pokolenie mieszkańców Monte Azul i Vuleta Grande miało już pewne doświadczenia z dziwnymi *gringos*, którzy przyjeżdżają i zadają pytania o język. Moré byli wielokrotnie badani przez lingwistów, począwszy od lat 90. XX wieku.

Niektóre sytuacje wskazują, że również dla samych Indian istnieje pewien związek skojarzeniowy między pojęciami *gringo* i *idioma* – językiem moré. Przykładem może być sytuacja, w której znalazłem się w pierwszych dniach badań pilotażowych pośród Moré w 2008 roku. Były to początki mojej znajomości z P. i jego rodziną, która ugościła mnie obiadem. W trakcie spokojnej, poobiedniej sjeisty P. gwałtownie poderwał się z hamaka, oznajmiając, że przecież muszę być zainteresowany ich językiem! Zapewnił, że zna język i spontanicznie zaczął wyliczać różne słowa w języku moré. Do dziś pamiętam osłupienie, w jakie wprawiła mnie ta inicjatywa P. Potem przyszła myśl, że przecież to idealny moment, by zrobić nagranie. Niestety nie miałem przy sobie dyktafonu, więc wydarzenie to zapisało się jedynie w mojej pamięci i notatkach.

Reasumując, mieszkańcy Monte Azul mieli pewne doświadczenia z sytuacją badań lingwistycznych, przede wszystkim w tym sensie, że zasadniczo było wiadomo, co odpowiadać. Procedura wyglądała z reguły tak, że wymawiano dane słowo w języku moré lub też wystarczyło opowiedzieć mit. Moré nie mieli natomiast doświadczeń z pracy z etnografami. Kilkoro rozmówców przyznało, że kiedyś unikali rozmów ze mną, bo nie wiedzieli, co odrzec, kiedy pytałem ich o zwyczaje. E. wyjaśniła mi kiedyś, że jej ojciec wiedział dużo na temat życia przodków, ale ona nigdy się tym nie interesowała i nic nie wie. Dopiero kiedy zorientowała się, że nie zawsze pytam o zwyczaje lub historię, tylko czasami po prostu rozmawiamy „o czymkolwiek”, przestała mieć obawy, że nie będzie wiedziała, co powiedzieć. Rzeczywiście, kiedy próbowałem pytać o historię lub zwyczaje, ludzie najczęściej mówili, że nie mają czasu i, na przykład, muszą iść na swoje poletko. Odsyłano mnie do starców, którzy zawsze mieli dużo czasu.

Z moich obserwacji wynika jednak, że nie jest tak, by młodzi ludzie w ogóle nie interesowali się przeszłością – postawa taka jest jedynie deklarowana. W praktyce często, kiedy rozmawiałem ze starszymi osobami, w ciągu kilku minut skupiała się wokół nas gromadka Moré z młodszego i średniego pokolenia, którzy z zainteresowaniem przysłuchiwali się opowieściom i recytacjom mitów. Niektórzy zachęcali starszuka do opowiedzenia jakiegoś konkretnego mitu, wskazując na jego atrakcyjność.

Powstanie ILC Moré skłoniło Indian Moré do refleksji nad swoją przeszłością. Ponadto powołanie w ramach tej instytucji tubylczych badaczy-antropologów usytuowało Indian w pozycji do tej pory charakterystycznej dla *gringo*. Nagle okazało się, że Ch., który żartował z moich wędrówek po chatach, sam zabiega o wywiady na temat symboliki *tarán*. W tym sensie Ch. i B. – dwoje wybranych *técnicos* ILC Moré – poszukując odpowiedzi na pytania o zwyczaje, nagle znaleźli się w pozycji dotychczas zajmowanej przez lingwistów i antropologów, definiowanej przez termin *gringo*.

## Zakończenie

Opisana tutaj sytuacja stanowi dla mnie wyzwanie badawcze. Jakim modelem teoretycznym objąć złożoność tego zjawiska? Czy rozpatrywać je w ramach znanej koncepcji tradycji wynalezionej Erica Hobsbawma i Terence'a Rangera? Czy może trafniej byłoby zastosować model *other becoming*, stworzony przez brazylijskich antropologów Eduarda Viveiros de Castro i Aparecidę Vilaçę (Viveiros de Castro 2011; Vilaça 2010)?

Gdy rozważam ten problem, dostrzegam, że tego rodzaju modelom teoretycznym umyka ważna kwestia. Pozbawiają one etnografię jej krwi i kości. Również powyższa próba opisowego przedstawienia tego, co mnie spotkało, nie jest dla mnie satysfakcjonująca. Wszystko to żyje we wspomnieniach, a tekst daje jedynie ograniczony dostęp do tego świata (Hastrup 2008: 54-55). Być może najrozsądniej byłoby nie pisać nic. Mistrzowie jednak uczą, że etnograf pisze. Zatem trzeba dokonać wyboru, jak to robić. Ponieważ chciałbym jak najlepiej ukazać problemy egzystencjalne ważne dla samych Moré, najbardziej adekwatny wydaje się wspomniany model *other becoming*. Zdaniem jego autorów, skupia się on na tym, co jest ważne z punktu widzenia Indian amazońskich. A dla nich ważna jest możliwość transformacji w Innych (Vilaça 2010).

Jeśli rzeczywiście model „transformacji w innych” przybliży to, co jest ważne z punktu widzenia Indian Moré, to poniższe słowa R. istotnie mogły zainteresować ludzi zgromadzonych na *reunion*: „jest możliwa edukacja, która rzeczywiście zmieni wasze myślenie, bracia, i zmieni także waszą społeczność”.

## LITERATURA

- Angenot-de Lima G.A.  
2001 *Description phonologique, grammaticale et lexicale du moré, langue amazonienne de Bolivie et du Brésil*, Porto Velho: Editora da Universidade Federal de Rondônia.
- Castedo L.L.  
1957 *El Itenez Salvaje*, La Paz: Ministerio de Educación, Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore.
- Conklin B.A.  
2001 *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Córdoba L.I.  
2012 *Misiones-patrones e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo xx)*, „Boletín Americanista” 65, s. 85-106.
- Crevels M., Van der Voort H.  
2008 *The Guaporé-Mamoré Region as a Linguistic Area*, w: P. Muysken (ed.), *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing, s. 151-180.
- Hastrup K.  
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rydén S.  
1942 *Notes on the Moré Indians, Rio Guaporé, Bolivia: To the Memory of Dr. Heinrich Snethlage*, „Ethnos” 7: 2-3, s. 84-124.
- Snethlage E.H.  
1937 *Atiko y: meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*, Berlin: Klinkhardt & Biermann.
- Vilaça A.  
1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*, Rio de Janeiro: ANPOCS: Editora UFRJ.  
2006 *Związki pomiędzy kanibalizmem pogrzebowym i wojennym: problem drapieżnictwa*, przeł. Ł. Krokoszyński, w: M. Kairski, T. Buliński (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 403-436.  
2010 *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*, Durham: Duke University Press.
- Viveiros de Castro E.B.  
2011 *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16<sup>th</sup>-century Brazil*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

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

CIAŁO SKOLONIZOWANE.  
KONCEPCJA *PISHTACO* U INDIAN Q'ERO Z ANDÓW  
PERUWIAŃSKICH

## Wprowadzenie

W antropologii kulturowej ciało rozumiane jest jako obszar konstruowany oraz rekonstruowany przez dyskursy i praktyki społeczne (Deleuze, Guattari 2004), mający wymiar fizyczny i symboliczny. Dlatego też pojęcie to zawiera w sobie tożsamości jednostkowe i kolektywne (Csordas, ed., 1994; Merleau-Ponty 2001). Ta perspektywa jest moim punktem wyjścia do analizy koncepcji ciała w ontologii andyjskiej, w kontekście sytuacji kolonializmu oraz relacji pomiędzy andyjskimi Keczua i nie-Indianami (metykami i białymi).

Niszcząca siła przemocy odzwierciedla się w tubylczych wierzeniach. Przykład stanowiąc może *pishtaco*<sup>1</sup> – wyobrażenie istoty „demonicznej” występujące w Peru (u Indian Keczua) i Boliwii (u Indian Aymara). Jest ona najczęściej utożsamiana z białym człowiekiem (kolonizatorem, policjantem, lekarzem); atakuje Indian, by wyssać z nich tłuszcz lub krew. Koncepcja *pishtaco* jest dobrze znana badaczom i była wielokrotnie analizowana (np. Ansión, ed., 1989; Bastien 1985; Canessa 2000; Fernández Juárez 2006; Rivière 1991). Celem niniejszego tekstu jest uchwycenie dotąd nieanalizowanego kontekstu zjawiska, to jest ukazanie, w jaki sposób tubylcza koncepcja ciała wiąże się z powstaniem i funkcjonowaniem wyobrażenia *pishtaco*. Przedstawiam pokrótce jego kontekst historyczny oraz współczesne formy. Podstawą do analizy tubylczej koncepcji ciała i *pishtaco* są materiały z badań etnograficznych, które przeprowadziłam w latach 2013-2014 w Peru, wśród Q'ero – grupy Keczua z Andów Peruwiańskich (departament Cusco)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nazwy w języku keczua zostały zapisane kursywą i opatrzone wyjaśnieniem w nawiasach lub bezpośrednio w tekście. Termin *pishtaco* pochodzi od keczuańskiego słowa *pishtay* i oznacza „skalpować” lub „obcinać głowę”.

<sup>2</sup> Badania prowadziłam wśród Q'ero z wiosek Qollpacucho i Munaytika oraz tych mieszkających w Cusco. Q'ero to grupa słabo zakulturowana i żyjąca w izolacji geograficznej (obszar wysokogórski). Posługują się prawie wyłącznie językiem keczua (Quechua-Callao). Ze względu na specyfikę tej grupy regionalnej, przedstawione w tekście wnioski nie są reprezentatywne dla wszystkich Keczua. Badania były możliwe dzięki sfinansowaniu mojego stażu naukowego w Cusco (grudzień 2013 – marzec 2014) przez Ośrodek Badań Prekolumbijskich UW.

### ***Pishtaco*, czyli ten, który wysysa tłuszcz**

Słowem *pishtaco* (także: *kharisiri*, *lik'ichiri*, *ñakaq*) określa się innych ludzi (zazwyczaj nie-Indian) lub istoty nieczłowiecze, które napadają na Indian, by wysssać z nich tłuszcz (*wira*) lub krew (*yawar*). Istoty te atakują przy użyciu długich noży, igieł, strzykawek lub też szkodzą samym spojrzeniem. Współcześnie mówi się także o kamerach, aparatach fotograficznych i laserach (Fernández Juárez 2006) jako orężu *pishtaco*. Ofiary cierpią na ból brzucha i głowy, zmęczenie, gorączkę, wymioty, utratę apetytu i bezsenność. Q'ero, z którymi pracowałam, twierdzili ponadto, że *pishtaco*, oprócz ludzi, mogą atakować także zwierzęta hodowlane.

Prawdopodobnie koncepcja ta pojawiła się wraz z przybyciem Hiszpanów w XVI wieku i związana była z doświadczeniem kolonialnej przemocy (Bastien 1985). Juan Ansión i Eudasio Sifuentes (1989: 69-70) wskazują, że pierwsza wzmianka o postaciach wampirycznych pojawiła się w 1570 roku w kronikach Cristóbalu Moliny. Opisował on Indian oskarżających Hiszpanów o zabójstwa i wysysanie tłuszczu ze swych ofiar. W XVIII wieku zaczęto utożsamiać *pishtaco* z misjonarzami i właścicielami ziemskimi, dla których pracowali tubylcy. W latach 50. XX wieku, w Boliwii, istotę tę przedstawiano jako ducha zmarłego franciszkańskiego mnicha, który dostarczał ludzki tłuszcz biskupowi, produkującemu z niego olej (Crandon-Malamud 1993: 120). W latach 70. XX wieku *pishtaco* identyfikowano z białymi pracującymi w organizacjach pomocowych oraz elitą boliwijską. Współcześnie o „wysysanie tłuszczu” posądza się przedstawicieli świata Zachodu oraz metysów – katolickich księży, policjantów, inżynierów, geologów, lekarzy itd. Wśród części Keczua z Cusco można spotkać przekonanie, że z tłuszczu swych ofiar *pishtaco* produkują mydła, świece, kosmetyki, lekarstwa, i sprzedają je za granicę. Ludzkie substancje służyc mają także do wytwarzania elektryczności oraz paliwa. Co jakiś czas w peruwiańskiej i boliwijskiej prasie można przeczytać o aferach związanych z oskarżeniami o handel ludzkim tłuszczem. Jak wskazują Juan Ansión i Eudasio Sifuentes (1989), postać *pishtaco* zawsze utożsamiana jest z władzą.

### **Obcość i przemoc jako czynniki chorobotwórcze**

Badania antropologów (np. Crandon Malamud 1993; Fernández Juárez 2006) pokazują, że wyobrażenie *pishtaco* zależne jest od sytuacji historycznej oraz społeczno-politycznej. Koncepcja ta jest wyrazem strachu Indian przed nowoczesnością i ich antypatii wobec białych (Crandon-Malamud 1993). Związana jest także z tubylczą wizją „indiańskości” (Canessa 2000), z reprezentacją Innego, doświadczeniem obcości i przemocy (Rivière 1991), która w wyobrażeniach andyjskich Q'ero prowadzić może do choroby.

W jaki sposób Q'ero rozumieją chorobę? *Sumak kawsay*, czyli „dobre życie” polega według Q'ero na zachowaniu zasad *pakta kawsay* (równowagi), która opiera się na podstawowej regule relacji społecznych – *ayni* (wzajemności), a także na wielu innych zasadach, których powinien przestrzegać dorosły człowiek. *Ayni* dotyczy wszystkich relacji, które człowiek nawiązuje z innymi ludźmi oraz z naturą (rozumianą jako byt sprawczy i osobowy). Życie Q'ero, tak jak innych Keczua, polega więc na permanentnej wymianie dóbr oraz substancji. W kontekście relacji ludzkich zasada *ayni* realizowana jest poprzez wymianę dóbr, wspólną budowę domu czy prace rolnicze. Złamanie *pakta kawsay* rozumiane jest jako choroba – odczłowieczenie; przejawia się w utracie jakiegoś elementu ciała (np. duszy, siły życiowej, tłuszczu). Doświadczenie obcości jest sytuacją niebezpieczną dla Q'ero. Kontakty z obcymi, którzy nie zachowują się zgodnie z *pakta kawsay*, a w relacjach najczęściej narzucają własny model zachowania, prowadzić mogą do naruszenia zasad „dobrego życia”, a w konsekwencji do choroby. Jak wskazuje Christine Greenway (1998a: 1001) w odniesieniu do Keczua z Mollamarca (departament Cusco, Peru), przejście na nie-indiański model zachowania i myślenia jest traktowane jako jednoznaczne z odczłowieczeniem. Innymi słowy, zachowanie niezgodne z *sumak kawsay* jest dowodem na chorobę, to jest utratę formy *runa* (człowieka) poprzez utratę jej elementu składowego. Symptomatyczne jest także to, że przypadki ataków *pishtaco* najczęściej związane są z przemieszczaniem się Indian w miejsca nieznane lub zamieszkałe przez ludność nieindiańską, na przykład w celu sprzedaży produktów rolnych w miastach (Blaisdell, Vindal Ødegaard 2014). Według Q'ero miejsca nieoswojone, czyli takie, z którymi człowiek nie nawiązał żadnych relacji wzajemności, są naładowane obcą tożsamością i mogą być zasiedlane przez nieludzkie byty zagrażające człowiekowi (w tym *pishtaco*).

Doświadczenie choroby związane jest także z przemocą wobec Indian, którą naznaczony był okres kolonialny (od XVI w.) oraz republikański (od XIX w.). Współcześnie większość Indian wciąż stanowi najuboższą i najbardziej wyzyskiwaną warstwę społeczną. Przemoc i nierówności widoczne są najwyraźniej w relacjach pomiędzy indiańską wsią a metyskim miastem (lub pomiędzy indiańskimi przedmieściami a metyskim centrum). Ze względu na odmienność kulturową, brak edukacji oraz słabą znajomość języka hiszpańskiego Indianie wciąż doświadczają dyskryminacji na tle kulturowym.

W Andach Ekwadorskich istnieją podobne do *pishtaco* wyobrażenia drapieżczych istot. Keczua z grup Otavalo z Imbabura oraz Puruhá z Chimborazo uważają, że *apu* (szczyty górskie lub wulkany – osobowe byty opiekuńcze) pod postacią białego mężczyzny uwodzą młode pasterki, które rodzą dzieci o blond włosach i błękitnych oczach. U Q'ero zaś wyobrażenie *apu* występuje pod postacią nie-Indian. Szamani z tej grupy opowiadają, że *apu* ukazują się im w snach pod postacią policjantów, wojska lub białych mężczyzn z siwą długą brodą, na przykład, aby ukarać ich za złe postępowanie lub niewypełnianie obowiązków

rytualnych. Należy wyjaśnić, iż termin *apu* (dosłownie: wielki pan) pochodzi od nazwy dawnego (prekolumbijskiego) szefa indiańskich wiosek. Wskazuje to na relacje władzy i podporządkowania, które łączą ludzi z tą postacią. Zgodnie z wyobrazeniami Q'ero, *apu* sprawują kontrolę i opiekę nad szamanami i nad zasobami naturalnymi lokalnych wiosek.

### Koncepcja ciała i świata u Q'ero

Dotychczasowe opracowania wskazują, że pojawianie się chorób takich, jak *pishtaco* stanowi somatyzację lub fizyczną manifestację problemów społecznych i emocjonalnych (Theidon 2004); stają się one mechanizmem od stresowania czy ujęcia dla złych emocji (Greenway 1998a: 997). Takie interpretacje są, moim zdaniem, obciążone esencjalizmem oraz etnocentryzmem i pomijają tubylczy punkt widzenia. Narracje o *pishtaco* wskazują na odniesienia do figury kolonizatora, który w fizyczny i symboliczny sposób ograbiał i uciemiał tubylców. Jednakże analogie te nie powinny być rozumiane jedynie w sensie symbolicznym (metaforycznym). Z moich badań wynika, iż z perspektywy Q'ero istnieje związek pomiędzy przemocą i eksploatacją ziemi a chorobą jednostki. Lecz skąd tak dosłowne przeniesienie? Uważam, że kluczem do zrozumienia funkcjonowania wyobrażeń o *pishtaco* jest tubylcza koncepcja ciała.

Koncepcję ciała człowieka u Q'ero staram się wyjaśnić w relacji do ich koncepcji świata (*pacha*). Q'ero rozumieją *pacha* jako osobowy wszechświat, którego człowiek jest częścią. Cały świat zbudowany jest w taki sam sposób, jak człowiek, rodzina i wspólnota; innymi słowy – człowiek stanowi miniaturę świata. Należy dodać, że koncepcja *pacha* jest bardzo pojemna, polisemantyczna, różni się w swoich lokalnych wariantach, zależy także od stopnia akulturacji Keczua. Według jednej z podstawowych conceptualizacji, *pacha* to świat złożony z ludzi, zwierząt i innych bytów będących częścią osobowo traktowanej natury (ze zjawiskami atmosferycznymi włącznie). Zawiera w sobie koncepcję czasu i przestrzeni, sferę widzialną (np. ludzie) i niewidzialną (np. zmarli). Wszystkie elementy *pacha*, wraz ze środowiskiem naturalnym, postrzegane są jako osobowe i sprawcze byty. Szaman Francisco z wioski Qollpacucho tłumaczył, że „góry są jak ludzie, są kobiety i mężczyźni, dobrzy i źli, góry muszą jeść, tak jak my organizują fiesty, bawią się i kłócą się ze sobą”. U Q'ero *pacha*, tak jak człowiek, zbudowana jest z krwi, tłuszczu oraz czterech żywiołów, które budują ciało fizyczne (widzialne) człowieka, oraz z elementu „duchowego” (niewidocznego), czyli *samay* (tchnienie, siła życiowa), który w wyniku akulturacji bywa nazywany duszą. Ziemia, tak samo jak człowiek, działa w oparciu o regułę *yanantin*, czyli komplementarnych, binarnych opozycji: *hanan* – *urin* (góra – dół), *warmi* – *khari* (kobieta – mężczyzna), *rupaj* – *chiri* (gorące – zimne) itd.



Ponadto, ciało – dla Q'ero – jest przestrzenią kolektywną i zwielokrotnioną. Ciało jednostki nie może być analizowane w separacji od krajobrazu, od ciała wspólnoty krewniaczej (*ayllu*) oraz wioski (hiszp. *comunidad*). Relacje zależności, jakie zachodzą pomiędzy jednostką, wspólnotą i osobową przyrodą, formują ciało kolektywne, w fizycznym i symbolicznym wymiarze. Analogia pomiędzy ciałem jednostki oraz ciałem *pacha* uwidacznia się w rytuale leczniczym *despacho*<sup>3</sup>. Szamani Q'ero, z którymi pracowałam podczas badań, uważają, że różne elementy *pacha* (rośliny, minerały, tłuszcz) składają się na ciało człowieka. W trakcie tego rytuału szaman formuje ciało człowieka z owych elementów. Tworzy „pakunek” (*despacho*), który jest, w dosłownym sensie, ciałem pacjenta. Należy podkreślić, że nie jest to symboliczne odtworzenie, lecz materialna manifestacja ciała chorego człowieka. Zgodnie z koncepcją choroby Q'ero, ciało chorego jest niepełne, dlatego też samo *despacho* jest niepełne (np. brakuje tłuszczu). Leczenie przeprowadzane przez szamana polega wówczas na transformacji chorego ciała (o niepełnym *despacho*) w ciało zdrowe (o pełnym *despacho*)<sup>4</sup>. Według tych wyobrażeń, szamani są zdolni do materializacji makrokosmosu *pacha* w mikrokosmosie ciała pacjenta.

Kolektywność jest u Q'ero rozumiana szerzej niż w ontologiach naturalistycznych, gdyż cielesność dotyczy także związków człowieka z otoczeniem. Jest ona związana z zasadą relacyjności i wcześniej już wspomianej wzajemności (*ayni*), która ujawnia się także w związku „człowiek – natura”. Z moich badań wynika, że Q'ero nawiązują osobowe relacje z *pacha* poprzez praktyki rytualne (np. *despacho*, *tinku*<sup>5</sup>), których celem jest „karmienie” natury, by ta mogła odwzajemnić się dobrymi plonami oraz licznymi stadami. Życie Q'ero, oparte na cykliczności, uzależnione jest od płodności *pacha*, której potencjał wzmocniają dary składane przez ludzi.

Tłuszcz (*wira*) jest substancją związaną z siłą życiową (*samay*) i fizyczną (*atiy*). Potrzebny jest do pracy fizycznej, która z kolei konieczna jest do utrzymania rodziny i wioski. Tłuszcz rozumiany jest jako rodzaj potencji. *Pishtaco* atakują zazwyczaj dorosłych, gdyż ci mają znacznie więcej tłuszczu niż dzieci (niepełni ludzie) i starcy (chorzy, słabi). Dorośli są elementami złożonych sieci relacji produkcji i reprodukcji. Praca fizyczna, która świadczy o sprawczości i podmiotowości oraz dobrym życiu, jest istotną wartością, dlatego też utrata

---

<sup>3</sup> Słowo *despacho* pochodzi z języka hiszpańskiego i oznacza „pakunek”, „przesyłkę”. Terminem tym szamani określają zarówno rytuał, jak i jego główny element, czyli pakunek ofiarny (dar). Rytuał ten odprawia się w celach leczniczych bądź w celu zapewnienia pomyślności (zdrowia, urodzaju, pieniędzy itd.).

<sup>4</sup> Więcej informacji na ten temat można znaleźć w artykule Ch. Greenway (1998b), która opisuje inną grupę Keczua, z wioski Mollamarca z Andów Peruwiańskich. Wyobrażenia te są analogiczne do tych, które odnotowałam wśród Q'ero.

<sup>5</sup> *Tinku* (kecz. spotkanie) to walki rytualne organizowane co roku w Andach dla zapewnienia dobrych plonów. Ideą *tinku* jest substancjalna wymiana pomiędzy ludźmi a osobową naturą. Krew wojowników, którą karmiona jest ziemia, zostaje wymieniona na obfite plony i płodne zwierzęta.

tłuszczu, choroba, nieuczestniczenie w cyklu produkcji i wzajemnej wymiany są dla Q'ero sprawą wysoce niebezpieczną.

## Ciało skolonizowane

Sytuacja kolonializmu, naznaczonego przemocą i wyzyskiem, odcisnęła piętno na tubylczych społecznościach Ameryki Południowej zarówno w wymiarze fizycznym, jak i kulturowym. Eksploatacja zasobów Nowego Świata miała wymiar podwójny – dotyczyła zarówno bogactw naturalnych (np. złoto, srebro, kaczuk, ropa, gaz), jak i zasobów ludzkich (poprzez niewolnictwo, podatki, niskie zarobki oraz inne formy wyzysku i dyskryminacji). „Wysysanie”, to jest grabież, ma więc także wymiar dosłowny. Według Q'ero, wraz z eksploatacją ziemi, przez którą płynie tłuszcz i krew, osłabia się potencjał prokreacyjny *pacha*, a wskutek tego – potencjał życiowy Indian. Innymi słowy, destrukcja *pacha* oznacza destrukcję człowieka.

Ponadto ten dosłowny, materialny akt eksploatacji (grabieży) jest dla Q'ero związany z działaniem przeciwko zasadzie *ayni* oraz prowadzi do zaburzenia *pakta kawsay*. Z moich badań wynika, iż Q'ero nie rozumieją przyczyn głębokiej dysproporcji pomiędzy sytuacją biednych społeczności andyjskich a pozycją dobrze sytuowanych metysów czy białych. Te nierówności społeczne wyjaśniają właśnie przez zjawisko wykradania tłuszczu i figurę *pishtaco*, a w innych przypadkach także przez akty czarownictwa. Indianie, bacznie obserwując rzeczywistość, dostrzegają bogactwo surowców naturalnych ukryte w ziemiach ich przodków (ropa, gaz, kruszce), które są przedmiotem pożądania obcokrajowców. Jednakże nie są dla nich jasne reguły gospodarki kapitalistycznej, historyczne zależności oraz mechanizmy nierówności ekonomicznych i społecznych.

Współcześnie, dawne relacje pomiędzy tubylcem i kolonizatorem odtwarzają się w relacjach pomiędzy Indianinem (ze wsi) i metyselem (z miasta). Indianie skarżą się, że tak biali, jak i metysi oszukują ich, wykorzystując ich niewiedzę lub nieznaną im języka hiszpańskiego, na przykład płacą im znacznie mniej lub żądają zawyżonej zapłaty za sprzedawane produkty. Q'ero rozumieją takie sytuacje jako akt wykradania ich potencji reprodukcyjnej, która wzmacniana jest przez substancje płynące przez *pacha*. Zdrowie i siła populacji, z perspektywy Q'ero, związana jest z pracą i siłą fizyczną oraz wymianą ekonomiczną opartą na równowadze i wzajemności. Ponadto, jeśli biały eksploatuje *pacha* (np. przez kopalnie), w dalszej konsekwencji skutkuje to również osłabieniem wspólnoty tubylczej. Inny (nie-Keczua) nie zachowuje zasady *ayni* (wzajemności). Biorąc, nie oddaje nic w zamian, dlatego też zaburza porządek świata Keczua. W tym sensie dochodzi do zerwania łańcucha relacji wzajemności, który jest mechanizmem tworzącym keczuańskie *pacha*, rozumiane jako ciało kolektywne.

## Zakończenie

W tym krótkim tekście jedynie wstępnie analizuję wyobrażenie *pishtaco* u Q'ero. Fakt, iż jest to grupa, która wciąż żyje w izolacji geograficznej i kulturowej od świata metyskiego, szczególnie zachęca do dalszych studiów nad tym zjawiskiem. Wyobrażenie *pishtaco* u społeczności andyjskich ma głębokich kulturowych znaczenia i odbija ich trudną przeszłość. Historia spotkania grup andyjskich z Europejczykami naznaczona była przemocą oraz obcością, co wywołało transformacje kultury w wymiarze fizycznym i symbolicznym. Ucieleśnienie bólu, społecznego chaosu, doświadczenie przemocy wpływa na stan człowieka i uniwersum (m.in. powoduje utratę zdrowia w sensie jednostkowym i w sensie kondycji świata Indian). *Pishtaco* jest tworem smutnej przeszłości, która ukształtowała współczesną kulturę andyjską. Może być rozumiane jako uwspółcześniona figura Innego-kolonizatora, który zabija i ograbia tubylców, zawsze bowiem jest to postać obca, niebezpieczna, pochodząca z zewnątrz. Obcość jest w tym wypadku rozumiana jako siła niszcząca.

Ponadto, *pishtaco* jest rezerwuarem tubylczych znaczeń – koncepcji ciała, człowieka, choroby i zdrowia, swojskości i obcości itd. Jak się wydaje, dotychczasowe studia nad tym zjawiskiem może uzupełnić moja obserwacja dotycząca analogii pomiędzy utratą substancji ciała człowieka i eksploatacją ziemi. Wspomniałam już, że nie ma ona jedynie symbolicznego charakteru. Z perspektywy Q'ero zachodzi rzeczywista, materialna destrukcja ciała jednostkowego oraz kolektywnego. Ich koncepcja ciała nie odnosi się tylko do jednostki i do wspólnoty ludzi; ciało człowieka jest postrzegane jako fizyczne przedłużenie ciała otaczającego go świata. Podstawową ideą jest przenikalność granic jednostek (*runa*), grup krewniczych (*ayllu*), wspólnot (hiszp. *comunidad*) oraz świata (*pacha*). Świat andyjski jest nieantropocentryczny, skierowany jest bowiem na kolektywną wspólnotę, nie zaś na ludzkie indywiduum. Koncepcja ciała Q'ero wskazuje, że atak *pishtaco* możemy odczytywać jako akt przemocy nie tylko w stosunku do jednostki, ale także w stosunku do grupy i kultury tubylczej.

## LITERATURA

Ansión J. (ed.)

1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, Lima: Tare.

Ansión J., Sifuentes E.

1989 *La imagen popular de la violencia a través de los relatos de degolladores*, w: J. Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, Lima: Tare, s. 61-108.

- Bastien J.  
1985 *Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology*, „American Anthropologist” 87: 3, s. 595-611.
- Blaisdell A., Vindal Ødegaard C.  
2014 *Losing Fat, Gaining Treatments: The Use of Biomedicine as a Cure for Folk Illnesses in the Andes*, „Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine” 10: 52, <http://www.ethnobiomed.com/content/10/1/52> (23.03.2015).
- Canessa A.  
2000 *Fear and Loathing on the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 4: 6, s. 705-720.
- Crandon-Malamud L.  
1993 *From the Fat of Our Souls: Social Change, Political Process and Medical Pluralism in Bolivia*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Csordas T. (ed.)  
1994 *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze G., Guattari F.  
2004 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Continuum.
- Fernández Juárez G.  
2006 *Kharisiris de Agosto en el Altiplano Aymara de Bolivia*, „Revista de Antropología Chilena” 38: 1, s. 51-62.
- Greenway Ch.  
1998a *Hungry Earth and Vengeful Stars: Soul Loss and Identity in the Peruvian Andes*, „Social Science and Medicine” 47: 8, s. 993-1004.  
1998b *Objectified Selves: An Analysis of Medicines in Andean Sacrificial Healing*, „Medical Anthropology Quarterly” 12: 2, s. 147-167.
- Merleau-Ponty M.  
2001 *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rivière G.  
1991 *Likichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara*, „Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines” 20: 1, s. 23-40.
- Theidon K.  
2004 *Entre Próximos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

#### IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Feliks Czyżewski, *Antroponimia pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego w świetle inskrypcji nagrobnych*, cz. 1: *Słownik nazwisk*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2013, ss. 151, il., mapy, ISBN: 978-83-7847-153-0.

Przedmiotem publikacji jest opis historycznych i współczesnych antroponimów zamieszczonych na inskrypcjach nagrobnych cmentarzy pogranicza wschodniosłowiańskiego z obszaru wschodniej Lubelszczyzny. Teren ten w kościelnym podziale administracyjnym podlega równolegle strukturom Kościoła zachodniego i wschodniego. Analizowane są zatem nekropolie jednowyznaniowe prawosławne i greckokatolickie (unickie i neounickie) oraz mieszane (częściowo prawosławne, częściowo katolickie; częściowo unickie, częściowo katolickie), czynne oraz zamknięte, a przedstawione inskrypcje ukazują złożoność kulturową pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego. Książka zawiera około trzy tysiące haseł. Nazwiska z inskrypcji gromadzone były w latach 2005-2008 na terenie ponad 60 nekropolii. Utrwalone zostały różnym alfabetem, głównie łacinką i cyrylicą, wyjątkowo greką. Ze względu na rodzaj języka są to inskrypcje polskojęzyczne, ukraińskojęzyczne oraz rosyjskojęzyczne. Autor w swych badaniach posłużył się metodą filologiczno-językową, uwzględnił także tło kulturowe.

Celem pracy było zaprezentowanie nazw osobowych z poświadczeniem geografii ich występowania, frekwencji oraz chronologii. Autor podjął próbę dokumentacji nazwisk oraz ich interpretacji na poziomie filologicznym i językowym. *Słownik nazwisk* służyć ma jako źródło w badaniach antroponimii pogranicza z perspektywy synchronii i diachronii. Część pierwszą pracy stanowią nazwiska, a drugą imiona oraz tak zwane *otczestwa* (s. VII-VIII). Analizowane antroponimy to miana oficjalne (używane w dokumentach administracji lokalnej) oraz miana nieoficjalne (stosowane we wspólnotach sąsiedzkich i rodzinach w formie ustnej). Określenie: „nazwiska występujące w inskrypcjach” obejmuje zarówno nazwiska zmarłych, jak i fundatorów nagrobków – często były one tożsame. Badane antroponimy zostały wrywkowo porównane z wieloma wykazami, na przykład z danymi pochodzącymi z archiwów USC w Sosnowcu, Wisznicach, Woli Uhruskiej, zapisami w książce telefonicznej województwa białkopodlaskiego, odpowiednikami tychże nazwisk zawartymi w monografiach gmin i miejscowości (s. 2). Za podstawę źródłową *Słownika nazwisk* uznaje się Kartotekę inskrypcji nagrobnych (sporządzoną w wersji pa-

pierowej i elektronicznej, przechowywaną w Zakładzie Filologii Ukraińskiej UMCS) (s. XI).

Na recenzowaną pracę, stanowiącą pierwszą część całości publikacji, składa się rozbudowany wstęp, po którym autor prezentuje założenia metodologiczne, charakterystykę cmentarzy badanego terenu, z rozróżnieniem na stan współczesny i historyczny, oraz opis inskrypcji na cmentarzach analizowanego terenu. Następnie zamieszczono fotografie inskrypcji nagrobnych oraz mapy pomocnicze i językowe. Część właściwą pracy stanowi *Słownik nazwisk* wraz z ich listą frekwencyjną. Książkę zamyka streszczenie w języku angielskim oraz bibliografia prac dotyczących inskrypcji.

Zasady konstrukcji *Słownika nazwisk* można w skrócie scharakteryzować w następujący sposób: za podstawę wydzielenia hasła przyjął autor kryterium ortograficzno-fonetyczne, za kolejne kryterium uznano morfemy słotwórcze i fleksyjne. Hasło w artykule słownikowym zapisywane jest alfabetem łacińskim (bez względu na oryginalny zapis inskrypcji nagrobnej) oraz pogrubioną czcionką. Formą nazwiska stanowiącego podstawę artykułu słownikowego jest mianownik liczby pojedynczej. Kolejne elementy artykułu to liczba oznaczająca frekwencję danego nazwiska oraz poświadczenie źródłowe danego nazwiska z inskrypcji (jako pierwszy przywołuje się materiał utrwalony łacinką, drugi – cyrylicą). W przypadku pojedynczych poświadczeń źródłowych zapisanych zarówno łacinką, jak i cyrylicą, przytacza się kontekst w obu wypadkach. Następnym elementem artykułu hasłowego jest sygnatura źródła, którą tworzy skrót nazwy miejscowości (skrótów wymienione ujęte są w kolejności alfabetycznej), po którym wymieniany jest numer inskrypcji. W *Słowniku nazwisk* pojawiają się także hasła odsyłaczkowe, które odzwierciedlają etymologiczno-strukturalne relacje pomiędzy danymi nazwiskami w obrębie jednego języka lub też dwu języków (s. 3-9).

Publikacja ma wartość dokumentacyjną: wyszczególnia nazwiska osób, które przebywały na badanym terenie w danym czasie, podając ich konkretną liczbę. Poza rdzenną ludnością, mieszkańcami nadbużańskich wiosek były osoby pochodzące z innych terenów, które na badany obszar sprowadziły pełnione przez nie funkcje polityczne, socjalne, edukacyjne, istotne w danym momencie historycznym. Niektóre z nazwisk pojawiają się w słownikach encyklopedycznych oraz przewodnikach dotyczących badanego terenu (s. XL-XLII). Warto zwrócić uwagę na wyniki prowadzonych badań, które dowodzą, iż wśród nazwisk prym wiodą formacje patronimiczne z sufiksami *-uk*, *-czuk* oraz stosunkowo rzadkie z końcówkami *-ewicz*, *-owicz*. Inne konstrukcje (np. z sufiksami *-ow*, *-ew*) stanowią pozostałość wpływów rosyjskich i pojawiają się sporadycznie. Nazwiska z derywacyjnymi końcówkami *-ski*, *-cki*, tak powszechne w wielu innych regionach Polski, na badanym terenie należą do rzadkości (s. 113-132).

Biorąc pod uwagę fakt, iż najstarsze cytowane inskrypcje pochodzą z połowy XIX wieku, natomiast najnowsze powstały w czasach współczesnych, czytelnik otrzymuje w swe ręce ważne źródło informacji o losach mieszkańców nadbużańskich wiosek na przestrzeni stuleci: od czasów zaboru rosyjskiego, poprzez okresy dwóch wojen światowych i lat powojennych, aż po czasy najnowsze. *Słownik imion* dostarcza bowiem danych na temat pochodzenia, języka, statusu społecznego, wykształcenia, a przede wszystkim wiary osób zmarłych oraz fundatorów nagrobków z badanego terenu, a już pobieżny ogląd publikacji dowodzi, jak zróżnicowane i wielokulturo-

we było (i jest) społeczeństwo zamieszkujące analizowany obszar. Autor wnikliwie bada i szczegółowo wprowadza czytelnika w niezwykle skomplikowaną i wielokrotnie zmieniającą się sytuację wyznaniową badanego terenu od XVI stulecia po czasy współczesne. Książka stanowi zatem podstawową skarbnicę wiedzy dla specjalistów onomastów i językoznawców, z powodzeniem posłużyć może także w badaniach dotyczących innych obszarów wiedzy, takich jak socjologia, historia, etnologia etc. Na stosunkowo niewielkim obszarze obejmującym 60 nekropolii (dla porównania: w samej Warszawie jest ich 26<sup>1</sup>) mamy do czynienia z przekrojem społeczeństwa, które okazuje się niejednorodne i zaskakująco zróżnicowane, zamieszkiwali tu bowiem przedstawiciele wielu narodowości, wyznań, zawodów, użytkownicy różnych języków i dialektów. Książkę uznać zatem można za jedno z podstawowych źródeł wiedzy dla badaczy pogranicza słowiańskiego.

Co więcej, publikacja pomaga w utrwaleniu informacji, które na naszych oczach znikają razem z niszczącymi nagrobkami. W ostatnich latach nagłaśniany jest wprawdzie problem wiekowych pomników, znajdujących się w stanie ruiny i wymagających natychmiastowego odrestaurowania, popularne stały się kwesty organizowane na rzecz odnowy zabytkowych nagrobków, jednak wciąż niewystarczająca ilość środków pieniężnych oraz nieświadomość społeczeństwa powodują, że istotne informacje, jakie kryją cmentarze pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego odchodzą bezpowrotnie razem z upadającymi obiektami. Publikacja zatem nie tylko przyczynia się do trwałego upamiętnienia przekazu zawartego w inskrypcjach nagrobnych, dostarcza informacji w zakresie badań filologiczno-językowych oraz historycznych, ale także zwraca uwagę na ogromną wartość dziedzictwa kulturowego, jakie bezsprzecznie stanowią inskrypcje nagrobne oraz całe cmentarze badanego terenu.

Zdzisław Kupisiński SVD

---

<sup>1</sup> <http://www.polskie-cmentarze.pl/Spis-cmentarzy/Wojewodztwo-Mazowieckie/Powiat-m.-st.-Warszawa/Gmina-M.-st.-Warszawa/Warszawa> (15.02.2015).

Elżbieta Duszeńko-Król, przy współpracy Artura Sekundy, *Kolekcja fotograficzna Institut für Deutsche Ostarbeit Krakau 1940-1945. Zdjęcia z Polski*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2014, ss. 331, ISBN: 978-83-233-3713-3.

Książkę *Kolekcja fotograficzna...* można traktować jako raport cząstkowy z postępu prac badawczo-inwentaryzacyjnych zespołu etnologów i antropologów z Krakowa. Autorka prezentuje bowiem wyniki licznych kwerend i poszukiwań źródłowych, mających na celu ustalenie pochodzenia oraz zakresu kolekcji materiałów archiwalnych. Zostały one przekazane Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskie-

go w 2008 roku przez National Anthropological Archives Smithsonian Institution w Waszyngtonie. Kolekcja licząca ponad 70 tysięcy jednostek archiwalnych powstała w okresie II wojny światowej, stanowi pozostałość po działalności nazistowskiej Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit (SRV IDO). Wraz z cofaniem się frontu wschodniego, Niemcy ewakuowali poszczególne instytucje z obszarów okupowanych na teren Rzeszy, przez co działający w Generalnym Gubernatorstwie IDO, wraz z dokumentacją, znalazł się w Bawarii. Po zakończeniu działań wojennych znaczną część jego zasobów przejęli Amerykanie, reszta zaś trafiła do Polski.

Uwagę autorki zwróciło pochodzenie podobnych materiałów znajdujących się w zasobach kilku innych instytucji na terenie Krakowa. Drobiazgowo poszukiwania pozwoliły ustalić związki między archiwaliami posiadanymi przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, Instytut Historii Sztuki UJ oraz Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Wyniki te, wraz z historią zbiorów IDO, zostały drobiazgowo odtworzone w książce. Czytelnik nie tylko zyskuje orientację co do rodzaju, charakteru oraz liczby archiwaliów, lecz także ma możliwość zapoznania się ze słabo znanym i dotąd nieopisywanym okresem w polskiej etnologii. Utarło się, że periodyzacja tej dyscypliny na terenie Polski opiera się na dwóch granicach. Autorzy opracowań historycznych nie bez racji pomijają okres wojenny, przyjmując perspektywę do 1939 albo po 1945 roku. We wskazanym okresie nie działała większość przedwojennych polskich instytucji etnograficznych, nie było możliwości prowadzenia badań terenowych, a co gorsza, część kadry zginęła albo została zmuszona do wykonywania prac nie związanych z zawodem. Mogłoby się wydawać, że wobec tego nie ma o czym pisać.

Elżbieta Duszeńko-Król pokazała swoją książką, że przeciwnie, można poruszać tę niezwykle skomplikowaną i niemal zatartą w pamięci tematykę. A co ważniejsze, staje się to bardzo potrzebne. Z IDO wiążą się nie tylko dzieje upolitycznienia i ideologizacji badań naukowych realizowanych przez nazistów, lecz także historia tej części polskiego środowiska etnograficznego, które – wskutek rozmaitych okoliczności – zostało zmuszone do współpracy z tego rodzaju instytucjami. O kontrowersjach z tym związanych i niejednoznaczności interpretacji faktów pisze autorka wspominając choćby postać Romana Reinfussa. To ważny akcent, ponieważ wiedza na ten temat ogranicza się przede wszystkim do przekazu ustnego, funkcjonującego wśród najstarszych członków środowiska. Wraz z odchodzeniem tego pokolenia, znika. Tym pilniejsza wydaje się konfrontacja tego, co zostało w dokumentach z zasobami ludzkiej pamięci (por. Łuczaj-Salej 2009). W związku z przekazaniem materiałów IDO, działania tego rodzaju podjęły Małgorzata Maj (red., 2015) i Stanisława Trebunia-Staszela (Maj, Trebunia-Staszela 2013), które na terenie Podhala poszukują żyjących jeszcze świadków i uczestników badań rasowych. Autorka *Kolekcji fotograficznej...* dokonała tak dogłębnych ustaleń właśnie na potrzeby tych naglających badań. Książka, będąc jedną z pierwszych traktujących o wskazanej tematyce, dostarcza wciąż skromnego wycinka wiedzy, przy jednoczesnym ogromie projektu oraz nakładu wykonanej pracy.

Publikacja składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, podsumowania oraz aneksu. Materiał uporządkowano chronologicznie oraz przedmiotowo. Podczas lektury



pierwszych dwóch rozdziałów czytelnik zapoznaje się kolejno z drobiazgowym dochodzeniem proveniencji zbiorów fotograficznych IDO, nie tylko wytworzonych przez Niemców, lecz także zagrabionych przez nich z rozmaitych polskich instytucji (m.in. z Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem) i włączonych do organizowanych przez nich zbiorów. Autorka starannie odtwarza powojenne losy kolekcji, jej podział, przejścia oraz formy opracowania. Najobszerniejszy rozdział trzeci stanowi omówienie zasobów kolekcji IDO znajdujących się w posiadaniu IEiAK UJ, IHS UJ oraz MEK. Te bowiem instytucje, z wciąż niejasnych przyczyn, stały się beneficjentami powojennych rekwizycji i rewindykacji. Materiały „były przewożone z Niemiec transportem kolejowym na dworzec towarowy do Krakowa” (s. 43), gdzie dokonywano komisyjnego przejścia i wybiórczej identyfikacji. Trwający wiele lat proces porządkowania dokumentów doprowadził do wyodrębnienia tej części zbiorów IDO, która nie znalazła się w rękach Amerykanów, lecz trafiła z powrotem do Krakowa. Jako „mienienie niczyje” były one tymczasowo przechowywane w magazynach Biblioteki Jagiellońskiej. Jak dowodzi Duszeńko-Król, „o rozdysponowaniu pomiędzy te trzy instytucje zadecydował zapewne charakter kolekcji” (s. 59). Składały się na nią w przeważającej mierze fotografie dokumentujące sztukę ludową i rzemiosło, zabytki oraz zdjęcia o charakterze etnograficznym wykonywane bezpośrednio w terenie. Autorka dokonuje szczegółowej inwentaryzacji każdego zasobu składającego się na podzielony po wojnie zespół IDO. Omówione zostały nie tylko cechy formalne czy historia dokumentacji, lecz również drażliwe kwestie praw autorskich. Całość zamyka rozdział porównawczy, zestawiający dokumenty dotychczas przechowywane w wyszczególnionych instytucjach UJ oraz muzeum z kolekcją SRV przekazaną archiwum uniwersyteckiemu kilka lat temu. Uwagi końcowe poświęca krakowska etnografka skali ideologicznego uwikłania procedur badawczych, wskazując na rozmiar nadużyć dokonywanych w imię rzekomo obiektywnych naukowo teorii rasowych. Refleksjom tym towarzyszy niezwykle celne wskazanie tendencyjności i selektywności doboru danych już na etapie wytwarzania i prowadzenia dokumentacji. Książkę zamyka niemal stustronicowy aneks zawierający zestawienia ilościowe i szczegółowe wykazy zidentyfikowanych materiałów tak kartotekowych, jak i fotograficznych. Jest ona zatem efektem wieloletniej, benedyktyńskiej wręcz pracy o charakterze detektywistycznym.

Warto podkreślić, że treść stanowi tylko jeden z trzech wymiarów składających się na pracę. *Kolekcja fotograficzna...* została bowiem skomponowana ze wzajemnie dopełniających się warstw: tekstu, fotografii, tabel i zestawień. Poszczególne rozdziały są bogato ilustrowane licznymi reprodukcjami fotografii składających się na zasoby IDO. Co ważne, omawiana publikacja dostarcza nie tylko zdjęć czarno-białych, lecz także kolorowych, czym wzmacnia realność, a niekiedy też grozę prezentowanych dokumentów. Czytelnik otrzymuje niejako przedsmak kolekcji archiwalnej. Dzięki tak pomyślanej kompozycji dysponuje przekrojowym wglądem w gromadzone przez SRV fotografie. Obrazy, a szczególnie portrety antropometryczne uzmysławiają, jakie były warunki życia pod jarzmem zbrodniczego totalitaryzmu, a ponadto dokumentują praktyki przemocy symbolicznej i środki doraźnego przymusu stosowane wobec ewidencjonowanych społeczności. Już to skłania do zastanowienia nad

politycznym uwikłaniem antropologów, tematem dotąd niechętnie podejmowanym w rodzimym dyskursie naszej dyscypliny. Duszeńko-Król idzie o krok dalej, obok fotografii zamieszcza reprodukcje kart katalogowych i kartotekowych wytwarzanych na potrzeby „przetwarzania danych”. Niemcy, dla poszczególnych zbiorów tematycznych, stosowali bowiem różne formaty i kolory kart, co usprawniało obieg informacji. Pozwala to na pośrednie odtworzenie procedur archiwalnych stosowanych przez nazistów. Warto zwrócić uwagę, że odpowiadają one kontinuum karceralno-państwowemu rozpoznaniem przez Michela Foucaulta. Intuicję tę pogłębia ów trzeci wymiar, z którego utkano książkę, a którym są tabele i zestawienia. Z jednej strony, można je traktować jako samorzutny, a przy tym niezwykle przydatny przewodnik do dalszych poszukiwań archiwalnych. Z drugiej, zastanawia rodzaj spiętrzenia czy zwielokrotnienia praktyk porządkowania, właściwy dla archiwistyki. W prowadzonym wywodzie zostaje on przez autorkę powtórzony, przy jednoczesnej krytyce podobnych praktyk archiwalnych, które jednak miały na celu przede wszystkim „segregację i eksterminację podbitej ludności, a także skategoryzowanie polskiego terytorium z perspektywą wprowadzenia w życie rasistowskich planów osadniczych” (s. 210). Rzecz jasna, nie jest to mankament książki, ale za sprawą podobieństwa do gorączki porządkowania, czy wręcz Ecowskiego „szaleństwa katalogowania”, ten tak silnie segregujący sposób ujmowania rzeczywistości, w opisywanym kontekście, nabiera szczególnie ironicznego znaczenia.

*Kolekcję fotograficzną...* można traktować jako ciekawy przyczynek do historii nauki. Trzeba przy tym jednak zaznaczyć, iż kierująca się nerwem dokumentacyjnym autorka, kosztem rozwiniętej interpretacji, zogniskowała wywód wokół spraw inwentaryzacyjnych i opisowych. Tym samym praca nie wyczerpuje tematu, co można tłumaczyć jej przyczynkarskim charakterem. Choć dzięki tej publikacji czytelnik zyskuje wiedzę o realizowanym projekcie, jego skali i rodzaju dostępnych materiałów, to jednak – przy niekwestionowanych walorach informacyjnych – nie może ona w pełni usatysfakcjonować rozbudzonej lekturą ciekawości. Opisywana historia jest bowiem tak straszna, jak fascynująca. Należy podkreślić, iż dynamika i poparta bogatą faktografią atrakcyjność wyводу wiele zyskała dzięki osobistej determinacji autorki, umiejętnie łączącej posiadaną wiedzę z wieloletnim doświadczeniem. Tym trudniej zrozumieć decyzję stojącą za zbędną, jak sądzę, powściągliwością.

Spośród znanych mi polskich etnografów zajmujących się na co dzień archiwaliami, Duszeńko-Król wydaje się osobą najbardziej kompetentną i zorientowaną w specyfice tego rodzaju materiałów. O zasadności tej opinii świadczyć może choćby bogactwo przywoływanej literatury, gwarantujące pieczołowitość przygotowania i wszechstronność omawianej pracy. Przemawia za tym także warsztat badaczki, umiejętnie łączącej takie dziedziny wiedzy, jak etnografia, geografia, antropologia fizyczna, chemia, gospodarka, finanse, administracja, prawo, historia sztuki, historia czy demografia. Co warte podkreślenia, książka nie zyskałaby takiego charakteru ani rozmachu bez nieocenionej pomocy i precyzji Artura Sekundy, współpracującego z autorką.

*Filip Wróblewski*

## LITERATURA

- Łuczaj-Salej J. (reż.)  
2009 *Archiwum istnień*, film dokum., Telewizja Polska, Polski Instytut Sztuki Filmowej.
- Maj M. (red.)  
2015 *Antropologia i etnologia w czasie wojny. Działalność Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit w świetle nowych materiałów źródłowych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Maj M., Trebunia-Staszek S.  
2013 *Nazistowskie badania antropologiczne i ludoznawcze na Podhalu. Dokument i pamięć*, „Konteksty” 1 (300), s. 122-140.

Magdalena Radkowska-Walkowicz, Hubert Wierciński (red.), *Etnografie biomedycyny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014, ss. 299, ISBN: 978-83-235-1581-4.

*Etnografie biomedycyny* to zbiorowa publikacja będąca wyrazem dojrzałej refleksji i siły warszawskich antropologów medycznych. Redakcji książki podjęli się Magdalena Radkowska-Walkowicz – autorka wnikliwych i wrażliwych społecznie studiów nad zapłodnieniem *in vitro* w Polsce, inicjatorka pierwszego w kraju Interdyscyplinarnego Zespołu ds. Badań nad Dzieciństwem, oraz Hubert Wierciński – znany z badań etnograficznych poświęconych doświadczeniu choroby nowotworowej w Polsce, wyróżniający się interesującym warsztatem pracy nad narracją o chorobie. Książka prezentuje głównie prace powstałe w ramach grantu badawczego realizowanego pod kierownictwem Radkowskiej-Walkowicz, ale zawiera także kilka tekstów autorstwa badaczy z innych ośrodków. Prace zebrane w tomie koncentrują się na zagadnieniach społecznych konsekwencji rozwoju genetyki i nowych technologii oraz ich wpływu na życie codzienne współczesnego człowieka. Publikacja podzielona została na dwie części: „Reprodukcje” i „Doświadczenia”, które poprzedza wstęp autorstwa redaktorów. Zawiera on wprowadzenie do problematyki i opis treści książki. Ponadto autorzy zwięźle charakteryzują subdyscyplinę, przedstawiają jej lokalny rys historyczny i nakreślają specyfikę prac grupy warszawskiej na polskiej mapie antropologii medycznej.

W części „Reprodukcje” znalazło się sześć tekstów. Jako pierwsza, Anna Wądołowska prezentuje wrażliwą społecznie refleksję nad doświadczeniami ubogich kobiet z Regionu Indian Purhépecha w Meksyku, związanymi z realizowanym w tym

regionie rządowym programem integracji sektora biomedycznego z medycyną tubylczą. Głównym, choć ukrytym, celem działań projektu w zakresie zdrowia reprodukcyjnego jest obniżenie przyrostu naturalnego miejscowej populacji. Niejednokrotnie oznacza to łamanie praw kobiet do decydowania o własnej płodności. Upolityczniona praktyka biomedyczna odbiera kobietom kontrolę nad reprodukcją i sprowadza je do bycia obiektem, a nie podmiotem działań medycznych. Meksykańskie studium przypadku pozostaje w interesującym dialogu z innym tekstem należącym do „Reprodukcji”, traktującym o doświadczeniu porodów naturalnych w Polsce – autorstwa Marty Król-Szczepkowskiej. Autorka przedstawia Polki w sytuacji odmiennej – politycznie gwarantowanego wyboru. Jej rozmówczynie z postawy krytycznej wobec biomedycyny czerpią poczucie sprawczości, i na niej budują własną tożsamość spełnionej kobiety i matki. Król-Szczepkowska argumentuje jednak, że alternatywny model świadomego rodzicielstwa, motywowanego chęcią emancypacji matki i dziecka spod jarzma biomedycyny, staje się źródłem nowego rodzaju presji – przesadnego zaangażowania w zaspokajanie potrzeb dziecka i nadmiernej koncentracji na jego rozwoju.

Zawarty w tej samej części tekst Elżbiety Korolczuk przybliży czytelnikowi doświadczenie innego typu presji funkcjonującej współcześnie w Polsce w obszarze reprodukcji, to jest imperatyw posiadania potomstwa. Autorka analizuje społeczną mobilizację wokół dostępu do zapłodnienia *in vitro* w Polsce. W ciekawy sposób zestawia dwie strony doświadczenia ludzi zaangażowanych w działalność Stowarzyszenia na Rzecz Leczenia Niepłodności i Wspierania Adopcji „Nasz Bocian”. W sferze publicznej (oficjalna strona internetowa, listy otwarte, wypowiedzi dla mediów) osoby bezpłodne próbują przeciwdziałać stygmatyzacji *in vitro*. Przybierają kolektywną tożsamość pacjencką i obywatelską, bezpłodność nazywają chorobą, którą można skutecznie leczyć. Jednak w przestrzeni bardziej ukrytej (forum stowarzyszenia) wyraźnie zarysowują się ciemne strony imperatywu dążenia do posiadania dziecka za wszelką cenę. Autorka eksponuje działania grupy osób, które w wyniku świadomej decyzji zaprzestają starań i rozpoczynają pracę promującą na forum ideę „świadomej bezdzietności”.

Dyskusję dotyczącą polskiego doświadczenia *in vitro* kontynuuje Anna Krawczak. Jej tekst oferuje kompetentną analizę obszarów przemilczeń w polskiej debacie publicznej dotyczącej niepłodności, w odniesieniu do problemu dawstwa heterologicznego (sytuacja, w której para korzysta z gamety dawcy/dawczynie lub z zarodka innej pary). Artykuł egzemplifikuje głos osoby zaangażowanej – przewodniczącej stowarzyszenia „Nasz Bocian”, a zarazem osoby związanej ze światem akademickim. Krawczak w sposób wnikliwy przedstawia zagadnienia związane z etycznie dwuznacznymi aspektami dawstwa heterologicznego (np. handel komórkami, niszczenie zarodków, powikłania wynikające ze stosowania metody), ukazując, jak wiele kwestii związanych z *in vitro* w Polsce pozostaje nieskonceptualizowanych bądź zepchniętych na margines debaty.

Ważnym polem poznawczym dla antropologów medycznych stał się temat tożsamości dziecka z *in vitro*, a w szczególności dziecka genetycznie niespokrewnionego z rodziną, w której się wychowuje. Na stronach *Etnografii biomedycyny* temat ten podejmuje Ewa Maciejewska-Mroczek. Autorka w sposób zaangażowany pokazuje,

że w polskiej rzeczywistości brakuje narzędzi dyskursywnych, które pozwoliłyby rodzicom wyjść ze strefy przemilczeń w kierunku otwartego konstruowania, razem z dziećmi, znaczeń i tożsamości opartych o fakt poczęcia dziecka metodą *in vitro* czy też sytuację istnienia innych, genetycznych rodziców. Maciejewska-Mroczek analizuje publikacje zagraniczne, które zostały stworzone, by wspierać rodziców w rozmowach z dziećmi. Według niej sytuacja prawdy jest gwarantem bezpiecznego startu dla dziecięcych poszukiwań w sferze tożsamości.

Z kolei tekst autorstwa Ivy Šmidovej i Lenki Slepíčkovej, ukazuje perspektywę współczesnych czeskich lekarzy medycyny reprodukcyjnej. Autorki opisują mechanizmy ograniczenia władzy lekarzy w postmodernistycznym systemie opieki, gdzie usługi medyczne zostają utowarowione, a placówki medyczne zaczynają operować wedle logiki wolnego rynku. Zjawisko to jest powiązane z coraz większym prawem pacjentów do decydowania o własnym leczeniu, któremu towarzyszy niezmiennie oczekiwanie wszechmocy medycyny. W wyniku zachodzących zmian lekarze czują się bezsilni i coraz bardziej sfrustrowani. Coraz częściej pojawiają się konflikty na linii pacjent – lekarz, podczas gdy zarówno pacjenci, jak i lekarze „znajdują się właściwie na jednej łodzi na morzu państwowych zarządzeń, przemysłu medycznego oraz postępu technologii” (s. 64).

Część druga, zatytułowana „Doświadczenia”, prezentuje pięć artykułów. Radkowska-Walkowicz bierze w tej części na warsztat jedno z osiągnięć nowych technologii – testy prenatalne, które pomagają określić ryzyko urodzenia chorego dziecka. Autorka pokazuje złożone konsekwencje ingerencji biotechnologii w życie kobiet, ilustruje sposoby, w jakie przekształca ona doświadczenie wczesnego macierzyństwa. Tekst ten czytać można jako krytyczny komentarz na temat kultury wykonywania testów prenatalnych w Polsce (brak informacji od lekarzy na temat konsekwencji poddania się testom, brak świadomości kobiet względem własnych praw). Autorka eksponuje różne twarze starć z biotechnologią i różne postawy kobiet – od tych, które świadomie nie poddają się testom, po te, które decydują się na ich wykonanie, budując w ten sposób własne poczucie kontroli, oraz te, które zostają „skazane” na wiedzę i pozbawione możliwości decydowania. Radkowska-Walkowicz jasno określa swoje stanowisko, wartościując pozytywnie podmiot, który świadomie negocjuje swoją pozycję w polu biomedycznym.

Kolejna autorka – Dorota Hoffman-Zacharska omawia etyczne, emocjonalne i społeczne implikacje możliwości wykonania testów przedobjawowych, określających ryzyko zachorowania na chorobę Huntingtona. Choroba ta to przykład fatalizmu genetycznego. Jest nieuleczalna, przekazywana w jednym genie, cechuje ją późny wiek zachorowania (choć ma też postać dziecięcą/młodzieńczą); prowadzi do stopniowej utraty samodzielności i inwalidyzacji osoby. Sytuacja diagnozy, która ma miejsce w wieku dorosłym, często w momencie, gdy chory ma własne, dorosłe dzieci, istotnie zmienia życie całej rodziny. Powstaje lęk przed chorobą. Chory i jego rodzina uwikłani zostają w szereg dylematów – czy chcą wykonać testy i dowiedzieć się, że zachorują; czy jako genetycznie obciążeni mają prawo podjąć ryzyko posiadania potomstwa? Tak jak Radkowska-Walkowicz, Hoffman-Zacharska broni prawa jednostki do decydowania, do tworzenia własnej historii poprzez wybranie wiedzy lub niewiedzy.

Dwa teksty w tomie, autorstwa Krystyny Dudzińskiej i Małgorzaty Rajtar, podejmują temat niepełnosprawności. Dudzińska prowadziła badania etnograficzne z rodzinami zamieszkującymi okolice Warszawy. Inspirowana pracami Rayny Rapp i Faye Ginsburg, zaproponowała ciekawe spojrzenie na problem niepełnosprawności przez wprowadzenie do analizy pojęcia „lokalnego pokrewieństwa”. Termin ten pozwolił autorce skoncentrować się na sieci powiązań, które łączą rodzinę dotkniętą niepełnosprawnością z dalszą rodziną, sąsiadami oraz społecznością lokalną – czyli tymi osobami i przestrzeniami, które mają kluczowy wpływ na jakość życia codziennej rodziny dotkniętej trwałą niepełnosprawnością dziecka. Przyjęta perspektywa umożliwiła odejście od stereotypowego rozumienia niepełnosprawności i ukazanie jej dynamicznego, relacyjnego wymiaru.

Artykuł Małgorzaty Rajtar przybliżył nam z kolei sposoby przeżywania niepełnosprawności w środowisku grupy wyznaniowej świadków Jehowy. Autorka opisuje doświadczenia dwóch małżeństw zamieszkujących w Niemczech, u których nowonarodzonych dzieci, pod koniec ubiegłego stulecia, zdiagnozowano zespół Downa. Na przykładzie ich historii autorka pokazuje, jak w sytuacji diagnozy wybory podyktowane przekonaniem religijnym (odmowa sposobów leczenia opartych o transfuzję krwi) splatają się z polityką i biomedycyną. Rajtar przedstawia działania swoich rozmówców podejmowane w obszarze biomedycyny jako awangardę współczesnego świata pacjenckiego. Małżeństwa walczą o własne prawa, o możliwość udzielenia ich dzieciom pomocy w ramach usług biomedycznych, tak by pozostały one w zgodzie z ich wiarą, a jednocześnie spotykają się z licznymi przeszkodami natury biurokratycznej oraz niechęcią ze strony personelu medycznego.

W końcu, Hubert Wierciński, w oparciu o zebrane przez siebie swobodne opowieści o doświadczeniach osób dotkniętych chorobą nowotworową, przygląda się relacji nowotwór – rodzina. Autor analizuje transformacje sposobów rozumienia i przeżywania pokrewieństwa następujące w wyniku doświadczeń wywołanych chorobą nowotworową i zetknięcia z genetyką. Ilustruje sposoby przenikania języka naukowego do tkanki polskiej rodziny. Nowe koncepcje naukowe podpowiadają rozmówcom warszawskiego antropologa i ich bliskim sposoby rozumienia choroby jako pochodzącej z „magistrali genetycznej”, to jest z rodziny. Wierciński wprowadza do słownika antropologicznego pojęcie „technowięzi”. Podkreśla w ten sposób potencjał nowych technologii medycznych do prowokowania redefinicji relacji międzyludzkich, produkcji nowych znaczeń, praktyk, zachowań.

*Etnografie biomedycyny* to publikacja głęboko humanistyczna, ukazująca paradoks życia współczesnego człowieka, który w poszukiwaniu pewności utożsamianej z biomedycyną wkracza w kolejne obszary niepewności. Jest to obowiązkowa lektura dla antropologów zainteresowanych zagadnieniami rodziny, zdrowia, choroby, biotechnologii i płci, a także praktyczny podręcznik metodologii dla studentów antropologii medycznej, pełen ciekawej terminologii, prezentujący różne techniki i metody badawcze. W końcu książka ta, napisana przystępnym językiem i w sposób zaangażowany, ma potencjał, by przenikać do przestrzeni publicznej i medycznej, i wskazywać praktyczne kierunki zmian.

Anna Witeska-Młynarczyk

Marcin Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013, ss. 154, ISBN: 978-83-7969-075-6.

Przygotowana na podstawie dysertacji doktorskiej książka Marcina Kafara nie jest typową publikacją naukową, wymyka się bowiem czytelnicznym oczekiwaniom ugruntowanym stałym obcowaniem z tekstami określonymi pod względem formalnym i gatunkowym. W trakcie lektury nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż tak pomyślana praca rozszczepia reguły wywodu naukowego, wysuwając na pierwszy plan nie tyle problem badawczy, co osoby, z którymi Kafar pracował jako antropolog i którym pomagał. Choć to tylko wrażenie, czytelnika może porazić skala bólu i cierpienia przedstawionego na kartach książki. Publikacja to niezmiernie trudna w treści, wręcz nieznośna, ponieważ w jakiejś mierze strategia pisarska przyjęta przez autora – być może w zamyśle zbliżona do *Spoleczności wiejskiej* Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej – odbiera czytelnikom wygodę uogólniającego dystansu, z jakim dyskurs naukowy prezentuje rzeczywistość. Kafar pisze wbrew i na przekór, przyjmując jasno określone stanowisko etycznego zaangażowania, polegającego na solidaryzowaniu się i dawaniu głosu podporządkowanym innym, którymi w naszym społeczeństwie są chorzy i starcy – tytułowi „wyznawcy, wdowy i sieroty”.

Autor tym samym rezygnuje z pozycji bezstronnego spektatora, nie tylko odsłaniając beznadzieję ludzkiej vegetacji, z jaką miał do czynienia w nieistniejącym już Domu Pomocy dla Przewlekłe Chorych w Łodzi, lecz także pozbawiając siebie zasłon, rozmyślnie łącząc historię własnego życia z historiami opisywanych osób. Rezygnując z narracji trzecioosobowej, zauważa, że „kiedy naukowiec mówi o typie, nigdy nie ma na myśli siebie, ale zawsze swojego sąsiada; najprawdopodobniej biedniejszego sąsiada” (s. 32). Książka nie ma zatem charakteru „aseptycznego” raportu, przeciwnie – w poruszający sposób prezentuje nędzę życia osób zepchniętych na margines, a co gorsza niedolę zaakceptowaną przez wzgląd na jej instytucjonalizację. Właśnie ten gest przyznania się do własnej nagości wymagał od autora nie lada odwagi, ale i poświęcenia. Kafar bowiem dobitnie pokazuje, że losy osób, z którymi obcował, równie dobrze mogą się stać jego lub czytelników udziałem. Dokonane zrównanie (w końcu antropolog nie jest kimś lepszym od rozmówców, z którymi dzieli przecież tę samą kondycję) zdaje się potwierdzać parokrotne zestawienie fotografii portretowych autora z portretami postaci występujących w książce (s. 128, 136). Tak jakby wzajemnie przeglądali się we własnych twarzach. To zaś odbiera czytelnikowi resztki obojętności, wymuszając jakiś stopień identyfikacji.

Mamy zatem do czynienia z „ja” autora wyraźnie osadzonym w narracji, silnie włączającym czytelnika w podejmowaną tematykę. Jest to tym ważniejsze, że Kafar pisze z miejsca, w którym ludzie umierają, do którego „przybywają” bądź są „zsyłani”, by umrzeć. Antropolog nie tylko z nimi przebywa, lecz również towarzyszy im w konaniu. Z tym właśnie wiąże się szczególnie rozumiane zaangażowanie oraz projekt antropologii, chciałoby się rzec – fundamentalnej. *W świecie wygnańców, wdów i sierot* nawołuje do powrotu do istoty rzeczy, to znaczy do fenomenów i doświadczeń wiążących się z ludzkim sposobem bycia w świecie. Poprzez sposób przed-

stawiania cierpienia i związanych z nim doświadczeń, w których współuczestniczył autor, czytelnikowi zostają odebrane koła ratunkowe, których tak chętnie dostarcza rozrzedzający dyskurs nauki. Kafar, sytuując się po stronie wykluczonych, niejako stawia czytelnika w stan oskarżenia, ostrze krytyki kierując nie tylko przeciwko niemu, lecz także godząc w przyzwolenie na opisywany stan rzeczy. Pisze w sposób ultymatywny, piętnując obojętność personelu badanego ośrodka, wytykając wygodnictwo rodzin, które porzucają swoich bliskich pod pretekstem zapewniania godziwej opieki (nie bez powodu pisze: „jestem Obcym, odwiedzającym Miejską Ziemię Zapomnianą” – s. 70). Można pytać, czy aby nie wymaga zbyt wiele? Z drugiej strony, czy oczekiwanie zainteresowania, empatii i współczucia od tych, którzy zostali społecznie powołani do sprawowania opieki, to zbyt wiele? Autor nie ułatwia czytelnikowi odpowiedzi. Lektura bowiem przez swą gęstość i intensywność miejscami staje się nieznośna, niemal nie do wytrzymania, czym daje ledwie posmak tego, jak muszą się czuć opisywani pensjonariusze.

Warto przy tym zwrócić uwagę na język, czy raczej poszukiwanie odpowiedniej formy, która pozwoliłaby w tekście antropologicznym przedstawić skalę doświadczenia. Ta trudność pisania, opór materii, wysiłek odtwarzania i zagłębiania się w omawianą problematykę, oddaje skalę wyparcia, z jakim musiał się mierzyć autor. Temat ów nie jest bowiem chętnie poruszany, a jeśli już się go podejmuje, to oględnie. Warto zatem docenić trud włożony w przekraczanie tabu, ponieważ widać w tekście próby mierzenia się z lękiem przed czymś nieodwracalnym: niedołęstwem, samotnością, a w domyśle – śmiercią. Lęki te i obsesje wynikają częściowo z przypadku choroby Alzheimera, na którą zapadł krewny autora. Informacja o tym zdaje się tłumaczyć zainteresowanie wskazaną problematyką, lecz nie zostaje ona podana wprost. Wystarczyłoby jedno zdanie czy prosta deklaracja ze strony autora o tym fakcie; on jednak nie potrafi bądź nie chce jej podać w bezpośredni sposób – kluczy, czym pokazuje, jak trudno mówić o tego rodzaju doświadczeniach tak jemu samemu, jak i jego rozmówcom.

Opisana strategia narracyjna, prócz ewidentnych funkcji perswazyjnych, spełnia także inne zadania. Autor bowiem podporządkowuje wywód historii przemiany, która w nim zaszła pod wpływem kontaktu z chorymi, ten zaś polegał przede wszystkim na „głębokim uczestniczeniu w rzeczywistości” (s. 35). Przyjęcie takiej strategii postępowania wymagało jednak rezygnacji ze „wzbraniania się od (terenowych) spotkań twarzą w twarz” (s. 24), oznaczając podjęcie zawiązywania relacji odpowiadających autentycznemu pragnieniu „doświadczenia momentu obecności” (s. 29). Można w tym widzieć próbę przeniesienia na grunt praktyki antropologicznej postulatów filozofii spotkania, formułowanych przez Emmanuela Lévinasa, Martina Bubera i Józefa Tischnera. Z tego rodzaju bliskością, wymagającą zaufania i zażyłości – znamienne, że Kafar nie ma potrzeby odwoływania się do tych kategorii, z których tak chętnie korzystają inni etnologowie – wiążą się dwa rodzaje postaw. Pierwszą jest współuczestniczenie polegające na współbytowaniu, podzieleniu doświadczeń, a w końcu dzieleniu się przeżyciami. Druga polega na specyficznym „doświadczeniu personalnym” nakierowanym na samodoskonalenie, „budowanie siebie” (s. 41). Ów swoisty projekt antropologii zaangażowanej sprowadza się zatem nie tylko do wysiłku uważnego bycia z innymi ludźmi, lecz także do sztuki bycia ze sobą, kontakto-



wania się z utajonymi czy wypieranymi odczuciami i lękami, wreszcie – zmieniania się, stawania się lepszym człowiekiem. Kafar wiąże te rzadkie, a zarazem bezcenne chwile z epifaniami, momentami całkowitej jasności zrozumienia świata. W przedmowie do książki intuicji tej wtóruje nauczyciel autora – Andrzej Paweł Wejland, zwracając uwagę, że „antropologiczna posługa” winna prowadzić do postawy świadczona przez autobiograficzne „ja” na rzecz napotkanych osób.

Ostatecznie antropologia na kartach *W świecie wygnańców, wdów i sierot* zostaje sprowadzona do opowieści; to co zostało zasłyszane winno być przekazane dalej, narracją trzeba się dzielić, ponieważ nie stanowi ona własności badacza, nie im winna służyć. Ich zadanie polega na pomocy w jej utrwaleniu i podaniu kolejnym osobom. W tej sytuacji antropolog może sobie pozwolić co najwyżej na to, by zasłyszane słowa rezonowały w nim samym. Kafar dowodzi, że z tak pojmowanym zaangażowaniem wiążą się dwie podstawy etyczne: etyka narracyjna oraz etyka rozszerzonej odpowiedzialności. Pierwszej przyświeca przekonanie, że opowieść, będąca wyrazem pierwotnej względem niej obecności i kontaktu z drugim człowiekiem, stanowi wartość równoważną osobie opowiadającej, a zatem winna podlegać ochronie jako ofiarowane przez nią świadectwo. Druga polega na symetrii spotkania etnograficznego, którego uczestnicy, badacz i badany, pozostają wzajemnie wyczuleni na własne potrzeby, co ma zapobiegać protekcyjnalizmowi tak z jednej, jak i z drugiej strony. O ile pierwsza część książki zawiera rozważania o charakterze teoretycznym, to druga w całości zostaje poświęcona opowieściom osób, z którymi autor współpracował, dzięki czemu głoszone postulaty znajdują godną realizację.

Co ważne, narracja prowadzona jest najczęściej w formie dialogu bądź pierwszoosobowych opisów łączących liczne elementy wypowiedzi zasłyszanych w terenie; użyty język cechuje się dużą lekkością i sprawnością stylistyczną, bliską reporterskiemu dynamizmowi. Temu efektowi sprzyjały bogate notatki terenowe, które autor prowadził w trakcie realizacji projektu. Ich obecność – notatki bowiem są nieraz cytowane *in crudo* – wzmaga nie tylko poczucie aktualności wydarzeń czy ich intensywności; dają one czytelnikowi poczucie bezpośredniego uczestnictwa w życiu ośrodka pomocy społecznej. Odejście od konwencjonalności opisu zmniejsza bezpieczny dystans, który dawałby czytelnikowi osłonę, pozwalając zachować rezerwę. Ów tryb narracyjny może odstraszać czy zniechęcać, zaś dla ironistów będzie jedną z lepszych ilustracji Van Maanenowskich *tales of the field*, służących za „dyżurny straszak” pokazujący skutki nadmiaru subiektywizmu w nauce. Niemniej, autorowi udało się uzyskać zamierzony efekt, jakim było wywarcie silnego wrażenia, zmuszenie do głębszego namysłu czy wzruszenia się losami opisywanych osób. Być może ujęcie to stanowi wypadkową szczególnego temperamentu, typu przeżywania i wrażliwości badacza. Warto jednak podkreślić, że Kafar daleki jest od intelektualnego ekskluzywizmu, jaki zwykł towarzyszyć podobnym postulatом zgłaszanym przez niektórych fenomenologicznie i hermeneutycznie usposobionych antropologów – on nie tylko o takiej antropologii pisze, on taką antropologię czyni. Jest to o tyle istotne, że przy różnicy wiedzy badacza i jego rozmówców, konstruowany tekst etnograficzny nie przesłania konkretnych osób, do których odsyła. Wynikające z tak rozumianej etyki proporcje zostają zachowane.

W książce może drażnić co innego. Mam na myśli czytelne, miejscami nachalne posługiwanie się rejestrem (para)religijnym, sprawiającym nieraz wrażenie cudowności kontaktów conceptualizowanych za jego pomocą. Jako element wyrastający z doświadczenia części rozmówców autora, ale i adresatów książki, wydaje się on jednak komplementarny, bowiem dostarcza języka pozwalającego mówić o tych wymiarach rzeczywistości, które uchodzą za niewyraźne.

Wskazane uprzednio rozszczępienie dyskursu, będące niewątpliwym atutem pracy, może być równocześnie traktowane jako jej zasadniczy mankament. Wątpliwości czytelników może budzić nie tylko bezdyskusyjność stawianych tez, miejscami ocierająca się wręcz o misjonarski ton, lecz również zastanawiająca gotowość autora do ustawicznego narażania się na ryzyko doświadczeń ekstremalnych i granicznych, w których przecież nie musiał uczestniczyć. Powoduje to wrażenie nadobecności „ja” autora, co rodzi pytanie: czy aby funkcje poznawcze książki nie zostały – w sposób nieświadomy – podporządkowane celom pozamerytorycznym? Co gorsza, czytelnik może się poczuć ofiarą wyrafinowanego szantażu emocjonalnego, skoro wypowiedziom poszczególnych pensjonariuszy towarzyszą ich portrety, wzmagając poczucie ich bezpośredniej obecności i realności. Autor, pokazując ich, odbiera czytelnikom możliwość wyobrażenia sobie, kto to był, jak wyglądał – miast tego czytelnik staje z tymi osobami niejako twarzą w twarz. Przez ten zabieg udaremnia się, zapewne nieintencjonalnie, ewentualną krytykę strony naukowej tekstu, bo jakiegokolwiek słowa by padły, będą godzić w tych, w obronie których staje Kafar. W tekstach naukowych nie powinno się brać zakładników, nawet jeśli mieliby nimi być tylko czytelnicy.

Zastrzeżenia te nie ujmują jednak książce ewidentnych walorów. *W świecie wygnañców, wdów i sierot* stanowi intrygującą, unikatową i istotną pracę z zakresu antropologii zaangażowanej i medycznej. Można sobie życzyć, by stała się ona zaczynem ożywionej dyskusji społecznej i akademickiej na temat opieki nad osobami starszymi i niedołączonymi.

Filip Wróblewski

Beata Walęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności. Folklor i literatura*, Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego 2014, ss.301, ISBN: 978-83-937388-1-6.

Kobieta w kulturze ludowej nie miała „łatwego życia”. Z kobietą i jej naturą łączono wiele przesądów oraz szczególnych zasad postępowania. Kojarzono z nią między innymi życie, ale i śmierć, która w tych wyobrażeniach jest rodzaju żeńskiego i określana bywa jako „siostra śmierć”. Jak pisał Ludwik Stomma, kobieta nie tylko jest nieczysta, ale również święta:

Mimo, że mit biblijny tworzy negatywny wizerunek kobiety, to w ludzkim doświadczeniu (także w obrębie wyobrażeń ludowych) zachowuje się wizerunek jej

inności i obcości, a obcość to wedle światopoglądu mitycznego nie tylko „portret z negatywu”. Obcość to sfera ambiwalencji sakralnej. Kobieta jest więc święta i skalana, dająca życie i powołująca śmierć (Stomma 1986: 20-21).

Obraz kobiety w kulturze ludowej, w perspektywie jej inności, ukazuje Beata Wałęciuk-Dejneka w recenzowanej książce. Na jej zawartość składają się, prócz wstępu i zakończenia, dwie zasadnicze części. Pierwsza zatytułowana jest: „Niestereotypowe, odmienne, wykluczone: ten świat, ziemia”, natomiast druga nosi tytuł: „Tajemnicze, niebezpieczne, inne: tamten świat, woda”. Praca opatrzona jest bibliografią, podzieloną na „źródłową” i „opracowania”, ponadto zawiera indeks osobowy.

Autorka postawiła sobie za cel prezentację i analizę wizerunku kobiety, w perspektywie jej odmienności, na gruncie polskiej tradycji ludowej oraz w kulturze słowiańskiej, a także w literaturze. Bazę źródłową stanowią źródła folklorystyczno-etnograficzne (*Dzieła wszystkie* Oskara Kolberga, publikacje w czasopiśmie „Lud”), liczne monografie regionalne i terenowe oraz kolekcje grupujące teksty XIX-wieczne i z początku XX wieku.

W pierwszej części książki autorka przywołuje przykłady niewiast egzystujących na pograniczu tego świata i „tamtego” (przypisane żywiołowi ziemi), natomiast w części drugiej przedstawia mieszkanki granicy świata „tamtego” i tego (związane z żywiołem wody). Wszystkie postaci cechuje transgresyjność, mediacyjność i liminalność, które jako cechy interstrukturalne wiązały się z wszelkimi transformacjami i przekroczeniami towarzyszącymi kosmicznym i biologicznym *rites de passage*.

Na pierwszą część publikacji składają się trzy rozdziały, w których autorka opisuje, w perspektywie żeńskości i macierzyńskości ziemi i tego świata, wybrane typy niewiast. Do grupy kobiet mądrości zalicza akuszerki, znachorki i prorokinie (rozd. 1), natomiast wśród kobiet „bez głosu” wymienia płaczki, prządky/tkaczki oraz tancerki (rozd. 2). Omawia postaci budzące w społeczności lęk, które poza płcią łączył podszły wiek, życiowa mądrość, charyzma i władza, a także symboliczna więź z naturą. Rozdział trzeci w tej części został poświęcony wyjątkowej postaci literatury polskiej, bohaterce powieści Władysława Reymonta, *Chłopi*, Jagnie Borynowej. Kobieta ta jest pełną sprzeczności, przesyconą erotyzmem i zmysłowością chłopską *femme fatale*, utożsamianą z kobiecością i żywiołowością, tak wyraziście wkomponowaną przez Reymonta w rytm ziemi i przyrody.

Część druga pracy także składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy zawiera charakterystykę rusałek – zjaw uwodzących i uśmiercających swoje ofiary. Drugi prezentuje syreny, czyli antyczne pół-kobiety, pół-ryby, a według innych legend – pół-kobiety, pół-ptaki, uchodzące za krwawe i niebezpieczne demony. Ostatni natomiast pokazuje figury dziwożon – nieurodzivych widziadeł stojących na straży moralności. Postaci te wywołują w ludziach przerażenie i grozę, a jednocześnie – paradoksalnie – oczarowują i zachwycają, są niezwykle, tajemnicze i posiadają niszczycielską moc. Poprzez swą egzystencję w świecie czarów, dziwów, wyobraźni i złudzenia, potwierdzają ludową wiarę w niepewność i tajemniczość ziemskiego świata, który w każdej chwili może zostać „nawiedzony” przez nadmysłowe istoty mające możliwość ingerowania w życie śmiertelników.

Publikację uznaję za wyjątkową i niezwykle wartościową nie tylko dla literatury i folkloru polskiego, ale również dla szeroko pojętej kultury. Autorka podejmuje istotne kwestie z zakresu folkloru czy historii kultury ludowej, ale omawia je w sposób interdyscyplinarny, sięgając do źródeł wiedzy z obszaru innych pól badawczych. Tematyka pracy wypełnia pewną lukę w badaniach nad obrazem kobiety w tradycyjnej kulturze ludowej, ujmowanym przez pryzmat inności. Istnieje jedynie niewiele artykułów bądź też rozdziałów prac zbiorowych dotyczących tego problemu (do których nie omieszczała sięgnąć autorka); do tej pory obraz kobiety wiejskiej z jakiegoś powodu wykluczonej ze środowiska, w którym żyje, innej i niebezpiecznej, pozostał niewystarczająco opracowany, nie powstała na ten temat żadna pełna publikacja. Jest to wprawdzie motyw, z którym dość często spotykamy się w literaturze naukowej, jednak zwykle jest on charakteryzowany z jednej, wybranej perspektywy – etnograficznej, historycznej czy też socjologicznej. Ponadto fakt, że omawianą publikację opracowała kobieta, z pewnością nie pozostaje bez znaczenia.

Autorkę książki interesuje sposób postrzegania i traktowania kobiety wykluczonej, oparty na statusie przyznanym jej w świecie ziemskim oraz wykreowanym przez mitologiczno-symboliczne wyobrażenia „tamtego” świata. Przygląda się stawianym feminie zadaniom, obowiązkom oraz przysługującym jej przywilejom, jak również jej wyimaginowanym przedstawieniom, które zawsze niosą ze sobą znaczenie. Wałęciuk-Dejneka bada podjęty temat z punktu widzenia folklorystyki zorientowanej antropologicznie, korzystając przy tym z narzędzi genderowych oraz procedur strukturalno-semiotycznych i funkcjonalno-symbolicznych, jak również rozwiązań wypracowanych przez krytykę feministyczną, które to operacje metodologiczne uznaję za jak najbardziej odpowiednie do specyfiki poruszanego w książce zagadnienia.

Zasadniczym tematem książki jest problem kobiet wykluczonych w kulturze ludowej, jednakże jej zakres obejmuje wiele nurtów. Opracowanie stanowi istotny głos w kwestii kobiecości, ściśle związanej z kulturą ludową. Autorka wielokrotnie sięga do materiałów źródłowych z wieków XIX i XX nie tylko po to, by przedstawić pewne zjawiska oraz figury, ale także by ukazać ich kontekst oraz głębokie zakorzenienie w świadomości mieszkańców wsi, twórców i odbiorców tradycyjnej kultury ludowej. Umieszczając podejmowane zagadnienie w określonym nurcie kulturowym, wskazuje jednocześnie na uniwersalność przywoływanych zjawisk oraz postaci. Pragnie skierować perspektywę czytelnika na inność czy wykluczenie jako na zjawisko wieloaspektowe, wymagające głębszej analizy, omówienia i dialogu. Zwraca również uwagę na fakt, iż w kulturze ludowej dominacja kobiet na niektórych płaszczyznach życia jest niezaprzeczalna – jedynie przedstawicielki płci żeńskiej posiadają moc i prawo do wykonywania pewnych zadań, do których mężczyźni nie są predestynowani.

Obraz wykluczonej feminy jest rozpatrywany głównie na obszarze folkloru tradycyjnego, ale z licznymi odniesieniami do literatury. Warto zaznaczyć, iż w celu gruntownego przedstawienia owej odmienności autorka nawiązuje również do Biblii, mitologii, kultur starożytnych czy kultur matriarchalnych. Umożliwia to dostrzeżenie uniwersalności przedstawionych zjawisk. Częste odwołania do dzieł literatury, legend, tradycji i wierzeń różnych krajów, a przede wszystkim szczegółowa eksplikacja symboliki i całej warstwy znaczeniowej poszczególnych przedmiotów, zachowań

i figur w perspektywie konkretnej tradycji sprawiają, iż publikacja jest niezwykle intrygująca i istotna merytorycznie dla specjalistów z dziedziny folklorystyki, literaturoznawstwa, czy szerzej: kultury. Niemniej, jest również interesująca i zrozumiała dla czytelnika niezajmującego się żadną z powyższych dziedzin zawodowo, co nie jest łatwe do osiągnięcia w przypadku dzieł literatury naukowej.

Beata Wałęciuk-Dejneka przenosi czytelnika do innego, nieco zapomnianego współcześnie świata wartości. Przypomina o drzemiących w każdej kulturze zasobach, zatrzymuje się nad rozumieniem takich pojęć, jak szacunek, uczciwość, moralność, autorytet, które przez ostatnie lata stały się coraz mniej atrakcyjne. A przecież dla naszych przodków były to kategorie najwyższej wartości, towarzyszące im w codziennym życiu.

W cyfrowym świecie XXI wieku takie zjawiska, jak folklor i kultura ludowa często nie wydają się interesujące dla odbiorcy. Omawiana publikacja zdecydowanie zaprzecza takim potocznym przekonaniom, dowodzi, że świat wierzeń ludowych jest różnorodny, wielobarwny, tajemniczy, pełen magii i fascynujący, a tak modna ostatnio w świecie literatury i filmu, jak i innych dziedzinach sztuki fantastyka wyrosła właśnie na kanwie kultury ludowej i jest w niej głęboko zakorzeniona.

Konkludując, książka Beaty Wałęciuk-Dejneki, *Ludowy obraz kobiety...*, w oryginalny sposób ujmuje postawiony problem na płaszczyźnie folklorystyki i literaturoznawstwa. Język opracowania jest przejrzysty, styl poprawny. Tok wywodów opiera się na rzeczowych argumentach, które są dobrze udokumentowane w przypisach. Publikacja wypełnia lukę w studiach nad wizerunkiem kobiety, jest ważna dla dalszych badań naukowych nad tą tematyką, a ponadto powinna zyskać szeroki krąg czytelników, ze względu na przystępność tekstu oraz interesujący tok wywodów.

Zdzisław Kupisiński SVD

## LITERATURA

Stomma L.

1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Janusz K a m o c k i, *Egzotyczne podróże etnografa. Azjatyckie wędrówki i poszukiwania polskich zesłańców w ZSRR*, Krzeszowice: Wydawnictwo Kubajak 2013, ss. 183, ISBN: 978-83-62501-22-9.

Późny okres życia sprzyja wspomnieniom oraz refleksji nad jego przebiegiem, osiągnięciami i poniesionymi porażkami. To także czas podsumowań, owocujący licznymi publikacjami autobiografii, retrospektywnych dzienników czy zbiorami wspomnień. Dotyczy to przedstawicieli rozmaitych sfer aktywności, takich jak po-

lityka, wojskowość, podróżowanie, muzyka czy literatura. Nie inaczej jest w przypadku środowisk naukowych, których członkowie równie chętnie sięgają po pióro w celach innych niż czysto zawodowe.

Na gruncie rodzimej etnografii od pewnego czasu zaczęły pojawiać się publikacje tego rodzaju. Kolejni autorzy rozpamiętują lata młodości i historie rodzinne (Kroh 1999, 2010), perypetie badań terenowych (Szyfer 2006; Bazieliuch 2012), czy wreszcie usiłują zbilansować zaangażowanie zawodowe względem życia rodzinnego (Kopczyńska-Jaworska 2000). Podobną funkcję pełnią systematycznie publikowane na łamach „Ludu” odpowiedzi na pytania profesora Zbigniewa Jasiewicza kierowane do wybranych przedstawicieli starszego pokolenia etnografów i antropologów. Wszystkie wskazane teksty ogłoszone drukiem stanowią cenny materiał i bogate źródło informacji dla historyków dyscypliny bądź osób zajmujących się perspektywą biograficzną. Ukazują bowiem niuanse pracy etnografów w dobie PRL i później, ujawniając przy tym nieraz detale, o których trudno byłoby się dowiedzieć czy domyślić na podstawie samych tylko publikacji naukowych. Dzięki indywidualnej perspektywie pozwalają one lepiej zrozumieć działania, decyzje i wybory poszczególnych uczonych.

We wskazany nurt wpisuje się także opublikowana niedawno książka Janusza Kamockiego, wieloletniego redaktora serii „Archiwum Etnograficzne” Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. *Egzotyczne podróże etnografu* to zbiór anegdot związanych z poróżowaniem w teren, prowadzeniem samych badań czy wreszcie życiem pośród obcych ludzi. Pozycją tą niemal dziewięćdziesięcioletni autor zdaje się zaspokajać niewygasłe pragnienie ponownego wyruszenia w świat, którego jednak nie może już dopełnić w sposób inny aniżeli symbolicznie. Stwierdza bowiem: „skończyły się możliwości i fizyczne, i finansowe. Już nie dałbym rady iść z ciężkim plecakiem 30 kilometrów przez step (a tak nieraz bywało), skończyły się możliwości wynajęcia za grosze samochodu. (...) A że mych wędrówek nikt nie finansował, przestało mnie na nie stać” (s. 179). Jest więc książka Kamockiego swoistym pożegnaniem z terenem, z postawą obieżyświata, ale powinna też być czytana jako zachęta dla innych do podejmowania podobnego wysiłku i ryzyka opuszczenia domowych pieleszy. Ów gest, jak niebezpośrednio przekonuje autor, nadaje życiu niepowtarzalny smak, którego nie sposób sprowadzić do paru dykteryjek czy zaprawionych nutą sensacji opowiadań.

Książka składa się z osiemnastu rozdziałów o różnej objętości. Co zrozumiałe, obrał Kamocki układ chronologiczny dla przywoływanych wątków; czytelnikowi nie pozwala to zgubić się w narracji, a autorowi pomogło zapewne w dobrej organizacji treści. Pracę otwierają rozdziały dotyczące przebiegu studiów i pierwszych doświadczeń związanych z prowadzeniem badań na powojennej wsi polskiej. Szczegóły i zdarzenia składające się na opisywane historie uzmysławiają czytelnikom, szczególnie tym nieznanym realiów PRL, jak zdumiewającą była ówczesna rzeczywistość. Dzisiaj trudno sobie wyobrazić, by mogło się zdarzyć, że niczego nieświadomy etnograf „jechał rowerem przez pole minowe” (s. 18). Choć o tej, jak o wielu podobnych „przygodach”, Kamocki pisze nieco zawadiackim tonem, to trudno powiedzieć, w jakiej rzeczywiście atmosferze przebiegały, na przykład, rozmowy

z funkcjonariuszami Urzędu Bezpieczeństwa w celu otrzymania paszportu niezbędnego do prowadzenia badań zagranicznych (s. 31-32). Przy odpowiedniej dozie dystansu, a zarazem empatii, czytelnik łatwo wyczuje nie tylko grozę i perfidię tamtego systemu, lecz także palącą potrzebę pchającą ludzi, by choćby na chwilę wyrwać się z dojmującej szarzyzny realnego socjalizmu.

Właśnie w tym kontekście można lepiej zrozumieć fenomen pozaeuropejskich wypraw etnograficznych, takich jak Etnologiczna Wyprawa Azjatycka „EWA 76”, Wyprawa „Indie 76”, Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76-77” albo Polska Wyprawa Naukowa w Andy, która odbyła się w 1978 roku. Nie można też pominąć badań prowadzonych w Mongolii przez przedstawicieli ośrodka warszawskiego (por. Dzięgieł, red., 1987). Doświadczenia Kamockiego nie tylko wpisują się w ten szeroki nurt, ale także znakomicie go ilustrują. Bowiem na zasadniczą część książki składają się właśnie wspomnienia związane ze światem widzianym już za żelazną kurtyną. Autorowi udało się trafić do rozmaitych zakątków Azji, ten bowiem kontynent obrał za cel podróży podejmowanych na zlecenie muzeów etnograficznych, kiedy indziej finansowanych z uzyskiwanych stypendiów zagranicznych czy własnych oszczędności.

W opowieści zostają odmalowane społeczności zamieszkujące Indonezję, Singapur, Armenię, Indie, Nepal, Pakistan, Afganistan, Iran, Uzbekistan i Kazachstan drugiej połowy XX wieku. Autor dotarł do wielu miejsc, których oblicze rychło miało się diametralnie zmienić pod wpływem procesów politycznych, gospodarczych i społecznych związanych z postępującym rozwojem tamtej części świata. Dzięki temu czytelnik uzyskuje niepowtarzalną szansę wglądu w rzeczywistość i warunki życia w przeddzień lub u zarania ważnych historycznych wydarzeń. Razem z autorem, czytający *Egzotyczne podróże* przygląda się tradycyjnym obrzędom czy wiejskiej gospodarce, co nie wadzi krytycznej refleksji nad rodzącym się wówczas ruchem turystycznym albo poszukiwaniami autentyczności prowadzonymi przez pięknoduchów i hipisów, którzy ledwo co odkryli bogactwo myśli Wschodu. Postaci pojawiające się w książce są bez wątpienia ciekawymi osobowościami, jednak żadnej z nich nie przydano pogłębionego portretu, co zdradza przelotność etnograficznego kontaktu i jego ograniczenia. Trudno tutaj zresztą oddać wielobarwność przygód i perypetii, jakie stały się udziałem krakowskiego etnografa. Ów rys awanturyczny spotka się zapewne z zainteresowaniem czytelników.

Warto także zwrócić uwagę na materiał ilustracyjny wykorzystany w książce. Są to zdjęcia wykonane przez Kamockiego lub jego portrety cudzego autorstwa. Liczne fotografie pozwalają uzmysłwić sobie, jak wyglądały miejsca i ludzie, do których trafił etnograf. Znakomicie korespondują z opisywanymi zdarzeniami. Szkoda tylko, że wszystkie są czarno-białe, choć oryginalnie zostały wykonane jako kolorowe (czego można domyślić się porównując choćby zdjęcie z okładki z zamieszczonym na s. 52). Dodatkowym mankamentem jest czasami niska jakość reprodukcji. Tak obfite wykorzystanie zdjęć rzuca dodatkowe światło na sposób oraz warunki wykonywania pracy etnografa. Pod tym względem książkę Kamockiego można postawić w jednym rzędzie z udostępnieniem przez London School of Economics, w ramach archiwum cyfrowego, dotąd niepublikowanych zdjęć Bronisława Malinowskiego z badań tere-

nowych albo z godną pochwałą inicjatywą poznańskiego ośrodka etnologicznego, w ramach którego utworzono Archiwum Cyfrowe im. Józefa Burszty, co zaowocowało wystawą fotografii oraz wydaniem pokaznego katalogu prezentującego arkana pracy terenowej (Brzezińska, Stanisz, red., 2014). Przedsięwzięcie Kamockiego, podobnie jak Archiwum Cyfrowe, wpisuje się w trend powrotu do archiwów oraz proces przywracania pamięci, świadomości i dumy z tradycji i osiągnięć rodzimej antropologii.

Książka, mimo licznych walorów poznawczych, nie jest pozbawiona błędów, w tym także o charakterze merytorycznym. Przykładem może być mylne wskazanie inkarnacji Buddy i przyporządkowania mu kierunków świata (s. 108). Usterki tego rodzaju pozostają jednak nieliczne, nie przesłaniają ewidentnych walorów poznawczych, informacyjnych i narracyjnych opowieści pomieszczonych na kartach *Egzotycznych podróży etnografa*. I choć Kamocki nie jest wirtuozem stylu, jak Ryszard Kapuściński czy paru innych podróżników, to zaproponowana przez niego, miejscami „z gruba ciosana” narracja ma w sobie powabny walor autentyzmu. Oddaje bowiem chropowatości i niedoskonałości otaczającego nas świata bez zbędnych upiększeń i językowych przesłonięć. Nadto, należy wspomnieć, że praca ta ukazała się w śladowym niemal nakładzie siedemdziesięciu egzemplarzy, przez co jej lekturę należy traktować jako swego rodzaju ekskluzywizm, choć zważywszy na oryginalność doświadczeń i przemyśleń Kamockiego, szkoda, iż krąg odbiorców będzie wąski.

Filip Wróblewski

## LITERATURA

- Bazielich B.  
2012 *Przypadki etnografa z przypadku*, Bytom: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu.
- Brzezińska A.W., Stanisz A. (red.)  
2014 *Etnografowie w terenie*, Świdnik: Egoart, Studio Graficzne i Drukarnia Cyfrowa.
- Dzięgiel L. (red.)  
1987 *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopczyńska-Jaworska B.  
2000 *W górach i mieście*, w: A. Abramowicz (red.), *Moja droga do nauki*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, s. 37-60.
- Kroh A.  
1999 *Sklep potrzeb kulturalnych*, Warszawa: Prószyński i S-ka.  
2010 *Starorzeczka*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Szyfer A.  
2006 *Zapiskane w pamięci. Z badań etnografa*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.



„Lituanus. The Lithuanian Quarterly”, vol. 60: 4, ed. V. Savoniakaitė, Chicago: Lituanus Foundation, Winter 2014, ss. 96, ISSN: 0024-5089.

„Lituanus” to anglojęzyczny kwartalnik poświęcony litewskiej – a także bałtowskiej – kulturze, sztuce, historii i zagadnieniom pokrewnym. „Lituanus” ukazuje się od 1954 roku pod kuratelą działającego w Stanach Zjednoczonych Lithuanian Student Association. W zespole redakcyjnym znajdują się przedstawiciele wydziałów humanistycznych uniwersytetów litewskich i amerykańskich. Pismo ma profil akademicki, działa na zasadzie non-profit i obecnie szczyci się posiadaniem ponad dwóch tysięcy subskrybentów (indeksowane jest przez EBSCO oraz kilka mniejszych baz danych). Poza pierwotną wersją papierową, archiwalne numery można znaleźć pod adresem [www.lituanus.org](http://www.lituanus.org). W 2013 roku na jego łamach zajmowano się analizami litewskiego kina, teatru, romantyzmu, źródeł historycznych, rok wcześniej zaś publikowano studia z zakresu literaturoznawstwa, językoznawstwa, badań nad migracjami i pamięcią społeczną. Stałym elementem są recenzje książek, drukuje się ponadto fragmenty prozy i wiersze.

W 2014 roku numer czwarty „Lituanusa” oddany został litewskim etnologom i antropologom, prowadzącym badania na obszarze Litwy. O zawartości numeru – zredagowanego przez Vidę Savoniakaitė, dyrektora Instytutu Etnologii w Wilnie – wiele mówi tytuł otwierającego go artykułu „Definiując litewskość”. Savoniakaitė zwróciła w nim uwagę, że tytułowa kategoria „litewkości” była dotąd budowana (głównie przez historyków) na bazie etnokulturowej i jako przeciwwaga dla polskości. Z tej etnocentrycznej perspektywy dążono do tego, by litewskość była „tożsamością oczyszczoną” z obcych wpływów. Efektem takich działań stało się to, iż w litewskiej etnografii „ja” najsilniej zostało powiązane z etnicznością, kulturą, religią, społeczeństwem oraz terytorium. Na poziomie praktyk społecznych natomiast przełożyło się to na fakt, że współcześni Litwini definiują samych siebie przede wszystkim poprzez pryzmat narodowości. Znalazło to potwierdzenie w prowadzonych przez Savoniakaitė w latach 2002-2008 badaniach poświęconych lokalnym społecznościom na Litwie.

W kolejnych tekstach przyglądano się „definiowaniu litewkości” z kilku, dopełniających się, ujęć. Auksolė Čepaitienė (*Proximity, Interaction and Social Organization in Lithuania*) skupiła się na zagadnieniach dotyczących poczucia bliskości, sąsiedztwa, relacji społecznych i organizacji społecznej na litewskiej wsi. Podkreśliła znaczenie i funkcje zagrody/gospodarstwa dla myślenia o rodzinie, pokrewieństwie, a także zakresie sąsiedztwa. Darius Daukšas (*Living in the Borderland: The Case of Polish-Lithuanians*) postanowił z kolei zanalizować znaczenie narodowej/obywatelskiej tożsamości w odniesieniu do „polskich Litwinów” żyjących współcześnie w rejonie sołecznickim (gdzie 80% mieszkańców oficjalnie deklaruje się jako Polacy). Z badań Daukšasa wynika, że najbardziej istotnym czynnikiem tożsamościowym – identyfikowanym bez względu na przynależność pokoleniową – jest tam rodzina i pochodzenie. Znaczące przy tym jest, że dla wielu „polskich Litwinów”, jak utrzymuje autor, nie zachodzi konflikt między Polską postrzeganą jako „macierz” a Litwą postrzeganą w kategoriach „ojczyzny”. Vytautas Tumėnas (*Contemporary Social Art*

*Festivals as Intertextual Manifestations of Postmodern Cultural Identity*) porusza się wśród odmiennych problemów. Autor utrzymuje mianowicie, że symbole wypracowane w ramach tradycyjnej kultury ludowej znajdują się aktualnie w procesie intensywnego ożywiania i przywracania. Folklor i sztuka ludowa inspirują podejmowane obecnie działania artystyczne, dające się kategoryzować jako tożsamościowo-twórcze, oparte na bazie dziedzictwa kulturowego. „Artyści aktywnie wykorzystują, cytują, przekształcają, interpretują i adaptują teksty, formy i znaczenia archaicznej tradycji w nowych kontekstach i okolicznościach. Kultura ludowa wsi została zaproszona do udziału w festiwalowym życiu nowoczesnych miast” (s. 62). Szczegółowo opisanym przez Tuménasa przykładem są wydarzenia festiwalowe związane z jesienną równonocą, organizowane w Wilnie.

W każdym z tekstów – poza przywoływanym materiałem empirycznym – autorzy odwołują się do ważnych pojęć współczesnej antropologii: tożsamości, opozycji my – oni, etniczności, pokrewieństwa, granicy. Są, bezspornie, zaznajomieni z literaturą przedmiotu i nowymi trendami w dyscyplinie. W paradoksalny sposób każdy z nich jednak potwierdza tezę Savoniakaitė o etnokulturowym nastawieniu litewskiej etnografii, najgoręcej zajętej kwestiami etniczności i przez jej pryzmat pojmowanej kultury. Zebrane w omawianym tomie „Lituanusa” artykuły definiują litewskość w jednoznacznie etnokulturowym paradygmacie. Trudno takie nastawienie uznać za oryginalne. Tym bardziej, że już w latach 80. XX wieku tworzone zręby innego podejścia. Instruktażowym przykładem jest w tym kontekście specjalny numer „Ethnologia Europaea” z 1989 roku, w całości poświęcony relacjom między kulturą a narodem. W artykule wprowadzającym doń szwedzki etnolog Orvar Löfgren postulował, by w badaniach projektów narodowych uwzględniać wymiar kultury codziennej bądź tego, co określił jako *do-it-yourself nationalism*. Przekonywał dalej, że każdy naród ma nie tylko wspólny język, wspólną przeszłość i przeznaczenie, ale także narodową kulturę ludową, narodowy charakter albo mentalność, wartości narodowe, a nawet narodowe gusta i narodowy krajobraz. Jonas Frykman w tym samym numerze zwracał uwagę na inną lukę w badaniach kwestii narodowych, związaną z mobilnością społeczną i transformacjami świadomości wynikającymi z przesuwania się jednostek i grup w ramach struktury społecznej. Warto dodać, że zawartym w „Ethnologia Europaea” analizom „szwedzkości” towarzyszą, utrzymane w podobnym duchu, studia poświęcone „węgierskości”.

Etnologiczny numer kwartalnika „Lituanus” daje wgląd w aktualnie prowadzone przez litewskich badaczy kultury prace; odsłania kluczowe dla nich zagadnienia i rozwiązania metodologiczne; ujawnia dominujące teoretyczne wpływy. Jest zatem przyczynkiem nie tylko do oceny stanu etnologii i antropologii kulturowej na Litwie, ale także ciekawym wyrazem kondycji etnologii w Europie Środkowej. Jak się okazuje, na polu dyscyplinarnym tyle samo nas dzieli, co i łączy.

Waldemar Kuligowski

Marijana Hameršak, Iva Pleše, Ana-Marija Vukušić (ur.), *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku 2013, ss. 468, ISBN: 978-953-6020-87-4.

Zagrzebski Instytut Etnologii i Folklorystyki w swojej pracy wydawniczej podejmuje aktualne, społecznie uwikłane tematy badawcze. Imponująca – jeśli wziąć pod uwagę liczbę, tematyczną rozpiętość, wartość poznawczą i postulowaną ostatnio cytowalność – działalność publikacyjna naukowców tworzących tę placówkę oraz dobór i układ opracowań składających się na omawiany tom, świadczą o kontynuacji demarkacyjnej strategii otwartej (por. Rękas 2014b). Dotyczy ona zarówno badań folklorystycznych, czego przykładem jest wydana w 2010 roku *Folkloristička čitanka* (Hameršak, Marjanić, ur., 2010; por. Rękas 2014a), jak i etnologicznych/antropologicznych, z mocno obecnym zwrotem terenowym, skupionym jednak przede wszystkim na źródłach pochodzących z chorwackiego obszaru narodowego, kulturowego i językowego. Jednostka naukowo-badawcza utworzona w 1948 roku pod nazwą Instytut Sztuki Ludowej, przemianowana w 1977 roku na Instytut Badań Folklorystycznych, a w roku 1991 na Instytut Etnologii i Folklorystyki, od początku swej działalności była wiodącym głosem w południowosłowiańskich dyskursach etnologicznych (i folklorystycznych) zorientowanych na terażniejszość, ale z silnym oparciem w doświadczeniach przeszłości. Dlatego też antropolodzy codzienności afiliowani w tej placówce nie mogli przejść obojętnie obok wydarzeń tworzących chorwackie sceny medialne od 27 maja 2005 roku, kiedy ratyfikowano Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, do 1 lipca 2013 roku, czyli dnia, w którym w czasie obchodów na cześć przystąpienia Chorwacji do Unii Europejskiej, na Targu Bana Jelačicia w Zagrzebiu, zwizualizowano „wartości chorwackich dóbr kulturowych wpisanych na listę UNESCO” (s. 7). Recenzowany tom jest naukową reakcją na newralgiczną wątpliwość: czy przypadkiem cały projekt UNESCO dotyczący ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, na który składają się liczne spotkania, konferencje, szkolenia, warsztaty, sprawozdania, elaboraty, podróże, drogi finansowania, nie sprowadza się wyłącznie do przygotowań do tego, by wybrane elementy dziedzictwa (dzięki certyfikatowi UNESCO) mogły stać się częścią ceremonialnych obchodów, oferty turystycznej czy też, innymi słowy, „osią ratującą” (Pofuk 2013) programy kulturowe i wystąpienia sceniczne, które dzięki temu staną się atrakcyjnymi obrazkami w katalogach i na stronach internetowych?

Redaktorki omawianej publikacji, której tytuł można przetłumaczyć jako „Produkcowanie dziedzictwa. Prace krytyczne o kulturze niematerialnej”, za pomocą wyboru drukowanych już wcześniej, lecz rozproszonych (europejskie i amerykańskie czasopisma naukowe/prace zbiorowe) oraz zróżnicowanych językowo (m.in. język angielski, niemiecki i chorwacki) artykułów, zabrały głos w dyskusji dotyczącej kluczowego, w ich przekonaniu, problemu będącego konsekwencją wprowadzenia konwencji UNESCO. Kryje się on w „zjawiskach ubocznych, to jest w konfliktach, precedensach i stratach (...), o których dowiadujemy się na marginesie wielkiego projektu UNESCO, a i wtedy jedynie za pośrednictwem cichych lub uciszanych głosów uczestników lub obserwatorów” (s. 9). Odnajdziemy tu zatem ważne studia badaczy zajmu-

jących się sporami i wspomnianymi produktami ubocznymi, które są/mogą być efektem projektów ochrony i/lub kodyfikacji kultury niematerialnej. Mowa o tekstach polemicznych, przedstawiających różne, często przeciwstawne, perspektywy, tezy i drogi argumentacji, lecz – co ważne zwłaszcza dla czytelnika spoza chorwackiego obszaru kulturowego – związanych ze zjawiskami powstałymi w Chorwacji w drodze implementacji konwencji UNESCO. Jest to zatem przegląd bardzo krytyczny i dający bezpośrednie wejście w newralgiczne, zarówno ogólne (np. „Co się dzieje w momencie, w którym swą codzienność zaczynamy postrzegać jako dziedzictwo?”), „Na czym polega polityczny i handlowy fenomen sprzedaży kultury?”), jak i typowo chorwackie kwestie (np. „Czy inicjatywa UNESCO w Chorwacji to nie przypadkiem projekt jednego ministra?”).

Czternaście tekstów tworzących recenzowaną publikację zostało podzielonych na cztery ponumerowane, lecz niezatytułowane części. Intencją redaktorek było stworzenie swoistego rytmu książki, ale bez wstępnych założeń czytelniczych, do których doprowadziłoby tytułowe dookreślenie każdego z rozdziałów. Pierwszy segment stanowią trzy prace zorientowane na teoretyczne aspekty kluczowych dla projektu UNESCO pojęć. Są to następujące artykuły: „Prawo do kultury: niematerialne dziedzictwo sp. z o.o., folklor©, wiedza tradycyjna™” Valdimara Tr. Hafsteina, „Światowe dziedzictwo i ekonomia kulturowa” – często przekładanej w Chorwacji i bardzo popularnej w tamtejszym dyskursie etnologicznym i folklorystycznym Barbary Kirshenblatt-Gimblett oraz „Szwajcaria i Konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO” Waltera Leimgrubera.

Rozprawy teoretyczne dopełniane są w części drugiej studiami przypadków. Składają się na nie: Markusa Tauscheka, „Prawo do własności dóbr kultury jako strategia: karnawał w Binche, tworzenie dziedzictwa kulturowego i dóbr kultury”; Chiary Bortolotto, „The Giant Coca-Cola w Gravinie: niematerialne dziedzictwo kulturowe, dobro kulturowe i terytorium między dyskursem UNESCO i lokalnymi praktykami dziedzictwa”; Nino Tsitsishvili, „Ideologie narodowe w erze globalnych fuzji: gruzińskie śpiewy polifoniczne jako arcydzieło niematerialnego dziedzictwa UNESCO”; Amy Mountcastle, „Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego i nieuchronność straty: przykład Tybetu”; Dorothy Noyes, „Salomonowy wyrok: globalna ochrona tradycji i problem własności wspólnoty”.

Trzecią część stanowi wybór z prac zorientowanych na chorwacką perspektywę newralgicznego projektu, przy czym uwaga badawcza skupiona jest zarówno na aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym wymiarze jego wdrożenia. W skład tej grupy wchodzi prace: Naili Ceribašić, „Nowa fala promowania dziedzictwa narodowego: Konwencja UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego i jej wdrażanie”; Tvrtka Zebeca, „Etnolog w świecie dziedzictwa: chorwacka niematerialna kultura w XXI wieku” i Lidii Nikočević, „Kultura czy dziedzictwo? Problem niematerialności”. Kontynuacją zagadnień podejmowanych w tych artykułach jest kwestia własności dóbr kultury niematerialnej (ang. *cultural property issues*), bardzo żywa i jednocześnie kluczowa dla narodów słowiańskich zamieszkujących Półwysep Bałkański. Wydaje się celowym zabieg nieumieszczenia w tej grupie prac badaczy

chorwackich. Znajdują się więc tu artykuły Reginy Bendix, „Dziedzictwo: posiadanie, własność i odpowiedzialność”; Michaela F. Browna, „Kłopoty z dziedzictwem: nowe prace o ochronie niematerialnych dóbr kultury” oraz Naomi Mezey, „Paradoksy własności dóbr kultury”. Umożliwiają one spojrzenie na omawiane zagadnienie bez narodowego, to jest tożsamościowego „obciążenia” badacza.

Omawiana książka, obok wersji papierowej, została także opublikowana w formie elektronicznej i jest dostępna na stronie: <http://www.ief.hr/ZbornikProizvodnjaBastine>, co stanowi kolejny krok w ciągle podejmowanym przez zagrzebski Instytut Etnologii i Folklorystyki wysiłku umiędzynaradawiania wyników badań pracowników tworzących tę jednostkę. Jednocześnie publikacja ta stanowi kolejny krok w procesie interpretacji „sytuacji, w której »zwyczajna« kultura staje się częścią (...) reżimu prawnego oraz (...) ekonomicznej eksploracji i dewastacji” (s. 31).

W polskiej przestrzeni naukowej, która, poza najczęściej filologicznymi wyjątkami, praktycznie pozbawiona jest chorwackich/południowoślowiańskich odwołań, zbiór ten ma przede wszystkim wartość komparatywną. Umożliwia wgląd w aktualny stan krytycznej refleksji nad kondycją, procesem oraz prawnymi i praktycznymi konsekwencjami wdrożenia w Chorwacji Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W Chorwacji, którą kulturowa ucieczka z Bałkanów (Zieliński 2009) poprzez listę UNESCO prowadzi wprost do paradoksów kroatyzowania, unaradawiania wspólnych bałkańskich tradycji i przyznawania statusu dziedzictwa zjawiskom wykorzystywanym przez aktorów współczesnej sceny politycznej. Recenzowana publikacja nad tym właśnie proponuje głęboki namysł i silną merytorycznie naukową refleksję.

Joanna Rękas

## LITERATURA

- Hameršak M., Marjanić S. (ur.)  
 2010 *Folkloristička čitanka*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Pofuk B.  
 2013 *Dora Ruždjak Podolski režira svečanost ulaska Hrvatske u EU*, „Večernji list”, <http://www.vecernji.hr/vijesti/dora-ruzdjak-podolski-rezira-svecanost-ulaska-hrvatske-u-eu-clanak-573660> (23.06.2013).
- Rękas J.  
 2014a *Druga młodość folklorystyki – podjęcie dyskusji*, „Literatura Ludowa” 58: 4-5, s. 3-11.  
 2014b *Pochwała dialogu*, „Literatura Ludowa” 58: 4-5, s. 115-119.
- Zieliński B.  
 2009 *Stereotypizacja Słowiańszczyzny Południowej w polskim dyskursie publicznym III Rzeczypospolitej (po 1989 roku)*, „Południowoślowiańskie Zeszyty Naukowe” 6, s. 11-23.

Lars Nylander, *Som ett ensamt träd i stormen. Amerikabrev berättar*, Har månger: Lars Nylander 2013, ss. 256, ISBN: 978-90-637-3228-7.

Przy współpracy z fundacją Konung Gustaf VI Adolfs Fond för svensk kultur oraz Kungliga Patriotiska Sällskapet (Królewskie Towarzystwo Patriotyczne) w Sztokholmie, ukazała się książka szczególnie ważna dla współczesnych szwedzkich badań antropologicznych. Sięga ona do tematu dziewiętnastowiecznej emigracji szwedzkiej do Ameryki Północnej. Autor pracy, Lars Nylander, to potomek szwedzkich emigrantów, antropolog, kurator muzeum regionalnego w Hudiksvall nad Zatoką Botnicką. Opowiada o swoich przodkach, interpretuje motywy emigracji poszczególnych członków rodziny, umiejętnie kreśli tło historyczne czasów, o których Jonas Frykman i Orvar Löfgren (1979) napisali, że był to w historii Szwecji okres narodzin „człowieka kulturalnego”.

We „Wstępie” autor podkreśla, że w młodości wysłuchiwał opowieści o Ameryce i emigracji, a w wieku dojrzałym dotarł do zapisków w szwedzkich księgach kościelnych, dokumentów biur zajmujących się organizacją wyjazdu do USA i amerykańskich raportów urzędowych. Sięgnął do listów i fotografii, wszedł w problematykę rodzinnych historii, zajął się zagadnieniami etniczności, asymilacji kulturowej, moralności protestanckiej.

Nylander podzielił swoją pracę na cztery rozdziały. W pierwszym, zatytułowanym „Wprowadzenie”, przedstawia rys historyczny emigracji ze Szwecji do Ameryki, jej podłoże ekonomiczne, kulturowe i społeczne. Podkreśla, że zaczęła się ona już w XVII wieku, a okresem jej kulminacji była druga połowa XIX wieku. Ilustrują to zamieszczone diagramy.

W rozdziale drugim, „W Szwecji”, Nylander opisuje „wyjściową” sytuację ekonomiczną, religijną i kulturową emigrantów z prowincji Hälsingland. Były to czasy trudne. Zlodowaciała Zatoka Botnicka, brak pożywienia, samotność kulturowa, desperacja skłaniająca do wyboru nowej drogi życia, zostały ukazane w stylu przypominającym doskonale powieści Henninga Mankella. Więcej, jest to saga rodzinna o pokoleniach szwedzkich emigrantów, kreślona jakże zręcznym słowem ich potomka. Ta część książki Nylandera jest ciekawą, intrygującą opowieścią o dylematach wyjazdu z *hembygd* (małej ojczyzny), z biednej dziewiętnastowiecznej Szwecji, opartą o listy i fotografie. A w fotografii tkwi etnograficzność, co podkreśla autor, cytując Sarah Pink: „Fotografia antropologiczna to każda fotografia, z której antropolog może czerpać pełne znaczeń informacje” (s. 89, za Pink 2009). Nylander te znaczenia wykorzystał.

Wyjazd to decyzja życia, trudne rozstanie z miejscem urodzenia, z własną przestrzenią ekokulturową. Trudne co najmniej w dwóch wymiarach: po pierwsze, wymaga porzucenia przywiązania do miejsca, przyjaźni, uczuć, sentymentu do własnej okolicy, parafii; po drugie, może najważniejsze, pociąga za sobą osamotnienie, przestrzenne i czasowe. „Wtedy z prawdą trudno żyć. Kłamstwa są bardziej wygodne”, mawiali emigranci ze Szwecji. A jednocześnie emigracja jednoczyła. Warto podkreślić, że autor stara się zrozumieć zjawisko emigracji poprzez jej obraz fotograficzny i szczerze listy.

Rozdział trzeci: „W Ameryce”, stanowi opis trudnego procesu akulturacji Szwedów w Stanach Zjednoczonych. Nylander zauważa, że do emigrantów docierały wiadomości z rodzinnych stron. Przychodziły listy, portrety bliskich, fotografie rodzinnych okolic, z obrazem *hembygd* z małomiasteczkowego atelier. Pojawiła się tęsknota, ukazując konkretne obrazy z przeszłości: kamieni, lasów, ptaków, jezior, rybaków, całej przestrzeni kulturowej okolicy (s. 55). Autor słusznie zwraca uwagę, że istotną rolę w podtrzymywaniu tożsamości kulturowej Szwedów w USA odegrał Kościół luterński.

Rozdział czwarty, „Opowieści amerykańskich listów”, to charakterystyka tematów poruszanych w listach emigrantów. Różnorodne opisy pobytu na emigracji, zawierające wzmianki o depresjach, trudnościach asymilacji kulturowej, spletają się z tęsknotą do kraju rodzinnego i do konkretnego miejsca narodzin.

Publikacja ilustrowana jest starymi fotografiami i dokumentami urzędowymi, które uzupełniają tekst. Podsumowując, praca Nylandera wpisuje się we współczesne zainteresowania szwedzkiej antropologii procesem emigracji do Stanów Zjednoczonych i jest ważnym przyczynkiem do badań nad emigracją skandynawską w XIX wieku.

Waldemar Kopczyński

#### LITERATURA

Frykman J., Löfgren O.

1979 *Den kultiverade människan*, Lund: LiberLäromedal.

Pink S.

2009 *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienia w badaniach*, przeł. M. Skiba, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Oľga Danġlová, *Modrotlač na Slovensku. Blueprint in Slovakia*, Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby 2014, ss. 375, ISBN: 978-80-89639-12-0.

Jednym ze sposobów zdobnictwa tkanin jest drukowanie na nich wzorów, najczęściej w kontrastowych w stosunku do ciemnego tła kolorach. Jest to prosta technika drukarska polegająca na odciskaniu na tkaninie wzoru z tak zwanego klocka drukarskiego pokrytego uprzednio farbą. Ten rodzaj zdobnictwa występował na obszarze całej Europy, do której trafił najprawdopodobniej z Indii (Reinfuss 1953: 9). Europejskie drukarstwo tekstylne nie było traktowane jako osobna gałąź rzemiosła, była to działalność dodatkowa (Reinfuss 1953: 12), a zajmowano się tym przede wszystkim na obszarach, na których produkowano płótno. W Polsce najczęściej takich

fabryk, manufaktur, ale i niewielkich małomiasteczkowych i wiejskich warsztatów znajdowało się na obszarze Górnego Śląska. Dostępność tego rodzaju tkanin znalazła odzwierciedlenie w noszonych przez Górali Śląskich ubiorach codziennych i strojach odświętnych. Przeważnie granatowe, tak zwane *modrzyńce* drukowane były we wzory kwiatowe, a tradycja ich noszenia zachowała się do dzisiaj (Kiereś 2008: 125). Na obszarze Polski większość drukarni zaprzestała działalności przed I wojną światową, a nieliczne, które przetrwały głównie na wschodzie kraju, funkcjonowały do wybuchu II wojny światowej (Fryś-Pietraszkowa 1988: 133). Z polskich badaczy-etnografów zagadnieniem tym zajmował się Roman Reinfuss, a efektem jego badań była publikacja (1953) stanowiąca jedyne dotąd monograficzne ujęcie zagadnienia, omawiające rozwój, funkcjonowanie i zanik tej techniki drukarskiej w obecnych granicach Polski. Rok później ukazał się artykuł Longina Malickiego (1954), a wątek dotyczący strojów ludowych szytych z drukowanego płótna autor ten kontynuował w jednym z zeszytów „Atlasu Polskich Strojów Ludowych” (Malicki 1956). O tradycji tej dziedziny rzemiosła wspomina także Zofia Rak (2008) w opracowaniu dotyczącym samego Podhala. W Polsce ten rodzaj tkaniny rozpowszechniony był przede wszystkim na pograniczu polsko-słowackim – w Beskidzie Śląskim, Orawie i Spiszcu. Bardzo często polscy drukarze i farbiarze uczyli się techniki oraz przejmowali wzory od słowackich wytwórców.

W Słowacji wiele farbiarni funkcjonowało jeszcze w połowie XX wieku. Liczne zespoły ludowe oraz osoby zajmujące się krawiectwem strojów ludowych z obszaru Polski południowej sprowadza drukowane tkaniny właśnie ze Słowacji, między innymi z farbiarni w miejscowości Ivanka nad Dunajem, położonej niecałe 20 km na północny wschód od Bratysławy. Petr Trnka, który prowadzi tę farbiarnię, zajmuje się nie tylko farbowaniem i nanoszeniem wzorów na płótno, ale i sam przygotowuje klocki ze wzorami. Kontynuuje rodzinne tradycje rzemieślnicze, a ze swoimi wyrobami dociera także do współczesnych projektantów inspirowanych się tradycyjnym rękodziełem, rzemiosłem i sztuką ludową.

Drukowanie na płótnie to jedna z dziedzin tradycyjnego rzemiosła, które wspiera słowacka organizacja *Ústredie Ludovej Umeleckej Výroby (ULUV)* – odpowiednik polskiego Stowarzyszenia Twórców Ludowych (jednak o zdecydowanie szerszych kompetencjach i zakresie działalności). Jedną z ważniejszych form jej działalności jest przygotowywanie twórców do funkcjonowania na rynku, poprzez dostosowywanie wyrobów do oczekiwań współczesnych odbiorców. ULUV wydał kilkanaście monografii poświęconych między innymi koszykarstwu, tkactwu, wyrobom z korzeni, zdobnictwu strojów ludowych. Najnowszym wydawnictwem jest recenzowana książka, w całości poświęcona rozwojowi słowackich tradycji farbiarskich w zakresie wytwarzania druków na płótnie.

Autorką tej obszernej i bogato ilustrowanej monografii jest słowacka etnologka Oľga Danglová, związana z Instytutem Etnologii Słowackiej Akademii Nauk. Opracowała wiele publikacji dotyczących sztuki ludowej, rękodzieła, zdobnictwa, jest także współautorką etnograficznego atlasu Słowacji, którego obszerną część poświęcono odzieży i strojom ludowym. Przygotowała również monografię na temat tradycji hafciarskich (Danglová 2009).



Jak autorka zaznacza we wstępie, omawiana książka powstała ze względu na potrzebę całościowego omówienia tego zagadnienia, z uwzględnieniem trwania, rozwoju i transformacji zachodzących w sposobach wykorzystywania tkanin drukowanych i samych sposobach zdobienia. Powołuje się na wydaną w połowie lat 50. XX wieku pozycję autorstwa Josefa Vydru (historyka i etnografa), który dość szczegółowo opisał historię tej dziedziny rzemiosła. Autorce, w wyniku własnych badań i poszukiwań, udało się zebrać bogaty materiał badawczy, który w znaczny sposób uzupełnia i poszerza informacje zebrane przez Vydru. Przede wszystkim skupiła się na zbiorach muzealnych, zwracając uwagę zarówno na tkaniny i ich wzornictwo, jak i narzędzia służące do ich wyrobu oraz informacje dotyczące wytwórców oraz okoliczności powstawania i likwidacji fabryk, manufaktur i małych warsztatów farbiarskich. Cenne dane uzyskała od samych farbiarzy, obecnie już nieżyjących (ostatni informator zmarł w roku ukazania się książki). I jest to niewątpliwie największym atutem książki – skonfrontowanie materiałów archiwalnych z informacjami uzyskanymi od specjalistów, rzemieślników i mistrzów w swoim zawodzie.

Książka jest podzielona na osiem rozdziałów, tworzących dwie części.

Część pierwsza dotyczy historii i rozwoju rzemiosła. Zaznajamia czytelnika z dziejami druków na płótnie w Europie, następnie z historią powstawania i funkcjonowania cechów farbiarskich na Słowacji (wraz z ciekawym omówieniem organizacji nauki w tym fachu), opisuje farbiarnie jako budynki, ich wyposażenie, a także sposób organizacji pracy. Zamieszczono tu też mapę (s. 52-53), na której zaznaczone są wszystkie farbiarnie, o których autorka zebrała informacje, wraz z danymi o czasie ich funkcjonowania. Jednym z ciekawszych fragmentów książki jest rozdział czwarty, omawiający przemiany rzemiosła, przyczyny i skutki jego zaniku, a przede wszystkim skupiający się na transformacjach wzornictwa i poszukiwaniu nowych sposobów jego zastosowania. Przedstawiono tutaj także działania ULUV w zakresie ochrony tradycyjnego rzemiosła, wraz z zagadnieniami odnoszącymi się do zjawiska etnodizajnu.

Część druga książki to kolejne cztery, bardzo rozbudowane rozdziały. W pierwszym szczegółowo omówiono proces technologiczny (z rozróżnieniem na technologie fabryczne i te stosowane w niewielkich, wiejskich i małomiasteczkowych farbiarniach), rodzaje tkanin i farb, opisano też sposób wyrabiania klocków drukarskich. Następnie niezwykle ciekawie i drobiazgowo przedstawiono tradycyjny kobiecy strój słowacki, w którym pojawiały się części odzienia uszyte z tkanin drukowanych. Były to spódnice, fartuchy oraz chusty narzucane na ramiona i głowę. Tkaniny te wykorzystywano do przygotowywania zarówno odzieży codziennej i roboczej, jak i odświętnej oraz obrzędowej (strój ślubny). Co ciekawe, tkaniny drukowane pojawiały się także we wnętrzach domów wiejskich, służąc jako pościel. Ostatni, także zawierający wiele interesujących szczegółów rozdział jest rodzajem katalogu, prezentującego wszystkie zebrane przez autorkę podczas prowadzonych badań motywy zdobnicze, z podziałem na geometryczne, roślinne i zwierzęce, zainspirowane przedmiotami codziennego użytku (np. formami na masło czy koronkami) oraz antropomorficzne.

Całość uzupełnia obszerna bibliografia. Dużym atutem książki jest materiał ilustracyjny, szczególnie zdjęcia archiwalne dokumentujące pracę farbiarzy i drukarzy

oraz pokazujące ubiór codzienny mieszkańców Słowacji podczas pracy w domu i na polu, czy w trakcie uroczystości rodzinnych.

Niezwykle ciekawy jest także wątek dotyczący prób zastosowania tkanin drukowanych w projektowaniu, od lat 50. XX wieku, kiedy starano się wprowadzić drukowane tkaniny do szerszej dystrybucji, przygotowując z nich odzież oraz galanterię stołową. Działania te kontynuowano w latach 70 i 80., w podobnym duchu, co ówczesne przedsięwzięcia polskiej Cepelii. Na Słowacji, inaczej niż w Polsce, udało się podtrzymać zainteresowanie wyrobami ludowymi, które nie stały się synonimem kiczu, tandety i przaśności. Dzięki działaniom wielu osób i organizacji (przede wszystkim ULUV) drukami na płótnie zainteresowano projektantów, którzy w ich bardzo prostej i spokojnej estetyce dostrzegli duży potencjał. Wzory te stały się modne po 2000 roku i powróciły pod postacią etnodizajnu.

Autorka zadaje ważne pytanie o to, czy druki na płótnie są wyrobem ludowym czy nieludowym – szkoda jednak, że ten wątek zajął niewiele miejsca w tym obszernym opracowaniu. Druki na płótnie rozwijały się właściwie dwutorowo, produkowane przez wyspecjalizowane fabryki, a równocześnie przez tak zwanych wędrownych farbiarzy, którzy wykonywali je przede wszystkim z myślą o mieszkańcach wsi i małych miasteczek. I to właśnie ich wyroby wykorzystywane były jako elementy wiejskich ubiorów codziennych. Zastanawia, czy fakt, iż wyroby te tak bardzo związały się ze strojem ludowym świadczy o ich ludowości. Podobnego rozwinięcia i rozszerzenia mógł się także doczekać wątek dotyczący etnodizajnu i współczesnych inspiracji oraz kierunku wykorzystywania takich tkanin we współczesnej modzie wnętrza czy związanej z projektowaniem odzieży. Jest on dość krótko omawiany w dwóch miejscach w książce, w moim odczuciu wart jest szerszego opracowania i przeprowadzenia także badań wśród samych, współczesnych projektantów. W tej części przydałoby się także więcej zdjęć pokazujących takie nowe zastosowania tradycyjnych tkanin.

Niewątpliwie książka jest wyczerpującym opracowaniem podjętego zagadnienia, ma przy tym wartość nie tylko naukową, ale i estetyczną. Zwraca uwagę ładne przygotowanie edytorskie, co jest szczególnie ważne w opracowaniach dotyczących wzornictwa. Niezwykle bogaty materiał ilustracyjny ma charakter unikatowy. Czytelnik poznaje miejsca, w których istniały farbiarnie; bezcenne są zdjęcia pokazujące farbiarzy przy pracy. Osobną wartość (ważną np. dla projektantów poszukujących inspiracji) mają bardzo dobrze wykonane, w dużych zbliżeniach, zdjęcia tkanin. Widoczny jest nie tylko wzór, ale często i splot tkaniny, subtelności w nasyceniu kolorów. Dodatkową zaletą książki jest jej dwujęzyczne wydanie (w językach słowackim i angielskim), co jest dobrym zabiegiem wydawcy służącym promocji tradycyjnego rękodzieła i rzemiosła słowackiego także poza granicami kraju. Zachowując walory naukowe, publikacja ta nie tylko stanowi dokumentację etnograficzną jednej z dziedzin rzemiosła, ale jest jednocześnie adresowana do szerokiego grona odbiorców, dzięki ciekawej i wielowątkowej narracji. Może być także inspiracją do różnych działań artystycznych odwołujących się do tradycji rzemieślniczych i rękodzielniczych.

*Anna Weronika Brzezińska*

## LITERATURA

Danglová O.

2009 *Výšivka na Slovensku. Embroidery in Slovakia*, Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby.

Fryś-Pietraszka E.

1988 *Tkanina*, w: E. Fryś-Pietraszka, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek (red.), *Sztuka ludowa w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Arkady, s. 118-133.

Kiereś M.

2008 *Strój górali śląskich*, Milówka: Fundacja Braci Golec.

Malicki L.

1954 *Drukowanie płócien na Śląsku*, Wrocław.

1956 *Strój górali śląskich*, „Atlas Polskich Strojów Ludowych”, t. 17, cz. 3: Śląsk, z. 3, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Rak Z.

2008 *Ludowe druki na płótnie Podtatrza*, Zakopane: Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem.

Reinfuss R.

1953 *Polskie druki ludowe na płótnie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.



## V. KRONIKA

### 91. WALNE ZGROMADZENIE DELEGATÓW POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO, LWÓW, 25 WRZEŚNIA 2015

W dniu 25 września 2015 roku we Lwowie, w sali konferencyjnej Hotelu Hetman, odbyło się 91. Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Przybyłych delegatów oraz członków PTL przywitał prezes – prof. Michał Buchowski, podkreślając szczególny charakter spotkania, odbywającego się w 120. rocznicę powstania Towarzystwa. Następnie przewodnicząca obrad – dr hab. Katarzyna Barańska, zgodnie z tradycją Towarzystwa, wspomniała uroczystości wszystkich zmarłych członków PTL, zaś prof. Buchowski wręczył przewodniczącej Oddziału Lublin, dr Marioli Tymochowicz, dyplom w podziękowanie dla oddziału za organizację zeszłorocznego WZD PTL oraz konferencji naukowej „Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej”.

Katarzyna Barańska poprosiła zaproszonych gości o zabranie głosu. Jako pierwsza wystąpiła prof. Katya Michaylova, przekazując pozdrowienia od bułgarskich etnologów, którzy pragnąc włączyć się w obchody Roku Kolbergowskiego, poświęcili popularyzacji polskiej etnologii i antropologii dwa numery czasopisma „Bułgarski folklor”. Pierwszy, który ukazał się już drukiem, zawiera między innymi artykuły Violetty Wróblewskiej, Grażyny E. Karpińskiej oraz Jana Adamowskiego. Drugi numer zapowiada się również ciekawie, a prof. Michaylova liczy na dalszą owocną współpracę etnologów polskich i bułgarskich.

Jako druga wystąpiła prof. Helena Beránková – przedstawicielka Czeskiego Towarzystwa Etnograficznego. Odczytała sprawozdanie z jego ubiegłorocznej działalności, zaznaczając, że wszelkie aktualne informacje znajdują się na stronie internetowej Towarzystwa. W imieniu czeskich kolegów życzyła uczestnikom owocnych obrad.

Przewodnicząca podziękowała gościom i wniosła kolejny punkt obrad – uchwalenie regulaminu WZD. Za jego przyjęciem w głosowaniu jawnym opowiedzieli się wszyscy zebrani. Wówczas przystąpiono do wyboru Komisji Mandatowej. Jako pierwsza kandydatka zgłosiła się dyrektor biura ZG PTL Paulina Suchecka, proponując dwóch kolejnych członków: Michała Mokrzana i Magdalenę Kuflnię. Zebrani w głosowaniu jawnym jednogłośnie opowiedzieli się za przedstawionymi kan-

dydaturami. Komisja Mandatowa rozdała mandaty delegatom, którzy równocześnie podpisali listę obecności. Paulina Suchecka, przewodnicząca komisji, ogłosiła, że na 91. WZD przybyło 34 z 47 delegatów, a więc istnieje wymagane quorum i Walne Zgromadzenie Delegatów ma moc prawną podejmowania uchwał. Kolejnym punktem WZD było wybranie Komisji Skrutacyjnej. Zaproponowano kandydatury Ireny Kotowicz-Borowy, Magdaleny Wosińskiej oraz Agaty Sikory, za wyborem których w głosowaniu jawnym opowiedziały się 33 osoby, jeden delegat wstrzymał się od głosu. Następnie zaproponowano i w jawnym głosowaniu wybrano trzech członków Komisji Wnioskowej: Ewę Rossal, Irenę Kabat oraz Teofilę Latoś. Biuro ZG przekazało nowo utworzonej komisji wcześniej złożone wnioski.

W trakcie dalszych obrad, prof. Buchowski uroczystie odczytał list gratulacyjny dla Kazimierza Budzika z Oddziału w Poznaniu oraz – z powodu nieobecności zainteresowanego – wręczył go skarbnikowi PTL, dr Annie Brzezińskiej. Do zebranych dołączyła prof. Anna Engelking – prezes Oddziału w Warszawie, a więc liczba delegatów powiększyła się z 34 do 35 osób. Delegaci wysłuchali odczytanych przez prof. Buchowskiego wniosków o nadanie członkostwa honorowego dla prof. Bogusława Linette oraz prof. Mirosława Válki. Jak zauważyła wiceprezes Małgorzata Michalska, tego typu – osobowe – wnioski powinny być przyjmowane w głosowaniu tajnym, przystąpiono więc do tej procedury. Podczas gdy Komisja Skrutacyjna liczyła głosy, w głosowaniu jawnym przyjęto protokół z 90. WZD w Lublinie. Dwie osoby wstrzymały się od głosu, pozostali delegaci opowiedzieli się za przyjęciem protokołu, nie wnosząc żadnych uwag.

Kolejny punkt obrad dotyczył sprawozdania sekretarza generalnego, dr Jerzego Adamczewskiego, z działalności ZG, które nie było odczytywane, gdyż delegaci otrzymali je wcześniej drogą mailową. Delegat Oddziału krakowskiego, Filip Wróblewski, wniósł wniosek formalny o uzupełnienie raportu o informację odnośnie do zmiany władz w kilku oddziałach PTL, między innymi w Krakowie. Wszyscy delegaci zagłosowali za wprowadzeniem tej poprawki, a następnie za przyjęciem sprawozdania sekretarza generalnego.

Sprawozdanie skarbnika również zostało wcześniej udostępnione delegatom, jednak dr Anna W. Brzezińska dodała do niego kilka uwag dotyczących finansowania PTL. Po pierwsze, zwróciła uwagę na coraz większe trudności w uzyskiwaniu dotacji od Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, za czym idzie potrzeba szukania nowych rozwiązań finansowania Towarzystwa, między innymi poprzez granty badawcze (obecnie w PTL realizowane są trzy granty). Wiele publikacji wydawanych przez PTL dofinansowanych jest przez inne instytucje, w tym uniwersytety, w których afiliowani są autorzy. Dr Brzezińska przypomniała o opłacaniu składek i obowiązkowi odprowadzania 50% minimalnej składki do dyspozycji Zarządu Głównego, kwestii szczególnie istotnej również ze względu na wzrost opłat eksploatacyjnych w nowej siedzibie biura i magazynie wydawnictw. Skarbnik zwróciła również uwagę na konieczność terminowego składania raportów finansowych przez poszczególne oddziały, co jest warunkiem rzetelnego przygotowywania bilansu przez księgową – Agatę Sikorę. W głosowaniu jawnym przyjęto sprawozdanie skarbnika (jedna osoba wstrzymała się od głosu).

W międzyczasie Komisja Skrutacyjna policzyła głosy w sprawie przyznania honorowego członkostwa Bogusławowi Linette i Miroslavovi Válce. W obu przypadkach jedna osoba wstrzymała się od głosu, pozostali delegaci wyrazili poparcie dla propozycji. Po ogłoszeniu wyniku wyborów, prof. Buchowski wręczył dyplom członka honorowego PTL prof. Válce oraz na ręce dr Brzezińskiej złożył dyplom dla prof. Linette.

Kolejnym punktem spotkania było przyjęcie sprawozdania Głównej Komisji Rewizyjnej. Ponieważ, tak jak poprzednie dokumenty, było ono wcześniej udostępnione delegatom, ograniczono się do przeczytania wniosków końcowych. Uczynił to dr Damian Kasprzyk, w zastępstwie nieobecnej przewodniczącej GKR, Małgorzaty Oleszkiewicz, podkreślając, że Komisja wysoko oceniła pracę Zarządu Głównego, „szczególnie w związku z zaistniałymi trudnościami w pozyskiwaniu finansów oraz zmianą lokalu biblioteki i biura PTL, łącznie z jego przeprowadzką”.

GKR wniosła również o udzielenie absolutorium ustępującemu Zarządowi Głównemu. Jednak zanim przystąpiono do debaty na ten temat, przegłosowano protokół GKR (2 osoby wstrzymały się od głosu) oraz przyjęto do wiadomości odczytane w całości przez przewodniczącą sprawozdanie z działalności Sądu Koleżeńskiego (napisane przez przewodniczącego SK – dr. Artura Gawła), który w omawianym okresie nie miał ani jednej sprawy do rozstrzygnięcia.

Głosowanie nad udzieleniem absolutorium ustępującemu ZG nie obyło się bez pewnych kontrowersji natury techniczno-organizacyjnej. Po burzliwej dyskusji, której głównymi uczestnikami byli Andrzej Rataj, Michał Buchowski, Małgorzata Michalska oraz Katarzyna Barańska, ustalono, że członkowie ustępującego ZG mogą głosować wedle uznania – wstrzymując się, bądź też nie, od głosu. W głosowaniu jawnym wzięli udział wszyscy delegaci. Większość była za udzieleniem absolutorium ZG, siedem osób wstrzymało się od głosu, zaś jedna osoba oddała głos negatywny. Komisja Skrutacyjna, po skrupulatnym podliczeniu głosów, uroczyście oznajmiła, że Zarządowi Głównemu działającemu w latach 2011-2015 zostaje udzielone absolutorium.

Ponieważ kolejnym punktem programu obrad były sprawozdania poszczególnych oddziałów PTL, a brak czasu nie pozwalał na odczytanie ich w całości, Paulina Suchecka zaproponowała, by prezesi zgłaszali ważne sprawy oddziałowe. Dr Irena Kotowicz-Borowy z Oddziału w Ciechanowie stwierdziła, że zbyt wiele formalności wymaganych od oddziałów tłumi inicjatywę oraz uniemożliwia pozyskiwanie dotacji zewnętrznych. Oddziały PTL, nie posiadając osobowości prawnej, w każdej sprawie wymagającej dokumentacji Towarzystwa muszą czekać na decyzję ZG, która podejmowana jest przez głosowanie. Nawet procedura głosowania internetowego, które odbywa się w terminie siedmiu dni, nieraz skutkuje przekroczeniem terminów składania grantów przez oddziały. Tak było w przypadku czwartego numeru „Mazowieckich Zeszytów Naukowych”, który nie uzyskał dofinansowania z tego właśnie powodu. Na zarzuty te odpowiedziała Małgorzata Michalska, odnosząc się do odpowiednich zapisów w statucie. Dodała, że we wspomnianym wniosku dopatrzono się wielu błędów, w tym formalnych, co utwierdza w przekonaniu, że obrane procedury i zapisy są słuszne. To Zarząd Główny odpowiada prawnie za wszelkie błędy popeł-

niane przez PTL. Każdy z członków ZG ma prawo i obowiązek głosować zgodnie z własnym zdaniem oraz mieć czas na zastanowienie. Dr Michalską wsparły Paulina Suhecka i Agata Sikora.

Następnie przewodnicząca obrad przeszła do kolejnego punktu WZD – wystąpienia Komisji Wnioskowej. Przewodnicząca Komisji Wnioskowej – Ewa Rossal odczytała dwa wnioski. Pierwszy, skierowany przez ZG, dotyczył podwyższenia członkowskiej składki minimalnej z 30 do 50 zł. Drugi – prezesa Buchowskiego – wnosił o przyjęcie stanowiska w sprawie przejawów ksenofobii i nietolerancji w Polsce.

Pierwszy wniosek wywołał lawinę głosów. Przeciwno podwyższeniu składek wypowiedzieli się Irena Kabat, Tymoteusz Król i Filip Wróblewski. Artur Trapszyc zaproponował podniesienie składki do 40, zamiast 50 zł, zaś Anna Engelking oraz Andrzej Rataj – zróżnicowanie opłaty dla członków czynnych zawodowo i emerytów, do czego przychyliła się przewodnicząca obrad. Piotr Grochowski oraz Michał Buchowski opowiedzieli się za podwyższeniem składki, zgodnie twierdząc, że 50 zł to niewielka opłata roczna, szczególnie w porównaniu do składek innych towarzystw naukowych. Wówczas przystąpiono do głosowania jawnego. Mimo wielu głosów sprzeciwu i ożywionej dyskusji, większość delegatów zagłosowała za podniesieniem składki (18 osób za, 13 głosów przeciw, 2 osoby wstrzymały się od głosu, a 2 delegatów nie głosowało).

Drugi wniosek – propozycja ogłoszenia stanowiska PTL w sprawie przejawów ksenofobii i nietolerancji w Polsce, które sformułował prof. Buchowski – również wywołał dyskusję wśród delegatów. Tym razem kością niezgody okazało się wyrażenie: „w szczególności muzułmanów”. Część delegatów stanęła na stanowisku, że bez tego wyrażenia stanowisko miałoby bardziej uniwersalny charakter. Prof. Buchowski, prof. Engelking i dr Arkadiusz Jełowicki odpowiedzieli, że nie o uniwersalizm chodzi, lecz o reakcję naszego towarzystwa na sytuację obecną, na falę dyskryminacji i ksenofobii, która zalewa dzisiaj Polskę. Za ogłoszeniem stanowiska, po wprowadzeniu drobnej korekty, opowiedziało się w głosowaniu jawnym 30 delegatów (4 osoby wstrzymały się od głosu).

Następnie delegaci oraz wszyscy uczestnicy spotkania brawami podziękowali ustępującemu Zarządowi Głównemu, co stanowiło prelude do jednego z najważniejszych punktów WZD – wyborów nowych władz PTL. Kolejno zostały zgłoszone następujące kandydatury: Teresa Smolińska (O/Opole), Hanna Gola (O/Wrocław), Małgorzata Oleszkiewicz (O/Kraków), Michał Mokrzan (O/Wrocław), Grażyna E. Karpińska (O/Łódź), Katarzyna Barańska (O/Kraków), Anna Engelking (O/Warszawa), Katarzyna Majbroda (O/Wrocław), Mariola Tymochowicz (O/Lublin), Anna Nadolska-Styczyńska (O/Łódź), Piotr Grochowski (O/Toruń), Anna W. Brzezińska (O/Poznań), Jerzy Adamczewski (O/Toruń), Michał Buchowski (O/Poznań), Filip Wróblewski (O/Kraków) oraz Ewa Rossal (O/Kraków). Ta ostatnia jako jedyna nie wyraziła zgody na kandydowanie.

Zgłoszono także kandydatury do Głównej Komisji Rewizyjnej: Damiana Kasprzyka (O/Łódź), Artura Trapszyca (O/Toruń), Olgi Kwiatkowskiej (O/Toruń), Joanny Kurbiel (O/Wrocław), Małgorzaty Michalskiej (O/Wrocław), Jana Tomaszewskiego (O/Kraków) oraz Tymoteusza Króla (O/Bielsko-Biała). Większość



wskazanych, z wyjątkiem Małgorzaty Michalskiej i Jana Tomaszewskiego, wyraziła zgodę na kandydowanie. Kandydatury do ostatniego organu – Sądu Koleżeńskiego – przyjęli Arkadiusz Jełowicki (O/Poznań), Teofila Latoś, Bożena Wrońska (O/Wrocław), Andrzej Rataj (O/Kraków) oraz Anna Kwaśniewska (O/Gdańsk). Po krótkim instruktażu udzielonym przez przewodniczącą, przeprowadzono głosowanie.

W oczekiwaniu na wyniki głosowania, głos zabrał dr Michał Mokrzan, który jako prezes Oddziału Wrocław – gospodarza kolejnego WZD PTL, poinformował zebranych o organizowanej wraz z dr Katarzyną Majbrodą konferencji naukowej. Wstępny termin ustalono na 22-23 września 2016 roku. Tytuł konferencji: „Jaka refleksja o kulturze jest dzisiaj potrzebna Europie? Wyzwania, dylematy, perspektywy”, związany jest z przyznaniem Wrocławowi tytułu Europejskiej Stolicy Kultury 2016. Po raz pierwszy w historii PTL, oprócz sesji plenarnej obrady będą odbywały się w ramach sesji poszczególnych sekcji problemowych działających przy ZG PTL. Przygotowywane panele dotyczyć będą kwestii związanych z folklorem, muzealnictwem, strojem ludowym i metodologią/teorią antropologiczną. Współorganizatorami konferencji są Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, która w przyszłym roku będzie obchodzić jubileusz swego siedemdziesięciolecia, Instytut Filologii Polskiej UW, Muzeum Etnograficzne Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu oraz Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Patronat honorowy nad przedsięwzięciem objął Rektor UW. Dr Mokrzan zapewnił, że informacja o konferencji zostanie rozesłana do członków PTL, gdy tylko jej ostateczna wersja zostanie uzgodniona z prezesami sekcji.

Otwartą pozostała natomiast sprawa organizatora konferencji towarzyszącej WZD PTL w 2017 roku. Prezesi oddziałów nie złożyli jeszcze deklaracji, mimo że – jak zauważyła Paulina Suchecka – trzeba mieć na uwadze konieczność składania wniosków o dofinansowanie tego typu przedsięwzięcia z rocznym wyprzedzeniem. Ostatecznie prof. Anna Kwaśniewska zgłosiła wstępnie Oddział Gdańsk, zaznaczając jednak, że tę decyzję musi uzgodnić z prezesem oddziału.

Następnie Paulina Suchecka opowiedziała o zmianie siedziby biura, biblioteki i archiwum PTL oraz o przeprowadzce magazynu wydawnictw i związanych z tym perturbacjach. Swoją wypowiedź zakończyła informacją o planowanych wnioskach do MNiSW oraz komunikatami organizacyjnymi związanymi z dalszymi punktami obchodów we Lwowie.

W dalszej części obrad Komisja Skrutacyjna złożyła oświadczenie, że oprócz jednego głosu dotyczącego Sądu Koleżeńskiego, wszystkie głosy są ważne. Przewodnicząca Komisji, Agata Sikora, odczytała nazwiska oraz liczbę oddanych głosów. W skład dwunastoosobowego Zarządu Głównego weszli (w porządku alfabetycznym): Katarzyna Barańska (30 głosów), Anna W. Brzezińska (32 głosy), Michał Buchowski (29 głosów), Hubert Czachowski (30 głosów), Anna Engelking (27 głosów), Piotr Grochowski (30 głosów), Grażyna E. Karpińska (26 głosów), Katarzyna Majbroda (29 głosów), Michał Mokrzan (28 głosów), Anna Nadolska-Styczyńska (27 głosów), Teresa Smolińska (23 głosy) oraz Mariola Tymochowicz (27 głosów), natomiast zastępcami członków ZG będą Jerzy Adamczewski (20 głosów) oraz Małgorzata Oleszkiewicz (17 głosów).

W wyniku głosowania nowy skład Głównej Komisji Rewizyjnej tworzą:

dr Damian Kasprzak (31 głosów) – przewodniczący

dr Artur Trapszyc (28 głosów) – sekretarz

dr Olga Kwiatkowska (17 głosów) – członek,

a ich zastępcami będą Joanna Kurbiel (15 głosów) i Tymoteusz Król (14 głosów).

Sąd Koleżeński tworzą:

dr hab. Anna Kwaśniewska (25 głosów) – przewodniczący

dr Arkadiusz Jełowicki (22 głosy) – sekretarz

Bożena Wrońska (19 głosów) – członek.

Natomiast problem pojawił się w przypadku ich zastępców, gdyż Teofila Latoś i Andrzej Rataj zdobyli taką samą liczbę głosów (18) i należało wybory powtórzyć – już tylko z dwoma nazwiskami. W wyniku tajnego głosowania zastępcą członka SK została Teofila Latoś (zdobyła 6 głosów więcej niż drugi kandydat).

Następnym punktem programu było ukonstytuowanie się nowych władz Towarzystwa. Gdy nowy ZG doszedł do porozumienia w tej kwestii, ostateczną decyzję ogłosiła dr Brzezińska. Zarząd ukonstytuował się w następującym składzie:

prof. dr hab. Michał Buchowski – prezes

prof. UŁ dr hab. Grażyna Ewa Karpińska – wiceprezes

dr hab. Katarzyna Barańska – wiceprezes

dr Katarzyna Majbroda – wiceprezes

dr hab. Piotr Grochowski – sekretarz generalny

dr Mariola Tymochowicz – zastępca sekretarza generalnego

dr Anna Weronika Brzezińska – skarbnik

dr Michał Mokrzan – zastępca skarbnika.

Członkami Zarządu Głównego bez funkcji zostali:

dr Hubert Czachowski

prof. IS PAN dr hab. Anna Engelking

dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska

prof. UO dr hab. Teresa Smolińska

Po uroczystym odczytaniu składu nowych władz, poproszono nowo wybranego prezesa o wygłoszenie przemowy. Prof. Buchowski rozpoczął od przedstawienia dorobku ostatnich dziesięciu lat istnienia Towarzystwa, wymienił sukcesy, w tym powstanie sekcji problemowych, uczestnictwo w Światowej Radzie Towarzystw Antropologicznych (WCAA), zachęcił do dalszego rozwoju PTL. Zaznaczył, że Polskie Towarzystwo Ludoznawcze jest jednym z najstarszych Towarzystw na świecie, a także jednym z najliczniejszych (po amerykańskim, brazylijskim i japońskim).

Po przemowie prezesa, przewodnicząca obrad Katarzyna Barańska zamknęła 91. WZD Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

*Anna Kurpiel*

## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU GŁÓWNEGO POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO ZA OKRES OD WRZEŚNIA 2014 DO SIERPNI 2015

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, zgodnie ze statutem, przeprowadzono wybory do władz PTL. Zarząd Główny ukonstytuował się 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 Karpieńska, 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 Gaweł, sekretarz – dr Kinga Czerwińska, członek – mgr Maciej Kwaśkiewicz.

Od wyborów władze PTL działały w niezmiennym składzie. Ubiegłoroczne 90. Walne Zgromadzenie Delegatów PTL odbyło się 19 września 2014 roku w Lublinie. Protokół z posiedzenia został opublikowany w „Ludzie” 98: 2014, s. 395-400. Walnemu Zgromadzeniu Delegatów towarzyszyła dwudniowa konferencja naukowa „Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej” pod kierownictwem naukowym prof. dra hab. Jana Adamowskiego.

W biurze działającym przy ZG zatrudnione są obecnie następujące panie:

1. Paulina Suchecka zatrudniona na  $\frac{3}{4}$  etatu – dyrektorka biura, która dodatkowo odpowiada za archiwum, sprawy wydawnicze i członkowskie. Pełni dyżury w czytelniku: poniedziałek, wtorek, środa w godz. 16-20 i dwie soboty w miesiącu w godz. 9-13;
2. dr Anna Kurpiel – cały etat, umowa na czas określony od 12 maja 2015 do końca 2016 roku – referent do spraw wydawniczych. Najważniejsze zadania to: kom-

pleksowa obsługa wydawnictw, obsługa grantów realizowanych przez PTL oraz strony internetowej, a także elektroniczna obsługa magazynu wydawnictwa;

3. Agata Sikora zatrudniona na ½ etatu – główna księgową PTL;

4. Aleksandra Michałowska – zatrudniona jest obecnie na pełnym etacie w Bibliotece Uniwersyteckiej i świadczy pracę na rzecz Biblioteki PTL.

PTL posiada swoją stronę internetową: [www.ptl.info.pl](http://www.ptl.info.pl), za którą odpowiedzialny jest dr Hubert Czachowski. Portal redagują: Hubert Czachowski, Olga Kwiatkowska i Jakub Kopczyński. PTL wydaje również „Biuletyn” rozsyłany pocztą elektroniczną, redagowany przez dr. Mokrzana i dr Brzezińską. Adres poczty elektronicznej: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl).

## Działalność Zarządu Głównego

Realizacja wniosków z 90. WZD w Lublinie: Komisja Wnioskowa przedstawiła sześć wniosków, które wpłynęły do ZG. Pierwszy dotyczył konieczności rozdzielenia działalności odpłatnej i nieodpłatnej Towarzystwa – przyjęty jednogłośnie; drugi odnosił się do zmiany treści paragrafu 2 statutu Towarzystwa, tak by umożliwić PTL prowadzenie działalności i realizowanie celów statutowych na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej i poza granicami kraju – przyjęty jednogłośnie; trzeci dotyczył zmiany treści paragrafu 11 statutu Towarzystwa, odnoszącego się do realizacji celów PTL poprzez prowadzenie działalności odpłatnej i nieodpłatnej pożytku publicznego – przyjęty większością głosów; czwarty dotyczył zmiany treści ustępu 1 paragrafu 22 statutu Towarzystwa odnoszącego się do tworzenia oddziałów terenowych tylko na terenie Rzeczypospolitej Polskiej – przyjęty większością głosów; piąty w kwestii zmiany treści paragrafu 58 statutu Towarzystwa odnoszącego się do składowych części funduszy PTL – przyjęty większością głosów; szósty wniosek dotyczył przyjęcia zmian w treści statutu, uwzględniających wszystkie poprawki wprowadzone mocą poprzednich wniosków – przyjęty większością głosów.

Wszystkie zmiany w statucie PTL zostały zatwierdzone przez Krajowy Rejestr Sądowy 16 grudnia 2014 roku.

W okresie sprawozdawczym ZG spotkał się na posiedzeniach w dniach: 18 września 2014 roku (uczestniczyli w nim również prezesi oddziałów PTL); 27 lutego oraz 17 lipca 2015 roku. Podstawowa tematyka, jaka była dyskutowana, dotyczyła problemów lokalowych, bowiem po kilku latach powrócił ten dręczący problem. Uniwersytet Wrocławski sprzedał budynek położony przy ul. Szczytnickiej 11, gdzie siedzibę miał ZG, Biblioteka Naukowa im. Jana Czekanowskiego oraz Archiwum Naukowe. Od 20 do 28 maja 2015 roku trwała przeprowadzka do nowego gmachu głównego Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego przy ul. Joliot Curie 12. W nim obecnie znajduje się biblioteka, archiwum i biuro PTL. W nowych pomieszczeniach zabrakło miejsca na magazyn wydawnictw PTL. Wynajęte zostały odpłatnie pomieszczenia komercyjne (budynek ODRATRANS); magazyn wydawnictw został tam przeniesiony z końcem sierpnia. Jest zgoda rektora Uniwersytetu Wrocławskiego na prze-

dłużenie o kolejne pięć lat umowy dotyczącej użyczenia naszej biblioteki w zamian za bezpłatne użytkowanie lokalu uniwersytetu. Stosowna umowa została podpisana 21 sierpnia 2015 roku. Aleksandra Michałowska pozostała na etacie uniwersytetu (skutkowało to rozwiązaniem umowy o pracę z Towarzystwem) na okres kolejnych pięciu lat, z zakresem obowiązków wskazującym na obsługę księgozbioru PTL.

W związku ze 120. rocznicą powstania Towarzystwa i organizacją 91. Walnego Zgromadzenia Delegatów PTL we Lwowie, na kolejnych posiedzeniach ZG zajmowano się kwestiami organizacyjnymi i merytorycznymi WZD. Omawiano sprawy organizacji międzynarodowej konferencji naukowej „Polska i ukraińska etnologia dzisiaj. Kontynuacje i perspektywy”, towarzyszącej WZD.

Dyskutowano również sprawy finansowe, szczególnie w związku z odrzuceniem przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego większości wniosków o dofinansowanie naszych podstawowych działań. Wobec tak poważnych problemów, konieczne stało się składanie wniosków o granty.

W roku sprawozdawczym prowadzono prace związane z grantem pod kierownictwem dr Brzezińskiej: „Atlas Polskich Strojów Ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie”. Rozpoczęte zostały prace nad projektem pod kierownictwem dr Stefanii Skowron-Markowskiej: „Utworzenie repozytorium cyfrowego: Dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945)”. Zapoczątkowano również realizację grantu w ramach programu Sonata 7: „Słownik wierzeń i zwyczajów słowiańskich, pod redakcją Adama Fischera – dzieło niedokończone”. Kierownikiem projektu jest dr Monika Kujawska.

Również Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej przygotowuje wniosek do projektu: „Etnografia karpacka w spuściźnie pierwszych powojennych badaczek polskich: Anny Kowalskiej-Lewickiej i Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej”, skierowany do Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Bliższe informacje na temat realizowanych grantów znajdują się na stronie internetowej PTL.

Następujące wnioski grantowe składane w ramach NPRH zostały odrzucone, z niewielką liczbą brakujących punktów:

1. Projekt redakcji „Atlasu Polskich Strojów Ludowych” zatytułowany: „«Stroje ludowe jako fenomen kulturowy» – tłumaczenie i upowszechnienie książki w językach angielskim, niemieckim i rosyjskim”. Celem projektu było przygotowanie obcojęzycznych wersji książki *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, pod red. A.W. Brzezińskiej i M. Tymochowicz (2013). Kierownik projektu – dr Justyna Słomska-Nowak;

2. Wniosek grantowy: „«Biblioteka Wschodnia» Z kolekcji sybirackiej Biblioteki im. Jana Czekanowskiego przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu”. Jego celem było uruchomienie nowej serii wydawniczej, opartej na unikatowych, bogatych zbiorach wspomnień i relacji dotyczących losów Polaków na Wschodzie w XX wieku. Zaczątkiem kolekcji były materiały, które zebrano w latach 1989-1990 w wyniku konkursu pamiątkarskiego ogłoszonego pod auspicjami PTL. Zbiory liczą obecnie prawie 950 teczek zawierających relacje, wspomnienia, pamiątki, różnego rodzaju dokumenty i zdjęcia. Kierownik: dr hab. Małgorzata Ruchniewicz;

3. Wniosek grantowy na opracowanie „Leksykonu ludów i języków Kaukazu”. Projekt miał być realizowany we współpracy z Instytutem Historii i Etnologii im. I. Dżawachiszwili w Tbilisi i Inguskim Instytutem Badań Humanistycznych im. Achrijewa w Magasie. Jego celem naukowym było wypracowanie kompleksowej bazy terminologicznej dotyczącej narodów i grup etnicznych zamieszkujących Kaukaz, a także używanych przez nich etnolektów. Wymiernym i udokumentowanym efektem realizacji projektu miało być powstanie pierwszego polskiego leksykonu, w którym zostałyby zestawione hasła uszeregowane alfabetycznie w układzie: nazwa polska – nazwa własna – nazwa angielska – nazwa rosyjska; całość zaś uzupełniać miały indeksy terminologiczne w tych językach. Kierownik: Przemysław Adamczewski.

Miniony rok 2014 był Rokiem Oskara Kolberga. Głównym organizatorem – koordynatorem działań był Instytut Muzyki i Tańca, który zaprosił PTL do współorganizacji obchodów 200. rocznicy urodzin Kolberga. Na stronie internetowej znajduje się raport zatytułowany: „2014 Rok Oskara Kolberga”. 16 lutego 2015 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie odbyła się konferencja prasowa podsumowująca Rok Kolberga. Z tej okazji Instytut Muzyki i Tańca przygotował wystawę wydawnictw, które były pokłosem minionego roku. Wśród nich znalazł się najnowszy tom „Ludu” za rok 2014. Dodatkowo w publikacji podsumowującej Rok Kolberga znalazła się informacja o „Ludzie” – organie PTL. ZG podtrzymał swoją zeszłoroczną decyzję o wprowadzeniu opłaty konferencyjnej pokrywającej koszty organizacyjne konferencji i WZD, ustalając jej wysokość na rok 2015 w wysokości 100 zł dla członków Towarzystwa i 150 zł dla osób spoza PTL. ZG przygotował następujące wnioski na tegoroczne WZD we Lwowie:

1. O nadanie członkostwa honorowego dr. hab. Bogusławowi Linette, emerytowanemu profesorowi Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, oraz doc. PhDr. Miroslavowi Válce, Ph.D., dyrektorowi Instytutu Etnologii Europejskiej Uniwersytetu Masaryka w Brnie;

2. O ustalenie minimalnej rocznej składki członkowskiej, obowiązującej od 2016 roku, na poziomie 50 zł.

## **Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej**

Kierownikiem Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej jest dr Inga Kuźma. Od czerwca 2012 roku Ośrodek funkcjonuje w siedzibie Archiwum Naukowego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

W okresie sprawozdawczym prace prowadzono, tradycyjnie, na dwóch płaszczyznach. Przygotowywano wybory not dla International Bibliography of the Social Sciences. Opracowano i zapisano, w formacie wymaganym przez Redakcję IBSS, 579 not bibliograficznych z zakresu antropologii polskiej i dziedzin pokrewnych za rok 2013. W wyniku tych prac ukazują się noty bibliograficzne o polskich wydawnictwach w formie drukowanej oraz w prowadzonej przez IBSS bazie on-line, dostępnej na subskrybowanej stronie internetowej.

Drugim kierunkiem działania są prace związane z bieżącą bibliografią etnografii polskiej w Internecie. W roku 2014 zapisano w komputerowej bazie danych i wprowadzono do katalogu on-line 1 293 noty bibliograficzne. „Bibliografia Etnografii Polskiej w Internecie”, udostępniana na stronie <http://bep.uni.lodz.pl>, zawierała na koniec sierpnia 2015 roku 33 439 rekordów, w tym: 4 564 noty za lata 1926-1939; 8 614 not za lata 1980-2000; 5 173 noty za lata 2001-2003; 10 254 noty za lata 2004-2010; 4 482 noty za lata 2011-2014.

Trzecim zadaniem są prace nad indeksami, także w wersji anglojęzycznej, oraz nad wyszukiwaniem i umieszczaniem w bazie linków do pełnych tekstów (publikacji, których noty bibliograficzne zostały opracowane w BEP). Praca ta – rozpoczęta w roku akademickim 2013/2014 – przebiega etapami. Opracowanie krytyczne wraz z tłumaczeniem obejmuje listę słów kluczowych tylko za wybrane dwa lata, ponieważ lista słów za jeden rok zawiera przeciętnie około tysiąca wyrażeń.

W 2015 roku Ośrodek otrzymał środki finansowe na wszystkie wnioskowane zadania:

1. Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych – kontynuacja na rok 2015;
2. Upowszechnianie i promocja osiągnięć nauki polskiej – kontynuacja na rok 2015;
3. Aktualizacja 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 rok 1998;
4. Umiejdzynarodowienie dorobku polskiej antropologii kulturowej i dziedzin pokrewnych z wybranych lat 2010 i 2013.

W 2014 roku wprowadzono zmianę systemu zapisywania rekordów z DOS (system ISIS) na Windows (system Expertus). Nowy sposób prowadzenia zapisu w bazie i nowe funkcjonalności tego systemu dają możliwości kopiowania na przykład URL, DOI i WWW bezpośrednio ze stron do formularza. System Expertus daje także redaktorom opracowującym rekord możliwość wyszukiwania i wybierania słów kluczowych bezpośrednio z indeksów.

## **Sprawy finansowe**

Zarząd Główny jednogłośnie uchwalił, że PTL jest jednostką „mikro”, o której mowa w art. 3 ust. 1a pkt 2 Ustawy o rachunkowości, zatem sporządzać będzie sprawozdania finansowe z uwzględnieniem uproszczonych zasad rozliczeń. Wynika to z faktu, że od 5 września 2014 roku obowiązują nowe przepisy tej ustawy. Jej nowelizacja wprowadziła szereg uproszczeń dla jednostek mikro w odniesieniu do zasad rachunkowości. Chodzi o możliwość sporządzania uproszczonego sprawozdania finansowego obejmującego bilans oraz rachunek zysków i strat w nowej, skróconej formie; zakres sprawozdania określa załącznik nr 4 do zmienionej ustawy o rachunkowości. Podjęcie decyzji o uproszczeniach skutkuje koniecznością aktualizacji przyjętych przez jednostkę zasad rachunkowości. Nowe regulacje można było zastosować po raz pierwszy w sprawozdaniach finansowych sporządzanych za rok obrotowy kończący się po dniu wejścia w życie ustawy, czyli już za rok 2014. W grudniu ubiegłego roku został

zakupiony program finansowo-księgowy Lefthand dla organizacji NGO bez działalności gospodarczej. Od stycznia 2015 roku dokumenty księgowane są już za pomocą nowego programu finansowo-księgowego. W związku z wprowadzeniem tego programu, jednogłośnie podjęto uchwałę o zatwierdzeniu polityki finansowej PTL wprowadzonej 27 lutego 2015 roku, z terminem obowiązywania od 1 stycznia 2015 roku.

Zgodnie z Ustawą z 15 lutego 1992 roku 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 2014 roku. Sprawozdanie finansowe za rok 2014 zawiera bilans sporządzony na dzień 31 grudnia 2014 roku, rachunek zysków i strat za okres od 1 stycznia do 31 grudnia 2014 roku, wraz z Oddziałami PTL, oraz informację uzupełniającą wraz z wprowadzeniem.

Przychody finansowe ZG w minionym roku wyniosły 585 680,21 zł. W tym samym czasie koszty działalności osiągnęły 567 590,87 zł, co daje dodatni wynik działalności finansowej w roku 2014 w kwocie 18 089,34 zł. Zgodnie ze statutem nadwyżka przeznaczona zostanie na realizację celów statutowych. 29 czerwca 2015 roku ZG jednogłośnie podjął Uchwałę w sprawie zatwierdzenia rocznego sprawozdania finansowego za rok 2014.

W 2014 roku PTL otrzymało dotację z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na wydawnictwa, funkcjonowanie biblioteki naukowej i działalność archiwum oraz na tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych, upowszechnianie i promocję osiągnięć nauki i uzupełnianie „Bibliografii Etnografii Polskiej w Internecie”. Pomimo odwołania, nie otrzymano jednak dofinansowania konferencji naukowej towarzyszącej WZD w Lublinie.

W 2014 roku Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego przyznało dofinansowanie na wydanie następujących pozycji:

„Lud” 98;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 53: Marta Songin-Mokrzan, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*;

„Literatura Ludowa” 58;

„Archiwum Etnograficzne”: *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – Krecacje – Popularyzacje*, red. nauk. Anna Weronika Brzezińska i Jacek Schmidt;

„Archiwum Etnograficzne”: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4, red. nauk. Anna Spiss i Jan Święch;

„Kultury Popularne Świata”: Anna Seweryn, *Być jak Pepsi. Od społeczeństwa woli do społeczeństwa wyboru*;

„Biblioteka Literatury Ludowej”: Hanna Sychalska-Waszek, *Łopoziem Tobzie... Kurpiowskie wierzenia i zwyczaje ocalone od zapomnienia*.

Odmówiono przyznania środków finansowych na pierwszy tom czasopisma „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”.

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze uzyskało jeszcze wsparcie finansowe 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 rok 1999;



2. Archiwum sybirackie – opracowanie bibliografii komentowanej;
3. Cyfryzację zbiorów bibliotecznych;
4. Umiejdzynarodowienie dorobku polskiej antropologii kulturowej i dziedzin pokrewnych za wybrane lata 2011-2012;
5. Upowszechnienie i promocję osiągnięć nauki polskiej – kontynuacja na rok 2014;
6. Tworzenie i użytkowanie bibliograficznych baz danych – kontynuacja na rok 2014.

Odmówiono natomiast przyznania środków finansowych na pozostałe zadania dotyczące funkcjonowania archiwum i biblioteki.

Po rozpatrzeniu odwołań, MNiSW przyznało środki finansowe na funkcjonowanie archiwum i biblioteki w następującym zakresie:

1. Gromadzenie zbiorów archiwalnych;
2. Konserwacja zbiorów archiwalnych;
3. Opracowanie zbiorów archiwalnych;
4. Udostępnianie zbiorów archiwalnych;
5. Gromadzenie zbiorów – uzupełnianie zasobów bibliotecznych;
6. Konserwacja zbiorów bibliotecznych;
7. Opracowanie zbiorów bibliotecznych;
8. Udostępnianie księgozbioru i informacja biblioteczna;
9. Wymiana wydawnictw Biblioteki im. Jana Czekanowskiego z instytucjami zagranicznymi i krajowymi.

Ogółem dofinansowanie z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego wyniosło 273 693,00 zł.

W roku 2015 zwrócono się do Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego z wnioskami o dofinansowanie wydania pięciu pozycji. Decyzją nr 785/P-DUN/2015 z 18 lutego 2015 roku MNiSW przyznało środki finansowe na wydanie „Ludu” 99: 2015, odmawiając jednocześnie dofinansowania pozostałych wydawnictw. Po odwołaniu, środki finansowe z MNiSW decyzją nr 785/P-DUN/ZO/2015 z 6 czerwca 2015 roku otrzymała również „Literatura Ludowa” 59: 2015. Mimo odwołania złożonego przez Towarzystwo, MNiSW podtrzymało odmowną decyzję w sprawie dofinansowania pozostałych wydawnictw. Po pozytywnym rozpatrzeniu odwołania, MNiSW przyznało natomiast środki na działalność biblioteki w zakresie gromadzenia zbiorów i ich udostępniania. Ogółem dofinansowanie z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego wyniosło 77 440,00 zł.

## Wydawnictwa

W okresie sprawozdawczym odbyło się jedno posiedzenie Rady Wydawniczej – 27 lutego 2015 roku. Uczestniczyli w nim członkowie ZG PTL oraz redaktorzy czasopism i serii wydawniczych; w posiedzeniu wzięła udział również dyrektorka biura – Paulina Suchecka oraz główna księgowa – Agata Sikora.

W roku 2014 ukazały się wszystkie zaplanowane wydawnictwa:

„Lud” 98;

„Literatura Ludowa” 58: nr 1, 2, 3, 4/5, 6;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 53: Marta Songin-Mokrzan, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*;

„Archiwum Etnograficzne” 55: Anna W. Brzezińska, Jacek Schmidt (red.), *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania – kreacje – popularyzacje*;

„Archiwum Etnograficzne” 56: Anna Spis, Jan Święch (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4;

„Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” 1, wersja elektroniczna. Czasopismo dostępne na stronie internetowej PTL;

„Biblioteka Literatury Ludowej” 11: Hanna Spsychalska-Waszek, *Łopoziem tobzie... Kurpiowskie wierzenia i zwyczaje ocalone od zapomnienia*;

„Kultury Popularne Świata”: Anna Seweryn, *Być jak Pepsi. Od społeczeństwa woli do społeczeństwa wyboru*;

W ramach grantu „Atlas Polskich Strojów Ludowych”: nr 41 – *Zeszyt stroju łączyckiego*, nr 42 – *Zeszyt stroju kościańskiego*, nr 43 – *Zeszyt stroju łowickiego*.

Poza dotacjami ministerialnymi, ze środków PTL i innych dotacji, ukazały się: „Archiwum Etnograficzne” 54: Janina Hajduk-Nijakowska (red.), *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych* (PTL otrzymał 50 egz.); „Archiwum Etnograficzne” 57: Grażyna Kubica, Katarzyna Majbroda (red.), *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet* (PTL otrzymał 130 egz.).

Zatwierdzony przez ZG plan wydawniczy na rok 2015 objął następujące pozycje:

„Lud” 99;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 54: *The Culinaries*;

„Literatura Ludowa” 59;

„Archiwum Etnograficzne”: Dorota Angutek (red.), *Przyszłość wielokulturowości w Polsce. Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii*;

„Prace Etnologiczne”: Agata Hummel, *Mikrokredyty – droga do rozwoju? Antropologiczne studium wiejskiej społeczności w Meksyku*;

„Biblioteka Zesłańca”, *Wspomnienia Leona Barszczewskiego....*;

„Prace i Materiały Etnograficzne”, *Tożsamość regionalna współczesnych mieszkańców okolic Torunia (ziemia chełmińska)* (wersja robocza tytułu);

„Atlas Polskich Strojów Ludowych” – 4 zeszyty: Joanna Minksztyl, *Strój kościański*; Kinga Turska, *Strój pałucki*; Alicja Woźniak, *Strój łączycki*; Magdalena Bartosiewicz, suplement *Strój łowicki*.

Na rok 2016 ZG zatwierdził następujące propozycje wydawnicze:

„Lud” 100;

„Literatura Ludowa” 60;

„Łódzkie Studia Etnograficzne” 55: *Niematerialne*;

„Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” 3;

„Biblioteka Zesłańca”: Przemysław Adamczewski (oprac.), Karol Kalinowski, *Pamiętnik mojej żołnierki na Kaukazie i niewoli u Szamila. Od 1844 do 1854*;

„Archiwum Etnograficzne”: Jan Adamowski, Mariola Tymochowicz (red.), *Sacrum w tradycji i kulturze współczesnej*; Grażyna Dąbrowska, *Życia losy w tańcu minionego czasu*;

„Prace Etnologiczne”: Magdalena Brzezińska, *W cieniu europejskiej twierdzy. Obraz Europy w Afryce Zachodniej (Gwinea Bissau)*, Anna Mrozowicka, *Ruch „Dzwoniące Cedry Rosji” jako rosyjska odmiana New Age*;

„Prace i Materiały Etnograficzne”: Monika Sokół-Rudowska, *Codziennosc polskich migrantów w Norwegii. Perspektywa antropologiczna*;

„Kultury Popularne Świata”: Waldemar Kuligowski i Agata Stanisz (red.), *Cultures of motorway. Localities through mobility as an anthropological issue*;

„Dziedzictwo Kulturowe”: Agnieszka Szykuła-Żygawska, *Kult Jana Nepomucena w Ordynacji Zamojskiej*.

Warunkiem zatwierdzenia powyższych propozycji do druku jest uzyskanie pozytywnych opinii dwóch recenzentów.

„Łódzkie Studia Etnograficzne” zostały zarejestrowane w Sądzie Okręgowym we Wrocławiu i od 2015 roku ukazują się jako czasopismo.

## **Biblioteka Naukowa im. Jana Czekanowskiego**

Kierownikiem biblioteki jest Paulina Suhecka, a merytorycznie prowadzi ją Aleksandra Michałowska (od 1 października 2009 r. zatrudniona na etacie Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego). Biblioteka jest czynna od godz. 9.00, w poniedziałki i wtorki do 20.00, we środy od 11.00 do 20.00, w pozostałe dni do 13.00 (z wyjątkiem piątków). Włączona jest w strukturę Biblioteki Uniwersyteckiej i umieszczona w systemie informacyjnym w zespole Bibliotek Zakładowych Uniwersytetu Wrocławskiego, co skutkuje fachową opieką nad zbiorami.

W celu umożliwienia skorzystania z księgozbioru studentom studiów zaocznych biblioteka otwarta jest również w dwie pierwsze soboty miesiąca. Szczegółowy harmonogram znajduje się na stronie internetowej PTL. W roku 2014 wypożyczono 128 woluminów wydawnictw zwartych i dwa woluminy wydawnictw ciągłych; w czytelnicy udostępniono 379 woluminów wydawnictw zwartych i 220 woluminów wydawnictw ciągłych. Z biblioteki skorzystało 175 osób.

W 2014 roku zbiory zwiększyły się o 420 woluminów. Zakupiono 190 woluminów druków zwartych i cztery woluminy ciągłych; otrzymano 31 darów oraz 18 woluminów własnych wydawnictw. Z wymiany zagranicznej pochodziło 112 woluminów, z wymiany krajowej – 65. W ramach wymiany za granicę wysłano 297 woluminów, a do instytucji krajowych trafiło 95. Aktualnie wymianą wydawnictw objętych jest 85 instytucji zagranicznych i 54 krajowych. Na dzień 31 grudnia 2014 roku zbiory liczyły łącznie 45 112 woluminów, w tym 22 995 druków zwartych, 21 065 czasopism i 1 052 jednostki zbiorów kartograficznych. Ogólna wartość księgozbioru na koniec 2014 roku wynosiła 405 986,97 zł.

W 2014 roku do katalogu komputerowego wprowadzono dzieła zwarte polskie i zagraniczne pozyskane w latach 1986-1987 oraz bieżące wpływy z 2014 roku. W roku 2015 wprowadzane są bieżące wpływy.

Na koniec pierwszego półrocza 2015 roku wartość zbiorów wynosiła 410 971,18. W tym czasie wpłynęły 103 woluminy, w tym: z wymiany zagranicznej – 55 (24 czasopisma, 31 woluminy druków zwartych), z wymiany krajowej 27 (czasopisma – 19, zwarte – 8), z darów – osiem, z zakupów dwa, wydawnictwa własne – 11 woluminów. Stan liczbowy zbiorów wynosił na koniec czerwca 2015 roku 45 215 woluminów. W pierwszej połowie bieżącego roku w czytelni udostępniono 84 woluminy druków zwartych i 41 woluminów czasopism; na zewnątrz wypożyczono 49 woluminów druków zwartych i cztery czasopisma. W związku z przeprowadzką dostęp do zbiorów był ograniczony do końca czerwca 2015 roku.

## Archiwum Naukowe

Archiwum prowadzi Paulina Suchecka. Na bieżąco gromadzone są dokumenty dotyczące historii PTL, rękopisy niepublikowanych tekstów z zakresu etnologii i folklorystyki. Archiwizowana jest dokumentacja naukowa i wydawnicza ZG PTL oraz oddziałów terenowych. Gromadzone są szczegółowe sprawozdania, które oddziały składają co roku ze swej działalności naukowej i popularyzatorskiej, korespondencja z instytucjami naukowymi oraz kulturalnymi w kraju i na świecie. Zgodnie z wolą spadkobierców, Archiwum przejmuje dorobek naukowy po zmarłych etnologach. Od 1989 roku gromadzone są również materiały dotyczące zesłań w głąb byłego ZSRR, z lat 1939-1956.

Pozyskiwane zbiory są udostępniane w czytelni PTL podczas codziennych dyżurów. Korzystają z nich przede wszystkim pracownicy nauki Uniwersytetu Wrocławskiego oraz innych placówek naukowych z kraju i zagranicy. Gromadzone w Archiwum PTL zbiory są wykorzystywane także jako źródło do merytorycznego przygotowania wystaw muzealnych.

W 2014 roku ze zbiorów korzystało pięć osób, wypożyczono 35 teczek.

W pierwszym półroczu 2015 roku ze zbiorów skorzystało 25 osób, wypożyczono 118 teczek. W Archiwum PTL realizowane są dwa projekty badawcze: „Utworzenie repozytorium cyfrowego: Dokumenty i fotografie Stanisława Poniatowskiego (1884-1945)” oraz „Słownik wierzeń i zwyczajów słowiańskich, pod redakcją Adama Fischera – dzieło niedokończone”.

W 2015 roku zakończono zadanie: „Opracowanie bibliografii komentowanej” (dotyczy zbiorów Archiwum Sybirackiego). Studium autorstwa dr hab. Małgorzaty Ruchniewicz zostało opublikowane w czasopiśmie „Wrocławskie Studia Wschodnie” oraz na stronie internetowej PTL.

## Oddziały

W okresie sprawozdawczym do PTL zostało przyjętych 53 nowych członków: w Oddziale Kraków – siedemnaście osób, Warszawa – siedem osób, Łódź – sześć osób, Śląskim – sześć osób, Poznań – pięć osób, Północno-Mazowieckim – trzy osoby, Toruń – trzy osoby, Wrocław – trzy osoby, Opole – dwie osoby, Gdańsk – jedna osoba.

*Jerzy Adamczewski*  
*Sekretarz generalny ZG PTL*

### POSIEDZENIE PLENARNE KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN, WARSZAWA, 28 LISTOPADA 2013

Zebranie, które odbyło się w sali posiedzeń Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie, otworzył przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych – prof. Aleksander Posern-Zieliński, witając członków Komitetu oraz gości z Instytutu.

Następnie głos zabral zastępca dyrektora Instytutu – prof. Dariusz Główka, który podkreślił, że powodem zaproszenia członków Komitetu do siedziby Instytutu jest 60-lecie tej placówki. Kierowniczka Ośrodka Etnologii i Antropologii Współczesności (do 2011 r. Zakładu Etnologii) IAiE PAN, prof. Mirosława Drozd-Piasecka, omówiła pokrótce działalność Ośrodka, jego strukturę organizacyjną, zatrudnienie, zespoły badawcze, tematykę i lokalizację badań, wydawnictwa, czasopisma, archiwalia, współpracę z innymi placówkami PAN, muzeami i towarzystwami, współpracę z placówkami zagranicznymi oraz planowaną działalność.

W trakcie dyskusji prof. Janusz Barański zastanawiał się, dlaczego przy zmianie nazwy placówki użyto terminu „antropologia współczesności”, który według niego rozmywa zakres badań. Prof. Posern-Zieliński domniemywał, że w sytuacji antropologizacji dyscyplin, to właśnie antropologia klasyczna zajmuje się współczesnością i chodziło zapewne o to, aby wykazać jej odrębność w stosunku do archeologii i historii kultury materialnej w Instytucie. W odpowiedzi na to, prof. Barański stwierdził, że inne dyscypliny też uprawiają antropologię współczesności, zatem istnieje zagrożenie dla tożsamości naszej dyscypliny. Z kolei prof. Jerzy Bartmiński, jako językoznawca-etnolingwista dodał, że korzystając z dorobku dialektologii, folklorystyki i etnografii jest zainteresowany tym, jaka jest rola słowa w badaniach Ośrodka, czy badacze zajmują się tekstem, słowem mówionym, historią mówioną

(*oral history*), jakim językiem porozumiewają się podczas badań terenowych prowadzonych poza Polską. Prof. Drozd-Piasecka wyjaśniła, że współpraca z lingwistami, językoznawcami to przyszłość, prace terenowe poza Polską prowadzone są w języku miejscowym, natomiast badania narracji są pracownikom Ośrodka znane i prowadzą je oni skutecznie, co potwierdziła też dr Katarzyna Kość-Ryżko. Natomiast prof. Teresa Smolińska dociekała, czy etnologowie znają i posługują się terminologią folklorystyczną, na co prof. Drozd-Piasecka odpowiedziała, że badania folklorystyczne zeszły na dalszy plan wobec podejmowanych aktualnych tematów społecznych. Uzupełniając poruszoną tematykę, prof. Iwona Kabzińska dodała, że zapis rozmowy z informatorem jest podstawowym źródłem analiz, ponadto rejestruje się także biografie informatorów.

Dyrektor Instytutu Sławistyki PAN, dr hab. Anna Engelking, zwróciła uwagę na współpracę Instytutu z Ośrodkiem, która dotyczy dwóch obszarów: pogranicza polsko-białoruskiego i spuścizny Józefa Obrębskiego z badań na Jamajce. Zadała też pytanie dotyczące digitalizacji materiałów Polskiego atlasu etnograficznego i współpracy na tym polu z etnologicznym ośrodkiem cieszyńskim. Prof. Drozd-Piasecka potwierdziła, że prace te są prowadzone; występują trudności związane z prawami własnościowymi, niemniej jednak udało się już zdigitalizować 1/3 zbiorów. Prof. Zygmunt Kłodnicki dodał, że w związku z tym, iż zasoby atlasowe są zdeponowane w ośrodku cieszyńskim, do niego należą starania o granty na ich digitalizację. Jest to jednak problem szerszy – ponieważ zbiory „atlasowe” są dobrem ogólnoeuropejskim, zatem całe środowisko powinno być zainteresowane ich opracowaniem i udostępnieniem. Przewodniczący Komitetu podziękował za refleksje na temat osiągnięć Ośrodka i jego pracowni w Poznaniu i Krakowie, podkreślił też, że Ośrodek razem z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego tworzy wielki zespół etnologów. Posiada uprawnienia do nadawania stopni naukowych oraz wydaje czołowe, punktowane czasopisma, a poprzez to służy całemu środowisku. Prof. Posern-Zieliński życzył zespołowi Ośrodka, aby miał stabilną pozycję i nadal utrzymywał wysoką jakość prac naukowych.

Po zakończeniu dyskusji przystąpiono do realizacji dalszych punktów programu obrad. Przewodniczący usprawiedliwił nieobecność następujących członków Komitetu: profesorów Piotra Dahliga, Zbigniewa Jasiewicza, Waldemara Kuligowskiego, Jolanty Ługowskiej, Jacka Schmidta, Joanny Tokarskiej-Bakir i Hanny M. Zowczak. Następnie poinformował o następujących kwestiach: 1. podziękowaniu dziekana Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego za zwołanie wiosennego posiedzenia Komitetu w siedzibie Wydziału, 2. awansach naukowych w placówkach etnologicznych – nadanych profesurach, przewodach profesorskich w toku, zatwierdzonych habilitacjach według nowej procedury i habilitacjach w toku, 3. wygaszeniu etnologii w Tomaszowie Lubelskim, wobec braku naboru kandydatów na studia, o braku naboru kandydatów na etnologię w Szczecinie w tym roku, a także o kłopotach kadrowych w cieszyńskim ośrodku etnologicznym, oraz 4. zmianach na stronie internetowej Komitetu.

Z kolei prof. Katarzyna Kaniowska zreferowała przebieg I Kongresu Antropologicznego „Antropologia dzisiaj”, zorganizowanego w Warszawie w dniach 23-25

października 2013 roku przez Polski Instytut Antropologii, przy współpracy KNE i uniwersyteckich placówek etnologicznych. Poinformowała, że odbyła się jedna sesja plenarna, trzy warsztaty i 21 paneli z udziałem zaproszonych gości oraz o tym, że zarejestrowało się 312 uczestników. Panele nie zawsze powiodły się tak, jak zaplanowano, ale owocne były dyskusje z udziałem młodszych kolegów, a Kongres spełnił funkcję jednoczącą środowisko. Referentka złożyła podziękowania kolegom zaangażowanym w prace organizacyjne na rzecz Kongresu, szczególnie prof. Annie Malewskiej-Szałygin. Uznała, że Kongres powiódł się dzięki wysiłkowi całego środowiska, okazał się pożyteczny, i z tego powodu zaplanowano jego cykliczność. W dyskusji prof. Lech Mróz zwrócił uwagę, że mózgiem Kongresu była prof. Kaniowska oraz pomysłodawca tego przedsięwzięcia, dr Arkadiusz Bentkowski. Zauważył, że z kularowych rozmów wynikało ukontentowanie młodszych kolegów, jednak pojawiło się wśród nich pytanie, czy uda się opublikować materiały kongresowe. Prof. Kaniowska przypomniała pomysł Ewy Chomickiej, który podchwycił Bentkowski – aby podołać finansowo opublikowaniu materiałów kongresowych, dobrze byłoby rozłożyć ich wydanie na różne czasopisma etnologiczne. Prof. Posern-Zieliński zwrócił uwagę, iż lepiej byłoby je publikować jednak w specjalnych tomach, a nie w czasopismach, gdyż młodszy koledzy uważają, że nikłe są szanse na drukowanie tam ich tekstów, ponieważ czasopisma mają w tekach redakcyjnych materiały na parę lat naprzód.

Następnie o Kongresie International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, który odbył się w Manchesterze 2-9 sierpnia 2013 roku, mówił prof. Posern-Zieliński. Podkreślił obecność licznej grupy polskiej wśród 1500 uczestników, pomimo wysokiej sumy wpisowego. Zwrócił uwagę, że część zaplanowanych paneli „rozsypała się” z powodu nieobecności referentów, natomiast komisje (np. antropologii miasta) były aktywne, pracowały i podejmowały uchwały. Dał się zauważyć brak czasu na dyskusję, wobec zbyt dużej liczby referatów, co – można domniemywać – wynikało między innymi z chęci „zaliczenia” obecności na Kongresie. Kolejny kongres zaplanowano w Brazylii, natomiast „interkongres” w Japonii.

W toku dalszych obrad przewodniczący udzielił głosu dr hab. Engelking, która referowała przebieg 89. Walnego Zgromadzenia Delegatów PTL w Zielonej Górze (12-15 października 2013 r.), na którym pracowano w kilku modułach: organizacyjnym, oddziałowym i finansowym. Mówiła też o nowych obszarach działalności PTL, nowych sekcjach: muzealnej i metodologicznej oraz planowanych kolejnych zjazdach WZD – w Lublinie w 2014 roku i we Lwowie w 2015 roku (z okazji 120-lecia istnienia PTL). Omówiła także przebieg konferencji „Wielokulturowość – tolerancja – edukacja”.

Zespół do spraw kategoryzacji czasopism przedstawił informacje z posiedzenia, które odbyło się 27 listopada 2013 roku. Dr hab. Wojciech Olszewski zwrócił uwagę, że głosy poszczególnych komitetów w sprawie kategoryzacji czasopism były bardzo zróżnicowane, stąd trudno ustalić jakieś wspólne wytyczne. Natomiast dr hab. Engelking podkreśliła, że wobec próby narzucenia naukom humanistycznym reguł parametryzacji nauk ścisłych, zespół ten chce dążyć do poszerzenia pola dla oceny czasopism humanistycznych i społecznych. Jednym z pomysłów była propozycja za-

stąpienia listy ERIH listą SCOPUS, co miałyby być korzystniejsze. Inna propozycja – podziału czasopism na globalne, regionalne i lokalne nie wydawała się jasna. Prof. Posern-Zieliński dodał, że zespół pod kierownictwem prof. Krzysztofa Mikulskiego z UMK zebrał opinie poszczególnych komitetów i na ich podstawie spróbuje wypracować schemat dalszych działań. W tych opiniach lista ERIH była powszechnie krytykowana, ale stanowisko Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w tej sprawie jest określone przez ustawę, która nie będzie zmieniana. Debata zespołu do kategoryzacji czasopism nie miała ostatecznej konkluzji, zarysowały się różnice w podejściu do oceny czasopism między naukami humanistycznymi i społecznymi. Dyskutowano także kwestię uwzględniania cytowań nie tylko z czasopism, ale także z monografii, co wydaje się możliwe.

O projekcie pisma Komitetu do Narodowego Centrum Nauki w sprawie sporządzania wniosków grantowych w języku angielskim mówiła prof. Kaniowska. Uzasadnieniem dla stosowania języka angielskiego jest to, że wnioski mają być oceniane również przez obcych recenzentów. Te recenzje budzą jednak wątpliwości, szczególnie przy ocenie kosztów. Pojawia się też pytanie, dlaczego tylko w języku angielskim, a nie w językach kongresowych w ogóle? Chcemy wyrazić swoje stanowisko w tej sprawie, przekazując je do NCN-u. Być może władze zapoznają się z opinią środowiska, a następnie uwzględnią i skorygują zasady sporządzania wniosków. Prof. Kaniowska zasugerowała następujące elementy takiego pisma: odniesienie się do wymogu pisania całego wniosku w języku angielskim, do oceny kosztorysów, a także kwestia pisania wniosku w innych językach kongresowych. W dyskusji podnoszono następujące zagadnienia: sugerowano, aby tekst wniosku był w języku polskim i angielskim (Engelking), lub by różnicować język tekstu wniosku w zależności od tematyki (Mróz); większość wniosków dotyczy badań w Polsce, stąd ich językiem powinien być polski (Posern-Zieliński); skoro większość wniosków jest oceniana przez recenzentów polskich, to można wprowadzić dwuetapowe ich rozpatrywanie – wniosek byłby przygotowany w języku polskim, a jeżeli zachodzi potrzeba powołania recenzenta zagranicznego, dodatkowo w języku obcym (Barański); trudność zastosowania języka obcego we wniosku folklorystycznym, ponieważ nie można oddać niuansów gwarowych (Smolińska). Podsumowując dyskusję, prof. Kaniowska uznała, że Komitet powinien zabrać głos w tej sprawie, kwestionując sensowność przygotowywania wniosków jedynie w języku angielskim. Narodowe Centrum Nauki, mając w nazwie przymiotnik „narodowe”, każe przygotowywać wnioski w języku angielskim, co jednak trudno traktować jako wyznacznik światowego poziomu nauki polskiej.

Na zakończenie posiedzenia przewodniczący poinformował zebranych, że pomimo protestu komitetów w sprawie przygotowywania przez nie samooceny, będzie obowiązywać jej sporządzenie. Dodał także, że w planie pracy Komitetu na 2014 rok zostaną uwzględnione następujące konferencje: Kolbergowska, która ma odbyć się w Poznaniu; „Osiedla i kolonie robotnicze w Łodzi”; oraz z okazji stulecia urodzin prof. Józefa Burszty – w Poznaniu.

*Irena Kabat*



POSIEDZENIE PLENARNE  
KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN,  
WARSZAWA, 4 CZERWCA 2014

Posiedzenie KNE PAN odbyło się w siedzibie Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Przewodniczący Komitetu – prof. Aleksander Posern-Zieliński, po powitaniu zebranych, usprawiedliwił nieobecność kilku członków, w tym profesorów Wojciecha Burszty, Lecha Mroza, Zbigniewa Jasiewicza i Jerzego Bartmińskiego. Następnie uczczono minutą ciszy pamięć zmarłych profesorów etnologii: Anny Zadrożyńskiej (UW) i Czesława Robotyckiego (UJ).

W części organizacyjnej posiedzenia przewodniczący Komitetu przedstawił szereg komunikatów i informacji: o jesiennym posiedzeniu plenarnym w Poznaniu, o terminie zakończenia kadencji Komitetu przypadającym na połowę stycznia 2016 roku, o audycie aktywności Komitetu i opracowanej przezeń samoocenie, a także o raporcie PAN na temat oceny działalności wszystkich komitetów. To ostatnie zagadnienie przewodniczący omówił bardziej szczegółowo, podkreślając, że w rankingu 24 komitetów działających przy Wydziale I PAN Komitet Nauk Etnologicznych znalazł się na 10 miejscu. Poinformował również o złożonych przez Komitet wnioskach dotyczących finansowania konferencji, publikacji i wystawy, zwracając uwagę na to, że niezbędne środki zostały przyznane tylko na organizację wspomnianej ekspozycji. Mimo tego Komitet postanowił nie rezygnować z organizacji konferencji planowanej na listopad 2014 roku, a tylko przygotować ją w skromniejszym wymiarze. W dalszej części wypowiedzi przewodniczący omówił projekt nowelizacji ustawy o stopniach naukowych i awansach, wskazując, że język tego dokumentu jest w dużym stopniu niezrozumiały. Zwrócił także uwagę na treść instrukcji przeznaczonej dla członków Centralnej Komisji ds. Stopni Naukowych i Tytułu, zgodnie z którą osoby podejmujące się opracowania recenzji nie powinny mieć wspólnych publikacji z ocenianymi kandydatami do awansu.

Z kolei uczestnicy zebrania przedstawili informacje o odbytych i planowanych konferencjach. Jedną z najważniejszych była konferencja współorganizowana przez Komitet w maju 2014 roku w Poznaniu, zwołana z okazji Roku Kolbergowskiego pod hasłem „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie”, na której wygłoszono aż 60 referatów. Prof. Posern-Zieliński zauważył, że było to ważne wydarzenie naukowe, szczególnie dla Instytutu im. O. Kolberga z Poznania, jako głównego organizatora konferencji, podczas której przedstawiciele tego centrum mogli pochwalić się swoim znacznym dorobkiem naukowym i edytorskim. Również w maju 2014 roku odbyła się w Łodzi konferencja na temat: „Osiedla robotnicze. Kulturowe ślady i szyfry”, współorganizowana przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Katedrę Kulturoznawstwa Uniwersytetu Opolskiego i KNE PAN. Spotkała się ona z wielkim zainteresowaniem, o czym świadczyła znaczna liczba zgłoszonych referatów; ponadto w programie znalazły się prezentacje filmowe. Prof. Grażyna E. Karpińska poinformowała, że w 2015 roku przewidywane jest wydanie

materiałów pokonferencyjnych w specjalnym tomie. Prof. Waldemar Kuligowski przekazał informacje na temat międzynarodowej konferencji zorganizowanej w Poznaniu na temat „Kultura autostrady”, obejmującej zarówno referaty, jak i warsztaty. Następnie przedstawiono plany przyszłych konferencji naukowych, w tym dwóch zwołanych do Poznania. Prof. Jacek Schmidt poinformował, że dzięki środkom pochodzącym z Narodowego Centrum Badań i Rozwoju będzie można zwołać sesję, podczas której 30 badaczy przedstawi rezultaty swych badań nad zagadnieniami migracji. Wspominał również, że Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM planuje uroczystą sesję z okazji jubileuszu znawcy kultury Wielkopolski – prof. Andrzeja Brencza. Kolejna informacja, przekazana przez prof. Annę Engelking, dotyczyła konferencji zorganizowanej z okazji jubileuszu Instytutu Sławistyki PAN (październik 2013 r.). Prof. Katarzyna Kaniowska poinformowała o planowanej konferencji „Etyczne problemy badań terenowych”, zwołanej z inicjatywy prof. Ewy Nowickiej przez socjologów (Opole, wrzesień 2014 r.). Prof. Anna Malewska-Szałygin powiadomiła zebranych o konferencji odbytej w maju 2014 roku w zakopiańskim Muzeum, zorganizowanej przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Prof. Posern-Zieliński wspominał również o zbliżającym się międzynarodowym kongresie: „State Origins and Related Subjects”, zwołanym pod auspicjami International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), a organizowanym przez KNE PAN, Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet Wrocławski (Wigry, wrzesień 2014 r.).

W dalszej części informacyjnej zebrania prof. Posern-Zieliński zreferował pokrótce przebieg Inter-Kongresu Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (IUAES), której członkiem jest KNE PAN, odbytego pod hasłem „The Future with/of Anthropologies” w maju 2014 roku w Japonii, w mieście Chi-ba pod Tokio. Uczestniczyli w nim również polscy antropologowie (m.in. M. Buchowski, M. Brocki, A. Posern-Zieliński i J. Splisgart). Na tym kongresie, ze względów oczywistych, dominowali jednak antropologowie z krajów Azji; widoczny był również spory udział badaczy z Brazylii. Prof. Posern-Zieliński omówił poruszaną tematykę, zwracając między innymi uwagę na często podejmowane tam kwestie związane z ochroną praw ludności tubylczej. Prof. Buchowski dodał, że w kongresie uczestniczyło około 1200 badaczy, w tym aż 300 z Japonii. Podkreślił też, że IUAES, funkcjonując już od przeszło 50 lat, stała się niestety organizacją dość skostniałą, co dało asumpt do powstania w 2004 roku (na kongresie IUAES w Brazylii) nowej organizacji o znaczeniu globalnym, a mianowicie World Council of Anthropological Associations (WCAA), skupiającej obecnie 50 organizacji antropologicznych i etnologicznych z wielu krajów świata, w tym także Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Podczas obrad Inter-Kongresu w Japonii zastanawiano się nad tym, jak mają współdziałać obie światowe organizacje (IUAES i WCAA) oraz w jaki sposób doprowadzić do ich ewentualnego połączenia, jeszcze przed następnym kongresem planowanym na rok 2018.

Przewodniczący KNE poinformował także zebranych o powołaniu nowego zespołu do oceny czasopism. Prof. Danuta Penkala-Gawęcka dodała, że członek tego zespołu – Emanuel Kulczycki – prowadzi stronę internetową i newsletter na ten te-

mat. Wspomniała także, że jeżeli chodzi o czasopisma z listy ERIH, to mają być zbierane wnioski dotyczące sposobu ich oceniania, ponadto mają także powstać zespoły eksperckie w ramach poszczególnych komitetów i dyscyplin celem utworzenia polskich baz indeksacyjnych. Przy tej okazji prof. Posern-Zieliński nadmienił o Deklaracji z San Francisco, do której przyłączyła się Fundacja na Rzecz Nauki. Chodzi w skrócie o to, aby – po pierwsze – nie oceniać naukowca tylko według punktów za jego publikacje w czasopismach, po drugie, aby punkty te nie były stosowane mechanicznie w procedurze awansowej, i po trzecie, aby uznać za bezzasadne opracowywanie rankingów instytucji naukowych głównie na podstawie punktów uzyskanych przez pracowników w wyniku publikowania ich dorobku w czasopismach.

Redaktor naczelna rocznika „Lud”, prof. Penkala-Gawęcka, poinformowała o pracach nad przygotowaniem nowego tomu tego periodyku, podkreślając między innymi to, że będzie on zawierał odrębną część tematyczną zawierającą publikacje przygotowane z okazji Roku Kolbergowskiego, zaś w kolejnym numerze wyodrębniona zostanie część poświęcona antropologii politycznej. W dyskusji dotyczącej spraw wydawniczych poruszono także kwestie ewentualnego rozważenia większej częstotliwości publikowania „Ludu” (M. Buchowski), co mogłoby przyczynić się do znaczniejszej aktualizacji tekstów i przysporzenia punktów (A. Posern-Zieliński) oraz zastanawiano się nad wprowadzeniem wersji on-line tego czasopisma (G.E. Karpińska). W odpowiedzi redaktor „Ludu” stwierdziła, że tak generalne zmiany w zasadach wydawania czasopisma wymagałyby odpowiednich uchwał Zarządu Głównego PTL oraz KNE PAN. Ponadto dr Zbigniew Benedyktowicz zwrócił uwagę na fakt wprowadzenia czasopisma „Konteksty” na platformę cyfrową, a prof. Anna Engelking wspomniała, że Instytut Sławistyki PAN przerzuca wszystkie swoje czasopisma na nośniki cyfrowe i wydaje także czasopismo internetowe, w związku z czym placówka ta chętnie podzieli się swymi doświadczeniami na ten temat.

O działalności Polskiego Instytutu Antropologii w 2013 roku mówił jego prezes, dr Arkadiusz Bentkowski, informując między innymi o sposobach pozyskiwania środków finansowych na działalność Instytutu, przebiegu cyfryzacji „biblioteki antropologicznej”, zawartej z PTL umowie na cyfryzację kolejnego czasopisma, organizacji kolokwiów antropologicznych, a także o I Kongresie Antropologicznym w Polsce. Na zakończenie dodał, że na 10 listopada 2014 roku planowany jest w Londynie „Polish Anthropology Day”, o czym szczegółowo donosi strona PIA. Kontynuując wypowiedź o działalności PIA, prof. Kaniowska omówiła projekt publikacji materiałów pokongresowych. Wobec braku środków na taki tom, zaplanowano wydanie materiałów w różnych wydawnictwach i czasopismach, w tym także w roczniku „Lud”. Prof. Kaniowska zwróciła się do zebranych z apelem o dalsze propozycje umożliwiające wydanie materiałów pokongresowych. Ponadto poinformowała, że planowany II Kongres Antropologiczny odbędzie się w kwietniu 2016 roku w Łodzi. Powróciła także do tematu darowizny książkowej, którą otrzymał PIA z Manchesteru, deponując ten księgozbiór (900 tomów) w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Okazało się, że część tych zbiorów zniknęła, a część uległa zniszczeniu. W tej sytuacji PIA postanowił szukać nowego miejsca dla tego cennego księgozbioru.

W ramach „wolnych głosów” poruszono kilka istotnych problemów. Dr Benedyktowicz przypomniał o jubileuszu 65-lecia Instytutu Sztuki PAN, który będzie obchodzony w listopadzie 2014 roku. Zaproponował, aby Komitet wystąpił przy tej okazji z adresem skierowanym do czasopisma „Konteksty”, na który to dokument można by się później powoływać, czyniąc starania o środki finansowe czy pozycje na listach rankingowych. Zauważył także, że trzeba chronić klasyczne czasopisma etnologiczne, które stały się już wizytówką całego środowiska polskiego. Następnie zaprosił do udziału w tomie „Kontekstów” projektowanym na rok 2016, który poświęcony będzie problematyce absurdów obecnych w naszym życiu codziennym. Nawiązując do tej wypowiedzi, prof. Posern-Zieliński podkreślił, że dobrym pomysłem jest przygotowanie stanowiska Komitetu w sprawie czasopism etnologicznych dla nowego zespołu mającego oceniać periodyki. Prof. Kaniowska dodała, że również PIA mógłby wystawić stosowne rekomendacje, wspierające ważne pisma etnologiczne. Z kolei prof. Zygmunt Kłodnicki przypomniał swoją wypowiedź z poprzedniego posiedzenia Komitetu, w której sygnalizował trudną sytuację Polskiego Atlasu Etnograficznego. Tym razem poinformował, że sytuacja w tej kwestii się poprawiła, ponieważ uzyskano grant (na 3,5 r.) umożliwiający digitalizację materiałów atlasowych.

W części naukowej zebrania zaproszona na posiedzenie dr Magdalena Radkowska-Walkowicz poinformowała, że w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW powstały ostatnio dwie prace habilitacyjne z zakresu antropologii medycznej. Są to książki: dr Agnieszki Kościańskiej, *Płeć, przyjemność i przemoc* oraz jej własnego autorstwa, zatytułowana *Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej*. Tematyka tej ostatniej pracy stała się przedmiotem wykładu. Autorka nie tylko omówiła zawartość swej książki, ale przedstawiła także zastosowane podejście metodologiczne, wykorzystane źródła, inspiracje teoretyczne, historię debaty nad *in vitro* w Polsce, stan prawny odnoszący się do tej technologii medycznej, a także stosunek do niej opinii publicznej i Kościoła katolickiego. W drugiej części wystąpienia skupiła się na antropologicznej interpretacji doświadczenia niepłodności. Wystąpienie dr Radkowskiej-Walkowicz spotkało się z dużym zainteresowaniem, o czym świadczyła żywa dyskusja. W jej toku zwrócono uwagę na pionierski charakter tego rodzaju badań (D. Penkala-Gawęcka), na sposób i kontekst prowadzenia wywiadów (M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński), na zastosowane metody badań oraz inspiracje teoretyczne (M. Buchowski), a także na społeczną wagę takich studiów, ukazujących antropologię jako dyscyplinę mocno osadzoną we współczesnych debatach (W. Kuligowski).

Irena Kabat

POSIEDZENIE PLENARNE KOMITETU NAUK  
ETNOLOGICZNYCH PAN,  
POZNAN<sup>1</sup>, 3 LISTOPADA 2014

Posiedzenie jesienne KNE PAN odbyło się w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu i połączone było z obchodami setnej rocznicy urodzin profesora Józefa Burszty, współzałożyciela Komitetu i jego pierwszego przewodniczącego. W związku z tym, członkowie Komitetu wzięli także udział w otwarciu wystawy fotograficznej „Etnografowie w terenie” oraz w konferencji „Od etnografii wsi do antropologii współczesności”. Zebranie otworzył prof. Aleksander Posern-Zieliński, przewodniczący Komitetu, witając zebranych i usprawiedliwiając nieobecność kilku członków (Wojciecha Bębna, Piotra Dahliga, Grażyny E. Karpińskiej, Jana Świącha, Jerzego S. Wasilewskiego, Arkadiusza Bentkowskiego).

W części pierwszej posiedzenia, poświęconej tematyce migracji, wystąpił prof. Michał Buchowski, przypominając o powstaniu w 2009 roku Centrum Badań Migracyjnych przy UAM i przesłankach temu towarzyszących. Wskazał na coraz większe znaczenie procesów migracji, na badania nad emigracją Polaków do zachodnich krajów Unii Europejskiej, na rosnącą obecność cudzoziemców w naszym kraju. Podkreślił, że badania prowadzone w tym zakresie przyczynią się przede wszystkim do lepszego poznania bieżącej sytuacji imigrantów żyjących w Polsce. Wprawdzie Polska jawi się potencjalnym imigrantom jako kraj mało atrakcyjny, ale ze względu na znaczną dynamikę globalnych migracji stać się może także krajem przyjmującym wychodźców. Ku tego rodzaju wyzwaniom ukierunkowane są również działania Centrum. Jednym z powodów stworzenia tego ośrodka w Poznaniu była chęć uzupełnienia dotychczasowej mapy prowadzonych badań nad imigrantami i próba pokazania tego zjawiska z perspektywy pozawarszawskiej, ukazującej relacje między imigrantami/cudzoziemcami a polskim społeczeństwem w przestrzeni regionalnej. Prof. Buchowski wskazał także na zastosowaną metodologię badań oraz omówił przesłanki teoretyczno-metodologiczne przyjęte w tych dociekaniach.

Na temat osiągnięć wspomnianego Centrum mówił także prof. Jacek Schmidt, który przekazał informacje o tym, co CeBaM zrealizował począwszy od jesieni 2009 roku, to jest od tego posiedzenia Komitetu, na którym poinformowano o powstaniu ośrodka. Obecnie z Centrum związanych jest około trzydziestu badaczy, których trzon tworzą etnologowie z IEiAK UAM, stąd też ścisła współpraca obu tych placówek. Centrum zrealizowało sześć projektów badawczych. Pierwszy z nich – „Cudzoziemcy w Polsce. Heterogeniczność kulturowa ośrodków wielkomiejskich na przykładzie Poznania” (2009-2012), pozwolił na wnikliwą diagnozę sytuacji imigrantów w tym mieście, umożliwiającą sformułowanie szeregu wniosków skierowanych do lokalnych instytucji administracyjnych i edukacyjnych. Drugi projekt (2010) koncentrował się na „Barierach i czynnikach sprzyjających integracji obywateli państw trzecich na rynku pracy, w służbie zdrowia oraz edukacji”. Było to „antropologiczne studium przypadku” przedstawione w publikacji książkowej, zawierające reko-

mendacje dotyczące pokonywania istniejących barier i propozycje dobrych praktyk w relacjach z cudzoziemcami. Trzeci projekt, „Promoting work-related immigration and spreading good practices in the EU” (2011), miał charakter międzynarodowy (w ramach programu REKRY AMARE). Kolejny, także międzynarodowy, przy współudziale osiemnastu placówek naukowych, „Tolerance, diversity and social cohesion. Responding to the challenges of 21st Century in Europe” (2010-2012), wykonywany był w obrębie 7 Programu Ramowego UE. Piąty dotyczył „Aktywnych migrantów na lokalnym rynku pracy” i był efektem współpracy polsko-niemieckiej (AMIGA 2013-2015), realizowanej w partnerstwie z Urzędem ds. Pracy i Gospodarki Miasta Monachium i partnerem strategicznym – Urzędem Miasta Poznania. Tematem kolejnego była „Społeczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców” (2013-2016); miał on na celu wyposażenie urzędników odpowiedzialnych za kontakt z cudzoziemcami w narzędzia służące nabyciu kompetencji zgodnych ze standardami europejskimi w zakresie potrzeb migrantów. Prof. Schmidt wspomniał również o tym, że Centrum zorganizowało osiem dużych konferencji (w tym 4 międzynarodowe) oraz inicjowało wykłady otwarte. Dzięki tym działaniom, ośrodek poznańskich badań migracyjnych jest coraz bardziej doceniany w środowisku krajowym, nawiązuje też coraz szersze kontakty międzynarodowe, a przy tej okazji etnologia ukazała swój potencjał jako dyscyplina zajmująca się także studiami migracyjnymi.

W dyskusji prof. Jerzy Bartmiński pogratulował Centrum tak wspaniałych osiągnięć oraz pochwalił łączenie badań podstawowych z aplikacyjnymi. W podobnym tonie wypowiedział się także prof. Lech Mróz, dopytując się jednocześnie o to, kim byli migranci, którym Centrum udzielało pomocy oraz jakiego rodzaju wielkość dochodu narodowego przynosi imigrant. W odpowiedzi prof. Buchowski poinformował, że według jego wiedzy około 20 procent osób posiadających nie-polskie paszporty jest płatnikami podatków w naszym kraju. Z kolei prof. Zbigniew Jasiewicz zapytał, czy w zespole badawczym Centrum istnieją specjalizacje w odniesieniu do poszczególnych grup imigrantów oraz czy powstają tam prace magisterskie i doktorskie oparte na danych uzyskanych w trakcie prowadzonych badań. W odpowiedzi prof. Schmidt stwierdził, że w ramach CeBaM oprócz realizacji prac zespołowych prowadzone są także badania indywidualne. Powstało około dziesięciu prac magisterskich, a dwie prace doktorskie są w przygotowaniu. W ramach Centrum istnieją także specjalizacje, szczególnie dotyczące imigracji z terenów azjatyckich. Jedną z ważnych praktycznych inicjatyw Centrum jest Migrant Info Point, a więc biuro udzielające konsultacji i porad imigrantom w sprawach praktycznych i prawnych. Prof. Hanna Zowczak dociekała, jakich terminów używają osoby związane z Centrum w swoich badaniach (adaptacja, integracja?), zważywszy na to, że monitorują oni zazwyczaj pierwszy etap pobytu imigrantów. Na zakończenie dyskusji prof. Posern-Zieliński zwrócił uwagę, że ocenia się, iż polska gospodarka potrzebowałaby około 140 tys. imigrantów rocznie, aby zlikwidować ubytek demograficzny powstały w wyniku emigracji i niskiej dzietności. Zauważył również, że obecnie ważniejsze stają się badania nad przybywającymi do nas imigrantami aniżeli nad Polakami rezydującymi poza granicami kraju.

W części drugiej posiedzenia członkowie Komitetu z poszczególnych akademickich ośrodków etnologicznych zreferowali przebieg naboru studentów na nowy rok

akademicki. Okazało się, że najwięcej studentów etnologii na poziom licencjacki i magisterski przyjęto na UJ i UW, a w innych ośrodkach nabór był wystarczający, aby uruchomić oba poziomy kształcenia. Natomiast w Szczecinie ten kierunek studiów wygasa, co oznacza, że studiować tam będzie tylko ostatni rok drugiego poziomu kształcenia.

Po tym przeglądzie, przewodniczący podsumował działania Komitetu w 2014 roku, zwracając szczególnie uwagę na współudział KNE w organizacji konferencji międzynarodowych, takich jak: „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie” (zorganizowanej w Poznaniu przez Instytut im. Oskara Kolberga z okazji Roku Kolbergowskiego); „World Congress on State Origins and Related Subjects”, odbytej w Wigrach w ramach inicjatywy International Union of Anthropological and Ethnological Sciences oraz konferencji w Łodzi, „Osiedla i kolonie robotnicze: Kulturowe ślady i szyfry”. Wspomniał także o bieżącej konferencji krajowej w Poznaniu zorganizowanej z okazji setnej rocznicy urodzin prof. Burszty, „Od etnografii wsi do antropologii współczesności”, oraz o wystawie planszowej „Potomkowie Kolberga. Etnologia XXI wieku”, przygotowanej przez Instytut Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie.

W ramach komunikatów, prof. Posern-Zieliński, nawiązując do dyskusji na temat form współistnienia Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (IUAES) i Światowej Rady Towarzystw Antropologicznych (WCAA) zauważył, że debata na ten temat prowadzi w kierunku koncepcji utworzenia jednej, ale dwuizbowej organizacji. W takiej postaci Unia reprezentowałaby indywidualnych członków, natomiast drugie stowarzyszenie łączyłoby towarzystwa antropologiczne. Przypomniał także o mającym się odbyć 10 listopada w Londynie „Polish Anthropology Day”. Jest to inicjatywa Polskiego Instytutu Antropologii, wsparta przez Royal Anthropological Institute, w której wystąpi z referatami ośmiu polskich antropologów, w tym także członkowie Komitetu. Kolejna informacja dotyczyła kongresu SIEF w Zagrzebiu.

Następny punkt programu obejmował sprawy wydawnicze. Przewodniczący przedstawił wniosek redaktor naczelnej „Ludu” w sprawie zastąpienia sekretarza redakcji – dr Natalii Bloch przez dr Małgorzatę Rajtar (na czas urlopu macierzyńskiego). Po zaprezentowaniu kompetencji kandydatki, członkowie Komitetu zaakceptowali przedłożony wniosek.

Przewodniczący nawiązał również do kończącego się Roku Kolbergowskiego, podkreślając znaczenie międzynarodowej konferencji zorganizowanej z tej okazji w Poznaniu oraz zwracając uwagę na aktywizację wielu społeczności lokalnych, czego przykładem może być Przysucha, miejsce urodzin Kolberga, gdzie ukazały się wydawnictwa poświęcone badaczowi. Dodał także, że Rok Kolbergowski był obchodzony nie tylko w Polsce, czego dowodem jest konferencja zorganizowana w Petersburgu. Wspomniał, że Instytut im. Oskara Kolberga z Poznania pracuje obecnie nad wydaniem kolejnych tomów *Dzieł Wszystkich* i planuje zakończenie tego wielkiego przedsięwzięcia w roku 2016. Kolejnym etapem prac będzie tezaaurus Kolbergowski. Prof. Posern-Zieliński podzielił się także swymi refleksjami dotyczącymi ewentualnych następstw udanego Roku Kolbergowskiego. Z jednej strony, te rocznicowe

uroczystości mogą pomóc w otrzymywaniu kolejnych grantów związanych z opracowaniem dziedzictwa Kolberga, z drugiej jednak, mogą wystąpić pewne negatywne skutki wynikające między innymi ze „zmęczenia” tym tematem.

Z kolei prof. Mirosława Drozd-Piasecka poinformowała o sytuacji w Ośrodku Antropologii Współczesności, działającym w ramach Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, zwracając uwagę między innymi na to, że obecnie tym centrum kieruje dr Kamila Baraniecka-Olszewska, a odeszli bądź odchodzą z niego na emeryturę profesorowie Posern-Zieliński, Drozd-Piasecka i Tomicki. Także redakcja rocznika „Ethnologia Polona” przechodzi w nowe ręce – dr Anny Szymoszyn. Następnie zastanawiano się nad wyborem kandydatów Komitetu do nowej Rady Naukowej IAiE PAN. W wyniku tej dyskusji wyłoniono dwie osoby: prof. Katarzynę Kaniowską i prof. Mroza, których kandydatury w wyniku głosowania zostały zaakceptowane przez uczestników posiedzenia plenarnego (przy jednym głosie wstrzymującym się).

Na zakończenie obrad poruszono sprawę wniosku o utworzenie nowego panelu w ramach NCN. Ze względu na nieobecność prof. Anny Malewskiej-Szałygin, informację na ten temat przedstawił prof. Posern-Zieliński, zawiadamiając, że ma powstać druga wersja projektu do tego wniosku, ponieważ jego autorzy uważają, iż sprawa ta wymaga jeszcze dogłębnego przemyślenia. Dalsza dyskusja będzie więc prowadzona po przygotowaniu alternatywnej wersji projektu. Postanowiono powołać komisję, której zadaniem będzie zebranie uwag od członków KNE na ten temat, i dopiero wówczas Komitet zajmie stanowisko w tej sprawie.

*Irena Kabat*

## MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA „POLSKA I UKRAIŃSKA ETNOLOGIA DZISIAJ. KONTYNUACJE I PERSPEKTYWY”, LWÓW, 24-25 WRZEŚNIA 2015

Od 24 do 27 września 2015 roku Polskie Towarzystwo Ludoznawcze świętowało we Lwowie 120 rocznicę powstania. Głównym punktem obchodów było 91. Walne Zgromadzenie Delegatów oraz towarzysząca mu konferencja „Polska i ukraińska etnologia dzisiaj. Kontynuacje i perspektywy”. Ze strony polskiej organizatorem tego spotkania był Zarząd Główny PTL, a ze strony ukraińskiej – Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego Instytutu Narodoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Obchodziło ono również swój jubileusz, bowiem w 1895 roku zostało utworzone nieistniejące już dziś Muzeum Starożytności Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki, które dało jemu początek. Sekcja Etnografii i Folklorystyki tegoż Towarzystwa była jednym ze współorganizatorów konferencji. Wśród pozostałych znaleźli się: Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Muzeum Etnogra-



ficzne Oddział Muzeum Narodowego we Wrocławiu oraz Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki – Katedra Etnologii i Katedra Folklorystyki Ukraińskiej im. akademika Filareta Kolesy, a także Centrum Historii Miejskiej Europy Środkowo-Wschodniej. Jak doniosłe było to wydarzenie, świadczy fakt, że patronat honorowy nad konferencją objęli: Konsul Generalny RP we Lwowie – prof. Jarosław Drozd oraz rektorzy Uniwersytetu Wrocławskiego – prof. Marek Bojarski i Lwowskiego Narodowego Uniwersytetu im. Iwana Franki – prof. Wołodymyr Melnyk.

Konferencję rozpoczęła sesja plenarna w Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego Instytutu Narodoznawstwa NANU. Przewodniczyli jej prof. Michał Buchowski – prezes ZG PTL oraz prof. Stepan Pavlúk – dyrektor wspomnianego Instytutu. Pierwszy referat wygłosił dr Mariusz Dworsatschek – zastępca dyrektora Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, prezentując rolę tej instytucji na tle rozwoju nauki w Galicji w drugiej połowie XIX wieku. W swojej wypowiedzi wspomniał również o powstałych w tym czasie we Lwowie Polskim Towarzystwie Historycznym i Towarzystwie Ludoznawczym. Następnie dr Anna Weronika Brzezińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) i dr Hubert Czachowski (Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu) przedstawili postać Antoniego Kaliny – językoznawcy, sławisty, jednego z założycieli Towarzystwa Ludoznawczego i jego pierwszego prezesa, który pełnił tę funkcję przez dziesięć lat. Był również, przez kilka miesięcy, rektorem Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, jednak ze względu na stan zdrowia musiał z tego urzędu zrezygnować. Referenci zaprezentowali zarówno jego działalność naukową i społeczną, jak i nieznaną kartę z życia prywatnego. Swoje wystąpienie oparli na kwerendzie archiwalnej w ośrodkach, z którymi Kalina był związany, a także wywiadach przeprowadzonych z członkami rodziny. Następne trzy referaty (Z. Sokolewicz i J. Koźmińska, A. Franko, D. Penkala-Gawęcka) zostały poświęcone czasopiśmie „Lud” – organowi Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Przedstawiono jego początki, przeobrażenia oraz współczesny profil, a także związki autorów ukraińskich z tym czasopiśmie w pierwszych latach jego istnienia, od roku 1895. Kolejne referaty wygłosili badacze ukraińscy: prof. Pavlúk i dr Roman Čmelik – dyrektor Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego we Lwowie. Pierwszy z nich omówił współczesną współpracę polskich i ukraińskich etnologów, nawiązując do jej historycznych uwarunkowań, drugi natomiast – badania prowadzone na Ukrainie, ze szczególnym uwzględnieniem pograniczy etniczno-kulturowych. Zwrócił uwagę na zagadnienia metodologiczne związane z tego typu studiami.

Po sesji plenarnej, w pierwszym dniu konferencji odbyły się trzy sesje tematyczne. Obrady toczyły się w Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego oraz we Lwowskim Narodowym Uniwersytecie im. I. Franki. W związku z tym, iż konferencja miała charakter jubileuszowy, dużym zainteresowaniem referentów i słuchaczy cieszyły się tematy poświęcone historii etnologii polskiej i ukraińskiej oraz ich związkom. Sesja I poświęcona była początkom badań ludoznawczych w XIX wieku (V. Īvaškiv, A. Bartosz, G. Račkovs'kij, Ī. Gilevič), ze szczególnym uwzględnieniem Galicji, oraz relacjom między nauką a ideami narodowymi w pierwszej połowie XIX

wieku (N. Kuzina, O. Linkiewicz). Oprócz wątków polskich i ukraińskich pojawiły się także czeskie (M. Válka). Tematy historyczne były kontynuowane również drugiego dnia. Jedną z sesji dotyczyła znanych i mniej znanych postaci polskiej i ukraińskiej etnologii, ich życia i działalności naukowej. Wiele uwagi poświęcono Adamowi Fischerowi, długoletniemu sekretarzowi Towarzystwa Ludoznawczego w okresie międzywojennym i redaktorowi „Ludu” (M. Rak, T. Patcaj, M. Kujawska i J. Typek, R. Tarnavs’kij), a także Oskarowi Kolbergowi (Ì. Zbir, Ì. Cerkovnák). Omawiano również współpracę badaczy polskich i ukraińskich (O. Franko). W wystąpieniach referentów pojawili się Józef Obrębski (A. Engelking), Sadok Barącz (A. Zięba), Aleksander Kolessa (G. Kravcova) oraz mniej znane postacie, takie jak Bogdan Zakliński (V. Mihašuk), Tadeusz Cieślak (M. Bağlaj), czy Sebastian Flizak (K. Ceklarczyk). Warto podkreślić fakt, że większość referatów powstała w oparciu o kwerendy prowadzone w polskich i ukraińskich archiwach.

W drugim dniu konferencji, w części pierwszej sesji III, badacze ukraińscy (G. Sokil, O. Šutka, M. Gluško, L. Bulgakova, Ì. Dovgalúk) omawiali szeroko działalność i etnograficzne zbiory archiwalne Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki – najstarszej ukraińskiej instytucji naukowej, powstałej w 1873 roku we Lwowie. Pełniło ono nieformalną funkcję pierwszej Ukraińskiej Akademii Nauk. Istniało do 1940 roku, kiedy to Lwów dostał się pod okupację radziecką. Zostało reaktywowane w 1947 roku w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, w 1949 roku w Kanadzie i w 1950 roku w Australii, a we Lwowie dopiero w 1989 roku. Jedynym referatem ze strony polskiej w tej sesji było wystąpienie Filipa Wróblewskiego, doktoranta Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, poświęcone Polskiemu Towarzystwu Ludoznawczemu. Referent zwrócił uwagę na rolę, jaką Towarzystwo odgrywało w okresie odbudowy nauki polskiej po II wojnie światowej, a także na funkcje, jakie pełni dzisiaj, i jak jest postrzegane, szczególnie z perspektywy młodego pokolenia antropologów. Część druga sesji III poświęcona była ochronie materialnego i niematerialnego dziedzictwa w Polsce i na Ukrainie, tematowi jakże ważnemu i aktualnemu wobec podpisania przez Polskę, przed kilkoma laty, konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa, a także ze względu na ekspercką rolę PTL w tych działaniach. O polskich doświadczeniach w tym zakresie mówiła dr Mariola Tymochowicz z Instytutu Kulturoznawstwa UMCS – w imieniu własnym oraz prof. Jana Adamowskiego, a ze strony ukraińskiej Natalia Teres z Katedry Etnologii i Krajoznawstwa Kijowskiego Narodowego Uniwersytetu im. Tarasa Szewczenki. Konkretnie przedsięwzięcia na rzecz zachowania dziedzictwa kulturowego, jak i badania na ten temat przedstawili: prof. Anna Kwaśniewska z Uniwersytetu Gdańskiego (referat dotyczył ziem zachodnich i północnych Polski), Bartłomiej Chromik z Uniwersytetu Warszawskiego i Tymoteusz Król z Wilamowic (rewitalizacja języka wilamowskiego), dr hab. Ewa Kocój z Uniwersytetu Jagiellońskiego (badania nad dziedzictwem kulturowym Karpat). Uzupełnieniem ostatniego z wymienionych referatów były wypowiedzi: dr Janusza Łacha z Uniwersytetu Wrocławskiego na temat szop polaniarskich w krajobrazie Karpat Zachodnich oraz Ęgora Bojko z Instytutu Narodoznawstwa NANU o problemach metodologii i terminologii karpatoznawstwa, na przykładzie studiów kulturowo-ekologicznych.

Sesja II pierwszego dnia poświęcona była folklorystyce polskiej i ukraińskiej. Część referatów miała charakter porównawczy i odnosiła się zarówno do folkloru polskiego, jak i ukraińskiego (O. Brinák, P. Grochowski, L. Šuma). Ważne były też te, w których zostały przedstawione współczesne metody cyfryzacji, archiwizacji i systematyki folkloru na Ukrainie (A. Vovčak, S. Martinik). Sesja III składała się z dwóch części. Pierwsza dotyczyła muzealnictwa etnograficznego w Polsce (A. Jełowicki, Z. Wolanin) i na Ukrainie (V. Sinel'nikova), a druga budownictwa ludowego i wyposażenia wnętrz mieszkalnych (R. Silec'kij, V. Sivak, R. Radovič) – tematów nadal popularnych w badaniach ukraińskich.

Drugiego dnia miały miejsce cztery sesje tematyczne. Oprócz omówionych wcześniej, odbyło się posiedzenie poświęcone etnologii miasta, zorganizowane we współpracy z Centrum Historii Miejskiej Europy Środkowo-Wschodniej. Referat przedstawiający badania prowadzone, w tym zakresie, na Ukrainie wygłosiła Tina Polek z Instytutu Historii Sztuki, Folklorystyki i Etnologii im. M. Rylskiego NANU. Dwa wystąpienia odnosiły się do Lwowa i Wrocławia. W pierwszym Wiktoria Malicka przedstawiła wstępne wyniki własnych badań terenowych na temat przestrzeni tożsamości współczesnego Lwowa, wskazując na wielokulturowy charakter tego miasta. Natomiast dr Katarzyna Majbroda skupiła się na autobiograficznym doświadczeniu Lwowa przez jego byłych mieszkańców, którzy obecnie mieszkają we Wrocławiu. Pozostałe wypowiedzi dotyczyły miejskich pamiątek materialnych (R. Tańczuk, Z. Ribčins'ka) oraz pejzażu dźwiękowego miasta (R. Losiak, O. Manulák).

Bardzo ważną okazała się sesja II, poświęcona współczesnym obszarom badawczym polskiej i ukraińskiej etnologii. Omówiono badania prowadzone przez polskich etnologów na Ukrainie (T. Kosiek, M. Jakimowicz, T. Baraniuk i B. Chromik) oraz studia ukraińskie dotyczące pogranicza polsko-ukraińskiego (L. Vahnina, O. Poric'ka). Inne tematy referatów to: mobilność społeczna i przestrzenna (Ł. Kaczmarek), zabiegi rewizyjne w antropologii polskiej (M. Mokrzan), działalność Polskiego Atlasu Etnograficznego – z okazji jego 70-lecia (A. Pieńczak). Ukraińscy badacze poruszali zagadnienia dotyczące kultury tradycyjnej (V. Galajčuk), jak i współczesności (A. Trofimova – antropologia organizacji), przedstawiono również badania prowadzone z wykorzystaniem metody biograficznej (Ě. Lun'o).

Jak widać z opisów, problematyka sesji była zróżnicowana; zarysowano szerokie spectrum tematów badawczych. Reprezentowane były ośrodki akademickie i muzealne z całej Polski, a z Ukrainy przede wszystkim liczne instytucje ze Lwowa: Instytut Narodoznawstwa oraz Instytut Iwana Franki NANU, Katedra Etnologii i Katedra Folklorystyki Ukraińskiej im. akademika Filareta Kolesy Lwowskiego Narodowego Uniwersytetu im. I. Franki, Lwowska Narodowa Akademia Muzyczna im. M.W. Lisienki. W konferencji wzięli również udział badacze z Kijowa: z Instytutu Historii Sztuki, Folklorystyki i Etnologii im. M.T. Rylskiego, Kijowskiego Uniwersytetu im. Tarasa Szewczenki oraz Kijowskiego Uniwersytetu Narodowego Kultury i Sztuki. Było to pierwsze na taką dużą skalę spotkanie polskich i ukraińskich etnologów oraz reprezentantów dyscyplin pokrewnych, stanowiące niewątpliwie okazję do nawiązania kontaktów, które być może zaowocują w przyszłości wspólnymi projektami, oraz do wytyczenia nowych obszarów i problemów badawczych interesujących dla

obu stron. Zapewne też zabrakło wielu tematów i wątków. Niemniej, takie spotkanie może stanowić punkt wyjścia dla kolejnych konferencji polsko-ukraińskich poświęconych wybranym problematykom. Organizatorzy planują wydanie zbioru, w którym zamieszczone zostaną wygłoszone referaty i komunikaty.

Po raz pierwszy w powojennej historii PTL Walne Zgromadzenie Delegatów oraz towarzysząca mu konferencja odbyły się poza granicami kraju. Warto dodać, że wspomnianym wydarzeniom towarzyszyło otwarcie w Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego dwóch wystaw. Pierwszą zatytułowano: „Od ludoznawstwa do antropologii kulturowej. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Lwów 1895 – Wrocław 2015”, drugą: „W 120-lecie Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki. Dziedzictwo muzealne”. Uroczystą chwilą było złożenie kwiatów na grobach Antoniego Kaliny i Adama Fischera na Cmentarzu Łyczakowskim. W miejscu pochówku pierwszego prezesa Towarzystwa Ludoznawczego zamontowano tablicę pamiątkową (dotychczas na grobowcu Ciemieniewskich, w którym pochowany jest Antoni Kalina, nie było żadnej informacji o tym fakcie).

*Małgorzata Michalska*

**WERNISAŻ WYSTAWY „ETNOGRAFOWIE W TERENIE”  
ORAZ KONFERENCJA „OD ETNOGRAFII WSI DO ANTROPOLOGII  
WSPÓŁCZESNOŚCI” POŚWIĘCONA PAMIĘCI PROFESORA  
JÓZEFA BURSZTY W SETNĄ ROCZNICĘ JEGO URODZIN,  
POZNAŃ, 3-4 LISTOPADA 2014**

Rok 2014 obfitował w rocznice istotne dla polskiej etnologii i antropologii kulturowej. Obok dwusetnej rocznicy urodzin Oskara Kolberga, świętowano stulecie narodzin Profesora Józefa Burszty. W związku z tym poznańskie środowisko etnologiczne postanowiło uczcić pamięć tego wybitnego naukowca.

3 listopada 2014 roku w Galerii Słodownia +1 w Starym Browarze w Poznaniu odbył się wernisaż wystawy „Etnografowie w terenie”. Organizatorem przedsięwzięcia był Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM oraz Fundacja Laboratorium Inicjatyw Międzykulturowych KEJ, a odpowiedzialnymi za jego realizację: Anna Weronika Brzezińska, Agata Stanisz (IEiAK) oraz Katarzyna Linda (KEJ). Opiekę kuratorską nad wystawą objęła Izabela Kowalczyk, a nad stroną merytoryczną czuwał Zbigniew Jasiewicz. Wykonaniem ekspozycji zajął się Wojciech Janiak. Projekt „100 fotografii w setną rocznicę urodzin prof. Józefa Burszty” zrealizowany był częściowo ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego (program Dziedzictwo Kulturowe – Kultura Ludowa), częściowo zaś z finansowania społecznościowego, poprzez portal „Polak Potrafi”.

Celem wystawy było zaprezentowanie stu fotografii, pochodzących ze zbiorów archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, zdigitalizowanych i udostępnionych w internecie w 2014 roku, w ramach projektu „Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty” (<http://cyfrowearchiwum.amu.edu.pl/>), również dofinansowanego przez MKiDN w ramach Promesy – Kolberg 2014. Pochodzące z lat 1950-1980 zdjęcia mają charakter unikatowy, ukazują wiejski i małomiasteczkowy krajobraz kulturowy, przede wszystkim z terenów Wielkopolski.

Na wernisaż wystawy, 3 listopada, przybyło ponad 500 osób. Zgromadzonych przywitał występ Kapeli Dudziarskiej z Krobi. Następnie głos zabrały organizatorki: Anna Weronika Brzezińska, Agata Stanisiz oraz kuratorka Izabela Kowalczyk, które opowiedziały pokrótce o założeniach przedsięwzięcia. W wernisażu wzięli udział członkowie rodziny Profesora Burszty, a także mieszkanka Starej Krobi, której portret w stroju biskupiańskim (tzw. Piękna Pani) promował projekt. Wystawę można było oglądać w Galerii Słodownia +1 do 21 listopada. Prezentowane na niej fotografie, wraz z opisami, zostały opublikowane w katalogu, dostępnym również w wersji elektronicznej na platformie Cyfrowego Archiwum im. Józefa Burszty. Po zakończeniu wernisażu odbył się wieczór wspomnień o Profesorze.

Konferencja „Od etnologii wsi do antropologii współczesności” miała miejsce 4 listopada 2014 roku w sali im. Jana Lubrańskiego w Collegium Minus UAM w Poznaniu. Była ona owocem współpracy Instytutu Etnologii i Antropologii UAM, Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego Oddział w Poznaniu. Głównym organizatorem wydarzenia był Wojciech Dohnal. Wśród referentów znaleźli się naukowcy: antropolodzy i reprezentanci nauk pokrewnych, z Polski i z zagranicy. Celem konferencji było przedstawienie sylwetki Profesora Józefa Burszty z wielu perspektyw: jako rodzica, mentora, naukowca, wybitnego etnologa i antropologa kultury, badacza terenowego, organizatora placówek kulturalnych, redaktora, „dobrego ducha” polskiej etnologii. Zamiarem organizatorów było również ukazanie wartości i aktualności dorobku piśmienniczego Profesora. Znalazło to odbicie w powracającym kilkakrotnie w czasie konferencji postulatcie czytania klasyków, do których zaliczany jest Józef Burszta.

Po otwarciu obrad przez Wojciecha Dohnalą, głos zabrał rektor UAM, Zbigniew Pilarczyk. Zauważył, że już sama nazwa konferencji pokazuje nie tylko obszar zainteresowań Józefa Burszty, ale również zmiany, jakie wprowadził na gruncie polskiej antropologii. Jednak – jak stwierdził – nazwa mogłaby brzmieć również: „Od Józefa Burszty do Wojciecha Burszty”, gdyż te dwie figury prezentują transformację polskiej myśli antropologicznej na przestrzeni ostatniego półwiecza.

Cztery następne wystąpienia miały charakter osobisty i wspomnieniowy. Głos zabrali przedstawiciele rodziny (W. Burszta), uczniowie i współpracownicy Józefa Burszty (M. Buchowski, Z. Jasiewicz) oraz jego zagraniczny kolega, Ekkehard Schröder z Niemiec, jeden z założycieli stowarzyszenia Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin. Dzięki temu słuchacze mieli okazję poznać Profesora także od mniej zawodowej strony. Michał Buchowski nazwał tego wybitnego naukowca zapożyczonym z tytułu filmu Arthura Penna określeniem „Mały Wielki Człowiek”. Zauważył, że Burszta skonsolidował poznański ośrodek naukowy, i mimo że nie wytworzył

jednolitej „szkoły”, zbudował podstawy do wyodrębnienia się poznańskiego, twórczego środowiska antropologicznego. Jak inni referenci (Z. Jasiewicz, A. Skrukwa, T. Smolińska) wspominał przyjazne nastawienie Profesora wobec otoczenia. Doświadczonych naukowców i współpracowników, jak i początkujących studentów traktował jednakowo, jako równych sobie dyskutantów. Zawsze służył pomocą i dobrą radą, nie bojąc się przy tym prosić innych osób o opinię.

Wojciech Burszta, syn Profesora, wydobyl z pamięci kilka refleksji o swoim ojcu. Dzięki temu słuchacze mogli poznać badacza jako ojca, którego zdaniem „dzieci się nie wychowuje, ponieważ jeśli mają rozum, wychowają się same”; brata, do końca życia przywiązanego do swojego rodzinnego Grodziska Dolnego; jako męża, a także jako kiepskiego kierowcę. Podobnie wielostronną perspektywę zaproponował Zbigniew Jasiewicz, student i późniejszy współpracownik Józefa Burszty. Celem jego wystąpienia było ujęcie sylwetki Profesora jako uczonego, żywo zaangażowanego w kariery swoich uczniów nauczyciela, organizatora, założyciela Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, redaktora „Ludu” i „Roczników Dziejów Społeczno-Gospodarczych”, społecznika i człowieka. Organizatorską działalność Profesora Burszty uwypuklano także w innych wystąpieniach, Agaty Skrukwy i Hanny Wawruch. Jako redaktor *Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga* zorganizował w 1962 roku niewielki zespół badawczy, w którym znalazło się miejsce dla dwóch etnologów; doprowadził do wydania 67 tomów zawierających zebrane przez Kolberga i opracowane przed redakcją materiały. Dał się poznać także jako współorganizator Muzeum Rolnictwa w Szreniawie pod Poznaniem (obecnie Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie). Muzeum to w roku setnych urodzin Profesora Burszty obchodziło 50-lecie swojego istnienia.

Jak pokazały zaprezentowane referaty, działalność naukowa i organizacyjna Józefa Burszty była imponująca. Nie ograniczała się wyłącznie do terenu Polski. O tym fakcie wspominał Ekkehard Schröder, nawiązujący do aktywności Profesora na terenie Niemiec zachodnich w czasie trwania zimnej wojny. Burszta był także jednym z niewielu polskich naukowców tamtych czasów, reprezentantów nauk społecznych i humanistycznych, sięgających do dorobku naukowego autorów zagranicznych oraz łączących wiele perspektyw badawczych, na przykład aplikując metody socjologiczne na grunt badań historycznych (M. Buchowski). O jego nowatorskim podejściu do nauki świadczą także badania prowadzone na ziemiach zachodnich i północnych. Wcześniej polska etnologia skupiała się przede wszystkim na badaniu kultury „tradycyjnej” i przeszłości. Dzięki Burszcie weszła na tory antropologii kultury, a w trakcie wspomnianych badań zaproponował on spojrzenie na współczesną kulturę i jej przeobrażenia przede wszystkim z perspektywy adaptacji i integracji społeczno-kulturowej (Z. Jasiewicz)

Po pierwszym bloku wystąpień, które prezentowały sylwetkę Józefa Burszty, głos zabrał Roch Sulima, rozpoczynając serię referatów poświęconych dorobkowi naukowemu badacza. Podzielił się z zebranymi swoimi refleksjami na temat zainteresowań naukowych Józefa Burszty dotyczących piśmiennictwa chłopskiego. Nawiązał do zredagowanego przez Profesora pamiętnika Tomasza Skorupki, *Kto przy Obrze, temu dobrze*, który za jego sprawą wszedł do kanonu chłopskiego pamiętni-

karstwa. Sam Burszta znał kulturę chłopską nie tylko ze źródeł pisanych, książek, badań terenowych, ale przede wszystkim z własnego doświadczenia, ponieważ był – jak zauważył Sulima – kulturowym autochtonem.

Do upowszechnionych przez Profesora pojęć: folklor i folkloryzm odniosła się Teresa Smolińska. Jej zdaniem, badając kulturę ludową, uniknął on błędu ahistoryzmu, co nie udaje się wielu współczesnym badaczom. Krytykując współczesne utożsamianie folkloru z niematerialnym dziedzictwem kulturowym oraz upatrywanie w folkloryzmie zjawiska martwego, referentka postulowała wprowadzenie pojęcia „folkloryzacji II stopnia” dla opisanego zjawiska upowszechniania folkloryzmu przez znawców kultury tradycyjnej.

O związkach Józefa Burszty z Wielkopolską przypomniał zgromadzonym Andrzej Brencz, który jako młody adept studiów etnologicznych brał udział w badaniach terenowych w ramach projektu „Kultura ludowa Wielkopolski”. Mimo że Profesor nie był rodzimym Wielkopolaninem, po latach spędzonych w Poznaniu utożsamiał się z tym regionem. W latach 60. i 70. XX wieku zorganizował dwa duże projekty badawcze, efektem których była trzytomowa *Kultura ludowa Wielkopolski* oraz jedenaście dwuczęściowych tomów *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski* (realizowanych we współpracy z językoznawcą, prof. Zenonem Sobierajskim). Zdaniem Brencza, w wyniku przedsięwzięć inicjowanych przez Bursztę, Wielkopolska, wcześniej zaniedbana pod względem badań, stała się regionem najlepiej zbadanym i etnograficznie opisanym.

Ostatni panel konferencji prezentował, z jednej strony, opinie młodych badaczy o twórczości Józefa Burszty, z drugiej zaś, przedstawiał go jako autora dwóch ważnych inicjatyw, czyli Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga (A. Skrukwa) oraz Muzeum Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie (H. Wawruch).

Piotr Grochowski omówił w swoim wystąpieniu wkład Burszty w rozwój polskiej folklorystyki. Widząc w folklorze, podobnie jak Profesor, zjawisko ulegające ciągłej modyfikacji, a także zauważając słabą kondycję polskiej folklorystyki, w tym problemy z jej tożsamością, referent deklarował się jako zwolennik włączania w zakres jej zainteresowań folkloru internetowego, zwanego również e-folklorem. Upatruje w tym wielką szansę, a może i jedyną drogę dla współczesnej folklorystyki.

Współczesne wykorzystanie tekstów Burszty zaprezentował Arkadiusz Jełowicki, który, jak sam przyznał, w pracy muzealniczej niejednokrotnie wykorzystywał książkę *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej*. Za wielki atut pracy uznał holistyczne spojrzenie Profesora, który w swojej monografii nie tylko charakteryzował poszczególne typy wsi, lecz również ukazywał ich związek z procesami gospodarczymi, prawnymi, politycznymi i społecznymi. Wielki potencjał prac i nowatorskie podejście Burszty podkreślił w swoim referacie Kacper Pobłocki, który skupił się na publikacjach poświęconych miejscu karczmy w przestrzeni społecznej wsi pańszczyźnianej. Zdaniem referenta, autor nie tylko opisał relacje między chłopami, dworem a karczmą, lecz ukazał, jak przemysł alkoholowy i przymus propinacyjny przyczyniły się do uformowania społeczeństwa klasowego. Prace poświęcone karczmie są, według Pobłockiego, niedocenianą i nieodkrytą perełką humanistyki, zarówno polskiej, jak i światowej.

Po dyskusji, w czasie której przywołano jeszcze kilka wspomnień o Józefie Burszcie, prowadzący konferencję podziękował referentom, podsumował i zamknął obrady. Zanim to jednak nastąpiło, poinformowano zgromadzonych, iż Instytut im. Oskara Kolberga przygotował cyfrową wersję czterech książek oraz broszury autorstwa Burszty, którą otrzymał każdy z uczestników konferencji. Artykuły po-konferencyjne ukazały się drukiem w tomie dedykowanym pamięci Profesora, *Od etnografii wsi do antropologii współczesności*, wydanym przez Instytut im. Oskara Kolberga oraz Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, a dostępnym również w wersji elektronicznej, na platformie Cyfrowego Archiwum im. Józefa Burszty.

*Marta Machowska*

### III OBRADY SEKCJI METODOLOGICZNEJ POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO – „CÓŻ PO KULTURZE W CZASACH PŁYNNIEJ NOWOCZESNOŚCI?”, ŁÓDŹ, 9 CZERWCA 2015

W zebraniu w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego udział wzięli przedstawiciele ośrodków etnologicznych z Łodzi, Wrocławia, Krakowa, Warszawy i Gdańska oraz zaproszony kulturoznawca i antropolog z Poznania – Andrzej Zaporowski. Obok wcześniej wyselekcjonowanych tekstów Michała Mokrzan, Renato Rosaldo oraz Zaporowskiego, punktem wyjścia dyskusji była konstatacja dotycząca inflacji znaczenia pojęcia „kultura”, stanowiącego dotychczas zwornik przedmiotowy i teoretyczny antropologii. Dyskutanci zastanawiali się nad użytecznością oraz stopniowym dezaktualizowaniem się wskazanego terminu i możliwościami stosowania go do opisu i analizy zachodzących współcześnie zjawisk.

W trakcie wielogodzinnej dyskusji, Tarzycjusz Buliński zwrócił uwagę na ograniczenia słownikowe antropologii. W jego przeświadczeniu pojęcie „kultura” dobrze sprawdza się w dyskursie publicznym oraz w dydaktyce, a więc wtedy, gdy antropolodzy opowiadają innym ludziom ze swojego świata czym się zajmują. Kiepsko natomiast wypada w próbach naukowego, precyzyjnego opisanego doświadczeń badawczych antropologów. Dzieje się tak, ponieważ pojęcie „kultura” silnie esencjalizuje opisywaną rzeczywistość, jest statyczne i z jego pomocą trudno oddawać rzeczywiste procesy. Ponadto z jego użyciem wiążą się obciążenia epistemologiczne wynikające



z historii europejskiej myśli naukowej. Remedium na to może być stosowanie innych pojęć, takich jak „formy życia”, „sposoby życia/bycia” czy „praktyki”. Zmiana ta może dotyczyć także kategorii opisujących relację badawczą, takich jak „dialog”, „spotkanie” i „interakcja”, które wprawdzie nie są obiektywne i ukierunkowują perspektywę, lecz wydają się bardziej wiarygodne aniżeli wcześniej stosowany język opisu. Buliński zwrócił ponadto uwagę na konsekwencje zastępowania starych pojęć nowymi. O ile jeszcze jest to możliwe w przypadku „kultury”, to usunięcie pojęcia „doświadczenie” ze słownika antropologii spowodowałoby paraliż dyscypliny. Jest to kategoria, która dzisiaj chyba najlepiej nadaje się do wskazywania kompetencji badacza w procesie poznania i budowania wiedzy, której miarą jest „gęstość” doświadczenia terenowego.

Mirosława Drozd-Piasecka przypominała, że „kultura”, tak jak ją rozumieją i posługują się tym pojęciem antropolodzy, została przez nich niejako „wyssana z mlekiem matki”, przez co może być przez nich traktowana jako oczywista i zrozumiała sama przez się.

Katarzyna Kaniowska wyraziła natomiast opinię, iż w antropologii nie jesteśmy w stanie oderwać się od doświadczenia, które funduje wiedzę o kulturze, ponieważ myślenie o niej wymaga „empirycznego styku”, a tym właśnie jest doświadczenie. Rezygnacja z posługiwania się tą ostatnią kategorią wymusza konieczność każdorazowego, uciążliwego, dookreślenia przedmiotu badania pojęciem „rzeczywistości”. Łódzka antropolog pytała retorycznie: po cóż praca terenowa, skoro jej wyniki są w zasadzie nieprzekazywalne? Skąd w antropologach i w tym, jak tłumaczą świat, biorą się schematy poznawcze? Wątpliwości te skierowały uwagę Kaniowskiej na materię etnografii, czyli reprezentacje tworzone przez badaczy i język, jakim się posługują. W jej przeświadczeniu, możemy mówić o zniekształceniach opisu doświadczenia wynikających z trójstopniowości reprezentacji. W tym przypadku poziomy złożoności zmieniają się w zależności od tego, czy mamy do czynienia z samą rzeczywistością, przedstawieniem tej rzeczywistości w postaci notatek i danych terenowych bądź przedstawieniem antropologicznym w postaci raportów i publikacji. Komplikacje te dotyczą zarazem kwestii ścisłości językowej w narracjach naukowych. Zdaniem dyskutantki, uczeni powinni przestać myśleć o języku nauki jako niedostępnym dla rejestrów potocznych, a zatem pozostającym poza zasięgiem osób niezwiązanych ze środowiskiem akademickim. Długotrwałe przenikanie się dyskursu potocznego i specjalistycznego doprowadziło do rozprzężenia dyscypliny języka naukowego, wprowadzając do niego metafory, które używane są coraz częściej przez antropologów jako „protezy” pojęć. Kaniowska w zaistniałym stanie rzeczy upatruje uniku ze strony uczonych, którzy nie potrafią lub nie chcą się zdobyć na wypracowanie nowego aparatu pojęciowego. W jej przekonaniu, w pracy terenowej oraz opartym na niej teoretyzowaniu niezbędny jest wysiłek szukania nazwy dla tego czegoś, co tak trudno określić lub do czego nie przystają dotychczasowe kategorie. Język w poznaniu świata musi być językiem żywym, stąd konieczność rewidowania pojęć i wypracowywania nowych słowników. Przykładem na to może być popularyzowanie się kategorii dialogu w antropologii. Określenie to zdaje się trafniej opisywać poznanie jako proces zachodzący między jednostkami,

gdyż akcentuje wiedzę o oddziaływaniu na drugiego człowieka i hermeneutycznie rozumiane „stapianie się” horyzontów poznawczych, które dokonuje się w takiej relacji. Jest to wyróżnik antropologii pośród innych dyscyplin, pozwala traktować ją jako projekt otwarty, w ramach którego rezultaty badań pozostają niezdeterminowane.

Katarzyna Majbroda wskazywała na „zgranie” słów służących za kategorie i pojęcia, jakimi posługują się antropolodzy. W tym kontekście zostały przywołane próby wyjścia poza ciasne pojęcia, czynione przez Akhila Gupte, Jamesa Fergusona oraz Arjuna Appaduraia. Wrocławska antropolożka zwróciła ponadto uwagę, że zmiany pojęć w nauce są powodowane przez różne ontologie, ale zarazem je wprowadzają, czego przykładem może być przesunięcie, w koncepcji Bruno Latoura, klasycznej opozycji „natura – kultura” w związek „natura-kultura”. Kultura, zdaniem dyskusantki, stanowi system samoreprodukujący się. Majbroda wskazała także na problemy komunikacji między antropologami a potencjalnymi odbiorcami ich wiedzy. Bazując na analizie podręczników szkolnych, przypomniała o ciągłej nieprzystawalności antropologicznej definicji kultury do jej popularnego wyobrażenia, utożsamiającego ją przede wszystkim z kulturą wysoką.

W swym wystąpieniu Mokrzeń zaprezentował retoryczną teorię kultury sformułowaną przez niemieckich teoretyków, zasadzającą się na uniwersalnych mechanizmach umysłu ludzkiego, które pozwalają przedstawicielom różnych społeczności na terenie całego świata posługiwać się podobnymi kategoriami retorycznymi. Zdają się to potwierdzać choćby ustalenia Jeana Piageta dotyczące ontogenezy. Starając się wykazać wszechstronność perspektywy retorycznej w badaniu kultury, dyskusant podkreślił, że zyskujące na popularności ujęcie dialogiczne wygasza obecność *agonu*, który jest istotną częścią dynamiki życia społecznego. Aspektu tego brakuje w opisie antropologicznym, a – jak się wydaje – ujęcie retoryczne niweluje tego rodzaju luki. Mokrzeń ukazał swoisty paradoks wiążący się z rezygnacją z pojęcia „kultury” oraz debatami dotyczącymi potrzeby wypracowania nowego słownika. Jego zdaniem, antropolodzy akceptując nieadekwatność słów do rzeczywistości narażają się na sprzeczność wynikającą z jednoczesnych prób znalezienia odpowiedniego języka. Sytuacja taka jest dla przedstawicieli świata nauki pułapką. Dyskusant zaapelował także o ostrożność przy próbach rezygnacji z pojęcia „kultura”. Wycofanie się bowiem antropologów z posługiwania się tym terminem nie powinno się wiązać z odebraniem narzędzi walki podrzędnym Innym, dla których stał się on źródłem wzmocnienia własnej pozycji oraz gromadzenia kapitału symbolicznego.

Damian Kasprzyk podkreślił, że „kultura” stanowi fundament antropologii, a próby zmiany tego stanu mogą doprowadzić do upadku lub poważnego osłabienia tej dyscypliny. W jego przekonaniu, zaletą perspektywy przyjmowanej przez antropologów jest umiejętność indywidualizującego podejścia do pojęcia „kultury”.

Zdaniem Filipa Wróblewskiego, część antropologów posługuje się terminem „kultura” bezrefleksyjnie bądź używa go jako słowa-wytrychu, które służy do uspołecznienia wywodu albo uwiarygodnienia jego antropologicznego charakteru.

Według Zaporowskiego, z kolei, kwestie teoretyczne, a także pojęcia w nauce dają uczonym wgląd do rzeczywistości, ponieważ pełnią rolę okularów, przez które się na nią spogląda, a zatem zapośredniczają poznanie. Jest to o tyle ważne, że w antropologii pojęcia są tworzone przez doświadczenie, a doświadczenie tworzone jest przez pojęcia. Zależność tę na gruncie filozofii próbował uchwycić Kazimierz Ajdukiewicz, badając kwestię doświadczenia w relacji do wiedzy i poznania. Wydzielił on analitycznie procesy wiedzy (proces) oraz twierdzenia (rezultat). Po przełożeniu na badanie kultury, uwidacznia to trzy potrzeby ściśle związane z poznaniem antropologicznym. Są to, fundamentalne dla budowy doświadczenia: 1. potrzeba odczuwania, 2. potrzeba poznania, 3. potrzeba działania. Wpisują się one w zaproponowany przez Donalda Davidsona trójkątny model procesu poznania, przebiegający w zapętleniu między: wiedzą o świecie – wiedzą o Innym – wiedzą o mnie. Co nie mniej ważne, „kultura” w przekonaniu Zaporowskiego jest swego rodzaju towarem i nie powinna być absolutyzowana, ponieważ jest tworem myślowym (jako byt myślowy), a zatem istnieje poza nami jedynie aktualizując się w działaniach ludzi. Problemy wynikające z tego stanu najmocniej manifestują się w sytuacji zawieszenia transparentności języków, gdy uwypuklona zostaje nieprzystawalność dyskursu do sfery pozajęzykowej. Przykładem tego może być podejście dialogiczne, w przypadku którego etnologzy zapominają, że – wychodząc od myśli hermeneutycznej – zakłada ono istnienie ducha, a zatem wymaga określonych przesądzeń ontologicznych nieprzystających do koncepcji antropologicznych. Jednym z poważniejszych zarzutów wysuwanych wobec posługiwania się terminem „kultura” jest totalizacja. Zdaniem Zaporowskiego, wynika ona z immanentnych wad praktyki i piśmiennictwa antropologicznego, na mocy których określonej kulturze zostaje przypisana jedna cecha, po czym następuje jej totalizacja. Proces ten wiąże się ze stopniowalnym mechanizmem opisu, obejmującego kolejno: esencjalizację, egzotyzację i wreszcie totalizację. Jednakże wyróżnikiem, a zarazem zaletą antropologii jest obserwacja uczestnicząca, która pozwala uwzględnić w procesie uogólniania perspektywę „indywidualizującą sferę przekonaniową”.

Reasumując, uczestnicy debaty zwrócili uwagę na dwie zasadnicze kwestie: 1. konieczność wypracowywania aparatu pojęciowego zdolnego zastąpić lub dostosować dotychczasowe pojęcia do zmieniającej się rzeczywistości. Krok ten powinien pozwolić na operacjonalizację terminologii, tak by była ona adekwatnym narzędziem opisu oraz formułowania teorii antropologicznych; 2. niezbywalność kategorii „kultura” dla dyskursu antropologicznego.

Na zakończenie spotkania Tarzycjusz Buliński zaprezentował nowe czasopismo antropologiczne: „Etnografia. Praktyki, teorie, doświadczenia”, dedykowane zagadnieniom metodologicznym oraz prezentacji wyników badań terenowych.

*Filip Wróblewski*

KONFERENCJA „MIĘDZY INTERPRETACJĄ A KREACJĄ.  
NEGOCJOWANIE ZNACZEŃ W (NIE)MIEJSCACH (NIE)PAMIĘCI”,  
SZTUTOWO, 7-8 MAJA 2015

W Muzeum Stutthof odbyła się konferencja zorganizowana przez Muzeum we współpracy z Wydziałem Anglistyki oraz Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydarzenie było współfinansowane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Konferencja została pomyślana jako przestrzeń do wymiany poglądów oraz prezentacji wyników badań na temat interakcji pomiędzy pamięcią zbiorową a krajobrazem kulturowym jako miejscem pamięci. Wśród głównych obszarów tematycznych konferencji znalazły się takie zagadnienia, jak: kulturowa biografia krajobrazu oraz krajobraz w kontekście dziedzictwa narodowego, regionalnego, lokalnego; sposoby zawłaszczania przestrzeni oraz praktyki społeczne w miejscach pamięci (grupy społeczne w konstruowaniu i dekonstruowaniu znaczeń przestrzeni, publiczne i prywatne formy upamiętniania); wielokontekstowość i semantyka pamięci (narzucona, prywatna, zastana, przywieziona); instytucjonalizacja form pamięci.

W konferencji wzięło udział blisko 100 osób. Wśród zaproszonych gości znaleźli się reprezentanci polskich ośrodków akademickich oraz badacze z uniwersytetów zagranicznych: Örebro University w Szwecji, University of Alabama oraz Northeastern University w Bostonie. Ponadto przyjechały osoby reprezentujące różnego rodzaju instytucje zajmujące się zagadnieniem pamięci: Instytut Pamięci Narodowej w Gdańsku (Delegatura w Bydgoszczy), Socjoteka. Pracownia badań i konsultacji społecznych, Instytut Badań nad Podstawami Demokracji w Warszawie, Fundacja Artystyczno-Badawcza *om* – organizmy i maszyny w kulturze, Stowarzyszenie Kaszubsko-Pomorskie, miesięcznik „Pomerania”, wydawnictwo „Region”. Podczas konferencji wygłoszono 52 referaty oraz przedstawiono osiem posterów. Wykłady plenarne wygłosili goście specjaliści – wybitni specjaliści zajmujący się funkcjonowaniem pamięci w różnego rodzaju przestrzeniach społecznych i kulturowych: prof. Maria Lewicka (UW), prof. Wojciech Burszta (SWPS), dr Natalia Krzyżanowska (ÖU Szwecja), dr Tomasz Kranz (Państwowe Muzeum na Majdanku).

Konferencję podzielono na dziesięć sesji, uzupełnionych przez sesję posterową. Pierwsza, „Pamięć zbiorowa jako praktyka społeczna”, oscylowała wokół tematów dotyczących społecznego praktykowania pamięci o przeszłości. Wystąpienia odnosiły się do działań w realnych miejscach pamięci, w głównej mierze rozlokowanych w miejskiej topografii Warszawy, takich jak Kopiec Powstania Warszawskiego – referat Jacka Wajszczaka, Plac Wileński – referat Ewy Siellawy-Kolbowskiej, czy też trasy listopadowych marszów niepodległości – prezentowane w wystąpieniu Rafała Rukata. Analityczną klamrą spajającą poruszane problemy było pokazanie procesu zawłaszczania specyficznych przestrzeni *lieux de memoire* przez społeczności lokalne.

Podczas sesji „Kulturowe biografie krajobrazu” pojawiły się referaty dotyczące wykorzystywania nowych technologii, na przykład w muzeum martyrologicznym.

Piotr Chruścielski i Piotr Kubicki przedstawili projekt aplikacji, która umożliwi zwiedzającym Muzeum Stutthof poznanie historii obozu koncentracyjnego za pomocą urządzeń mobilnych, takich jak smartfon czy tablet. Kolejne wystąpienia poruszały zagadnienie funkcjonowania w pamięci mieszkańców Łodzi przedwojennych dzielnic miasta: przestrzeni poniemieckich oraz Bałut, jako miejsca, gdzie znajdowało się getto Litzmannstadt. Pozostałe omawiały negocjowanie i kształtowanie znaczeń miejsc pamięci w społecznościach postmigracyjnych na ziemiach zachodnich i północnych oraz wśród społeczności francusko-algierskiej w Paryżu.

Bardzo interesująca okazała się sesja trzecia, „Pamięć zinstytucjonalizowana a pamięć prywatna”, poruszająca problematykę zderzenia oficjalnych narracji o przeszłości z jednostkowymi formami jej pamiętania. Analiza sposobów zarządzania dziedzictwem kulturowym związanym z traumatyczną historią Polski z okresu II wojny światowej została zaprezentowana w kilku studiach przypadku, głównie muzeów powstałych w miejscach zbiorowej pamięci, zlokalizowanych na terenie Polski i Europy Środkowo-Wschodniej (referaty Łukasza Gawła: „Auschwitz-Birkenau jako studium zarządzania dziedzictwem kulturowym” i Agnieszki Pragi: „Konfrontacja pamięci indywidualnej i społecznej z doświadczeniem miejsca pamięci i Muzeum Dulag 121 w Pruszkowie”). Referenci analizowali metody projektowania i aranżacji przestrzeni muzeów, konfrontując je ze zróżnicowanym w środowiskach odbiorców stopniem interferencji pamięci o przeszłości z narracjami wystawienniczymi. Rozważano problem społecznej potrzeby komemoracji przeszłych wydarzeń, związanej ze sposobami pamiętania wynikającymi z doświadczeń biograficznych, wspomnień i emocji ludzi.

Sesja „(Nie)pamięć miejsc Zagłady” skoncentrowała się na selektywności pamięci dotyczącej Holocaustu, zarówno na poziomie jednostkowym (pamięci biograficznej), jak i w przekazach historycznych (pamięci oficjalnej). W tematykę sesji doskonale wprowadziła Jolanta Ambrosewicz-Jacobs w referacie: „Czy Zagłada jest naszą historią?”. W kolejnych wystąpieniach zaprezentowano różne aspekty doświadczania i utrwalania w pamięci wydarzeń związanych z Zagładą i ich transmisji do pokoleń następnych. Zagadnienia te w kontekście postpamięci oraz nauczania o Zagładzie przedstawiła Małgorzata Wosińska w referacie: „O Zagładzie w języku obcym. Negocjacje znaczeń miejsc pamięci w polskim i amerykańskim dyskursie akademickim”. Wskazano na konieczność połączenia różnych podejść metodologicznych, co pozwoli na uspołnienie procedur nauczania o Zagładzie.

Sesja „Pomniki: miejsca (nie)pamięci” skupiała się na problematyce projektowania założeń pomnikowych i różnorodnych funkcjach pomników jako elementów przestrzeni publicznej. Wystąpienia – Agnieszki Gębczyńskiej-Janowicz, Aleksandry Ciecieląg oraz Marty Jaskulskiej – dotyczyły głównie współczesnych praktyk komemoratywnych, zogniskowanych wokół monumentów odnoszących się do czasów wojennych. Omawiały praktyki nadawania im znaczeń przez różne, bardzo często skonfliktowane ze sobą, grupy społeczne. Najważniejszym zagadnieniem problemowym tej części konferencji było pytanie o równoprawność sposobów pamiętania o przeszłości i reinterpretowania jej materialnych nośników, zlokalizowanych w krajobrazie pod postacią pomników.

Referaty w szóstym bloku tematycznym, „Transformacje pamięci a polityka historyczna”, opisywały sposoby działania instytucji kultury, samorządów i społeczności lokalnych w kontekście kreowania i ewolucji polityki historycznej na przestrzeni lat. Mówił o tym Marcelli Tureczek w wystąpieniu: „Rentowność (nie)pamięci. O ewolucji postaw wobec miejsc martyrologii na przykładzie byłego niemieckiego obozu pracy karnej Brätz w Brójcach (woj. lubuskie)”. Zajął się zjawiskiem eliminowania pamięci martyrologii, na tle współczesnych procesów adaptacji niemieckiej spuścizny kulturowej oraz „komercjalizacji przeszłości”. Podczas sesji poruszono również problematykę pamięci kulturowej i narodowej kolejnych pokoleń ludności ukraińskiej, przesiedlonej w ramach Akcji „Wisła” w 1947 roku, oraz resocjalizacji młodzieży poprzez ochronę poobozowej przestrzeni obozu koncentracyjnego Stutthof.

„Pamięć i tożsamość w krajobrazie miejskim Poznania” to tytuł kolejnej sesji, której oś stanowiła prezentacja materiału empirycznego zebranego w ramach projektów badawczych realizowanych na terenie Poznania przez historyków, socjologów, antropologów, archeologów i językoznawców związanych z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza. Analizie poddano wytwarzanie narracji historycznych o zmieniającej się przestrzeni Poznania, w oparciu o analizę porównawczą dyskursu poznańskich elit czy sposobów konstruowania językowych komunikatów dotyczących przeszłości poznańskich cmentarzy przez osoby biorące udział w badaniach fokusowych. Wśród głównych tematów sesji znalazły się również sposoby osvajania miejsc obarczonych trudną przeszłością, co zobrazowało wystąpienie Joanny Klisz „Stadion Szycy: (nie)miejsce (nie)pamięci poznańskiego obozu pracy przymusowej” oraz kreowanie „implantów pamięci społecznej” przez rekonstrukcje dawnych obiektów symbolicznych (referat Łukasza Skoczylasa o odbudowie poznańskiego Zamku Królewskiego).

Sesja „Nostalgia w krajobrazie – narracje o przeszłości” obejmowała referaty związane z tematyką utraconych po II wojnie światowej ojczyzn. Marcelina Jakimowicz w referacie „«Domknięcia» biografii i konfrontacje wspomnień. Podróże sentymentalne w narracjach przesiedlonych z Galicji Wschodniej na Dolny Śląsk” poruszyła zagadnienia tworzenia sentymentalnej narracji o „małych ojczyznach” przez osoby przesiedlone. Bożena Pactwa uzupełniła ten obraz o wątek ukraiński, a mianowicie wiernych skupionych wokół kościoła grekokatolickiego w Cyganku na Żuławach, którzy od kilku lat odbywają podróże na Ukrainę – do miejsc, z których przyjechali ich przodkowie tuż po wojnie. Pozostałe wystąpienia ukazały, w jaki sposób idealizowana jest pamięć o przeszłości oraz dlaczego w ramach turystyki kulturowej promuje się tylko wybrane elementy dziedzictwa kulturowego.

Kolejną, niezwykle istotną część konferencji stanowiły referaty w ósmej sesji, zatytułowanej „Materialne ślady historii”, która odnosiła się do problemów związanych z postrzeganiem i wykorzystywaniem materialnych śladów przeszłości, zarówno w toku praktyk życia codziennego, jak i na poziomie naukowo-badawczym. Wystąpienia prezentowały analizę postaw społeczności lokalnych wobec materialnych pozostałości po II wojnie światowej i Zagładzie w krajobrazie naturalnym. Poszczególne studia przypadków dotyczyły społecznej percepcji miejsc pamięci utworzonych w miejscach śmierci, w oparciu o zdeponowane tam obiekty kultury

materialnej. W ten obszar tematyczny wpisały się referaty Mikołaja Smykowskiego: „Szczałki ludzkie jako sprawczy element krajobrazu poobozowego. Przykład Waldlager Kulmhof” oraz Kornelii Kajdy: „Przywracanie pamięci o tym, co na pozór niewidoczne. Archeologia nieinwazyjna i badanie obozu jeńców wojennych w Cztersku”.

Ostatnia sesja nosiła tytuł „Wielowarstwowość pamięci lokalnej”. Jej tematem przewodnim było przypomnianie wydarzeń, które przez wiele lat nie funkcjonowały w dyskursie lokalnym elit i „zwykłych” mieszkańców poszczególnych miast i miasteczek. Przykładem takiego ujęcia był referat Kornelii Kajdy i Maksymiliana Frąckowiaka. Przedstawili oni przykład zbrodni we wsi Karszyn (województwo lubuskie) jako obraz „skażonego krajobrazu”, który do niedawna stanowił miejsce niepamięci. Podobną kwestię poruszyła Magdalena Sacha, ukazując dzieje Kortowa (dzielnicy Olsztyna) jako przestrzeni posiadającej kilka warstw pamięci, między innymi funkcjonowania szpitala psychiatrycznego, wymordowania pacjentów w 1945 roku przez Armię Czerwoną, a współcześnie tworzenia nowoczesnego kampusu uniwersyteckiego. Podobna narracja o miejscu, którego przestrzeń była dwójako interpretowana, pojawiła się w referacie dotyczącym obozu koncentracyjnego Stutthof w pierwszych latach po wojnie.

Konferencji towarzyszyła sesja posterowa, podczas której swoje badania zaprezentowało ośmiu naukowców. Uczestnicy mogli zapoznać się między innymi z problematyką pamięci w kontekście powojennych losów byłego majątku w Chełmnie nad Nerem (w czasie wojny pełnił funkcję obozu zagłady) oraz zbrodni, które miały miejsce w podłódzkim Lesie Okręglak i Karolewie. Ukazano także techniki estetyzacji Zagłady przy tworzeniu alternatywnych reprezentacji historii czy instalacji artystycznych oraz sposoby kreacji polskich miejsc pamięci w filmach amerykańskich.

Była to już druga konferencja zorganizowana przez Muzeum Stutthof w Sztutowie oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Dyskusje ogniskujące się wokół aktualnych, a nierzadko również kontrowersyjnych tematów, dowiodły, że pamięć materializująca się w krajobrazie wywołuje także spory o zasadność jej formy i znaczenia w lokalnych społecznościach, w środowiskach muzealnych czy akademickich. Ten z pozoru konfliktogeny charakter problemu, wynikający ze różnicowania podejść względem przeszłości i sposobów budowania jej współczesnych reprezentacji, zdaje się być doskonałym impulsem do przeformułowania dawnych pytań badawczych, zrozumienia wielości uprawianych obecnie dyskursów i wyciągnięcia wspólnych, budujących wniosków. Konferencja w Sztutowie ponownie potwierdziła tę tezę.

*Aleksandra Paprot, Mikołaj Smykowski*

## KONFERENCJA „ZAOLZIE I ZAOLZIACY – *GENIUS LOCI, GENIUS POPULI*”, CZESKI CIESZYN, JABŁONKÓW, 1-2 SIERPNIĄ 2014

Organizatorami polsko-czeskiej konferencji były Światowa Rada Badań nad Polonią, Polski Związek Kulturalno-Oświatowy w Republice Czeskiej, Instytut Nauk Historycznych, Instytut Politologii i Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Sekcja Ludoznawcza przy Zarządzie Głównym Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czeskim Cieszynie. Miało do nich należeć również Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, reprezentowane przez Oddział Krakowski, a właściwie przez tworzone przezeń na Zaolziu koło zaolziańskie. Wobec nieuznania koła zaolziańskiego przez Zarząd Główny PTL na Zjeździe w Lublinie, tej tak ważnej konferencji do dorobku PTL-u, niestety, zaliczyć się nie da. Głównymi twórcami konferencji byli: prof. Radosław Zenderowski z UKSW, dr Janusz Kamocki z PTL i Leszek Richter, przedstawiciel etnografów zaolziańskich, reprezentujący Sekcję Ludoznawczą przy ZG PZKO.

Doroczne konferencje Światowej Rady Badań nad Polonią odbywały się dotychczas zawsze w Warszawie. Konferencja zaolziańska była pierwszą, którą polonijni naukowcy z całego świata zdecydowali się zorganizować na południowych kresach, w Czeskim Cieszynie i Jabłonkowie (do momentu podziału Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku, to właśnie Jabłonków był jednym z miast o najbardziej polskim charakterze, bowiem w 1910 roku zamieszkiwało go 3 tys. 221 Polaków, to jest 84,4 % ogółu mieszkańców), by na miejscu zapoznać się z problemami zaolziańskiej społeczności, konsekwentnie od stu lat czechizowanej. Według spisów austriackich, w roku 1910 Polaków na terenie zaolziańskim (oczywiście, pojęcie to zaczęło funkcjonować w okresie międzywojennym) było 123 tys. 923, czyli 69,2% ogółu mieszkańców. Natomiast według ostatniego spisu ludności w Republice Czeskiej, przeprowadzonego w roku 2011, w zaolziańskich gminach mieszka około 26 tys. 800 osób deklarujących narodowość polską (liczba ta nie obejmuje osób, które zgłosiły podwójną narodowość), co stanowi niespełna 8% ogółu mieszkańców. W tej sytuacji trzeba się liczyć, że w niedługim czasie problem Zaolzia przestanie być aktualny – po prostu, na tym terenie Polaków już nie będzie. A przecież Zaolzie jest częścią Ziemi Cieszyńskiej, częścią Bramy Morawskiej, przez którą do Polski płynęły wpływy kulturowe z południa. Na tym niewielkim obszarze spotkały się i współistniały lub współistnieją kultury polska z czeską i niemiecką, katolicyzm z protestantyzmem, tradycyjna społeczność rolnicza z pasterską, spolonizowanych przybyszy wołoskich, do których w XIX wieku doszła społeczność robotnicza, w związku z rodzącym się przemysłem górnico-hutniczym. O zachowanie i pielęgnowanie polskiego słowa, kultury i tradycji dbała tu przede wszystkim światła ludność chłopska, która między innymi upomniwała się o polski język w szkole u samego cesarza, w burzliwym okresie Wiosny Ludów (w roku 1782 utworzono Gubernium morawsko-śląskie z siedzibą w Brnie i do szkół na Śląsku Austriackim zaczęto wprowadzać elementarz morawski, tj. czeski). Z tym wiąże się również fenomen cieszyńskiego pisarstwa chłopskie-



go, kiedy to w XVIII wieku powstawały liczne „zapiśniki”, czyli pamiętniki będące czymś w rodzaju kroniki rodzinnej i regionalnej zarazem. Powyższe fakty dobitnie świadczą, że to właśnie warstwy chłopskie, świadome znaczenia i roli wykształcenia, były na Śląsku Cieszyńskim podstawowym elementem narodotwórczym. Gdy w roku 1895 we Lwowie, w ówczesnej Galicji, powstało Towarzystwo Ludoznawcze (jeszcze długo bez dodania w nazwie słowa „Polskie”), to już w roku 1901 powstało Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w Księstwie Cieszyńskim, z siedzibą w Cieszynie, a zarówno w czasie wojny polsko-czeskiej w 1919 roku, jak i w czasie II wojny światowej Zaolziacy czynem zaznaczali swą polskość.

Powszechnie znana jest tematyka „ziem utraconych” na Wschodzie, natomiast o problemach naszych rodaków mieszkających za południowymi granicami Polski panuje głucho milczenie. Czasami odnosi się wrażenie, że jest to temat tabu na współczesnych salonach, i to nie tylko politycznych. Konferencja miała za zadanie choć częściowo zmienić ten stan rzeczy, a zarazem pokazać Zaolziakom, że ktoś w Polsce jeszcze o nich pamięta.

W czasie konferencji dyskusje toczyły się wokół czterech podstawowych problemów, z którymi na co dzień muszą borykać się nasi rodacy na Zaolziu: 1. Dylematy tożsamościowe Polaków na Zaolziu – kim jesteśmy, kim byliśmy, kim chcemy być?; 2. Zaolziańscy Polacy a Polska – oczekiwania, nadzieje, postulaty, pretensje; 3. Zaolziańscy Polacy a Czesi – między dobrym sąsiedztwem a wielką polityką; 4. Zaolzie w świetle wyników wyborów parlamentarnych i prezydenckich (1990-2014).

Nie są to łatwe problemy. Zaolziacy czują się Polakami, mimo że do Polski należeli jedynie w latach 1938-1939. Kiedyś Księstwo Cieszyńskie (które, jak zaznaczają, było pod rządami Piastów aż do roku 1653, gdy zmarła Elżbieta Lukrecja, ostatnia Piastówna na tronie cieszyńskim) było lennem czeskim, potem pod władaniem Habsburgów należało do Cesarstwa Austriackiego. Po I wojnie światowej, na mocy decyzji Rady Ambasadorów w Spa z 28 lipca 1920 roku, Śląsk Cieszyński został podzielony, a jego zachodnia, uprzemysłowiona część, z około 150 tys. autochtonicznej ludności polskiej przypadła Czechosłowacji, żeby na krótki okres 1938-1939 powrócić do macierzy. W czasie wojny wielu Zaolziaków walczyło w Armii Krajowej, zaś po wojnie Zaolzie ponownie włączono do Czechosłowacji (obecnie jest w granicach Republiki Czeskiej).

Czego dziś oczekują od Polski jako od państwa, a czego od Polaków jako społeczeństwa? Jak wyglądają codzienne stosunki z Czechami? Jaki jest ich stosunek do państwa czeskiego? Jest ich zbyt mało, by w czasie wyborów stworzyć własną listę, a że w Czechach mniejszości nie mogą – tak jak w Polsce – korzystać z pewnych przywilejów (obowiązuje je, tak jak wszystkie partie i ruchy polityczne pięcioprocentowy próg wyborczy), powstaje problem, czy jako całość powinni układać się z ogólnoczeskimi partiami i wchodzić w koalicję z nimi, co jednak wiąże się z dużym ryzykiem, czy też ogłaszać neutralność wobec czeskiej polityki. Która opcja jest lepsza dla polskiej mniejszości? Jak na wybory wpływa struktura narodowościowa poszczególnych okręgów wyborczych? Podstawową sprawą staje się zdobycie wpływów w wyborach samorządowych, co jednak jest coraz trudniejsze wobec stałego zmniejszania się liczby Polaków w poszczególnych gminach. Ważnym wyzwaniem

i zadaniem dla polskiej społeczności jest kształcenie młodzieży już na poziomie podstawowym w szkołach polskich oraz zapewnienie w nich odpowiedniego poziomu nauczania tak, aby były one atrakcyjne i konkurencyjne w stosunku do szkół czeskich. Dalej, w jaki sposób zaangażować obecne młode pokolenie do działalności społecznej? A w kręgu rodzinnym – jaki język dominuje w małżeństwach mieszanych, i tym samym, jak wychowywane są dzieci? I – co jest tu bardzo ważne – w jakim języku są zapisywane imiona dzieci w metrykach urodzenia? Dyskutowano również o roli kobiet w społeczności zaolziańskiej.

Moderatorami dyskusji byli prof. Zenderowski, prof. Marek Rembierz, dr Grzegorz Studnicki oraz dr Andrzej Rudowski. Dyskusje były żywe – wypowiadali się zarówno przybyli naukowcy, studenci z Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie i z Warszawy, jak i (to chyba było najważniejsze) miejscowi działacze. Zabierali głos również czescy goście.

Gdy skończyła się konferencja, część jej uczestników wyjechała, część jednak zdecydowała się na pozostanie w Jabłonkowie na następne dwa dni, by przeżyć wspaniałe zaolziańskie 67. Gorolski Święto, coroczne święto regionalnej, autochtonicznej kultury ludowej. I to kultury ciągle żywej. Wbrew nazwie, impreza nie skupia się wyłącznie na góralczyźnie i folklorze łuku karpackiego. Przybywa na nią całe polskie Zaolzie. Mieszają się stroje góralskie, Wałachów cieszyńskich, Jaceków jabłonkowskich, ale i z regionów i państw ościennych, a i bardziej egzotyczne z różnych zakątków Europy i innych kontynentów. Tradycyjnie już w niedzielę, na początku trzeciego dnia uroczystości, w imponującym pochodzie obok występujących zespołów, jechały wozy reprezentujące poszczególne miejscowe koła Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego z okolicznych wsi góralskich, z wypisanym na niektórych z nich hasłem, nawiązującym do tematu naszych obrad – „My tu byliśmy, jesteście, będziemy”. Dobrze, że przynajmniej część uczestników konferencji mogła to zobaczyć.

*Janusz Kamocki, Leszek Richter*

## VI. IN MEMORIAM

### ELŻBIETA BIELECKA-KACZMAREK (1949-2015)



Elżbieta Maria Bielecka-Kaczmarek, córka Zdzisława i Janiny z domu Żylińskiej, urodziła się 6 czerwca 1949 roku w Olsztynie. Ukończyła I Liceum Ogólnokształcące w Olsztynie, uczęszczała do klasy o profilu humanistycznym. Następnie wyjechała do Poznania, gdzie rozpoczęła studia etnograficzne na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Ukończyła je w 1972 roku i powróciła do rodzinnego miasta. W tym samym roku zaczęła pracę zawodową w Spółdzielni Pracy Warmińskiego Rękodzieła Artystycznego „Malwa” w Olsztynie, na stanowisku inspektora nadzoru etnograficznego i artystycznego. W tymże roku

jednocześnie zatrudniła się w Spółdzielni Pracy Rękodzieła Ludowego i Artystycznego „Tkanina” w Mikołajkach. Od 1973 do 1977 roku pracowała w Wojewódzkim Domu Kultury na stanowisku instruktora do spraw twórczości ludowej i towarzystw regionalnych. W 1974 roku na świat przyszedł jej pierwszy syn Maciej, a w 1979 roku drugi – Michał. W roku 1991 ukończyła Podyplomowe Studium Muzeologiczne – sekcja historii sztuki, na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Pracę w muzealnictwie rozpoczęła w 1977 roku w Muzeum Budownictwa Ludowego – Park Etnograficzny w Olsztynku, gdzie od początku zajmowała stanowisko kierownika Działu Kultury Materialnej. Łącząc obowiązki, w 1992 roku zatrudniła się w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie; pełniła tam od 1994 roku funkcję kie-

rownika Działu Etnografii i pracowała do emerytury. W 2007 roku zakończyła pracę w Muzeum Budownictwa Ludowego w Olsztynku.

Wykształcenie etnograficzne wykorzystywała w pracy muzealniczej, zajmowała się gromadzeniem i naukowym opracowywaniem zbiorów. Pierwszymi ważniejszymi zadaniami, które Elżbieta Kaczmarek wykonała w Muzeum w Olsztynku, była inwentaryzacja zbiorów, badania terenowe, zakup eksponatów, opracowanie scenariuszy wystaw na temat żywności i budownictwa ludowego Warmii i Mazur oraz prowadzenie dokumentacji czterech cmentarzy z terenu Olsztynka. Jej autorstwa jest również projekt pierwszego planu Parku Etnograficznego wydrukowany dla ułatwienia zwiedzania turystom. Jej nazwisko cenione było w województwie warmińsko-mazurskim, szczególnie dzięki działaniom podejmowanym dla popularyzowania dziedzictwa kulturowego regionu Warmii i Mazur. Z ogromną wiedzą, jaką posiadała na temat życia ludności wiejskiej, dzieliła się w licznych wywiadach, między innymi dla Radia Olsztyn, Telewizji Polskiej, „Gazety Olsztyńskiej” i „Gazety Wyborczej”.

Brała udział także w działalności edukacyjnej, organizowanej nie tylko dla dzieci i młodzieży, ale również dla nauczycieli i słuchaczy uniwersytetów trzeciego wieku. Bardzo popularne odczyty wygłosiła w ramach cyklu „Kultura ludowa znana i nieznana”, realizowanego od 2005 do 2007 roku. Tematyka dotyczyła kultury materialnej i duchowej Warmiaków i Mazurów; każde spotkanie było okraszone anegdotami, które z wdziękiem opowiadała prelegentka. Dodatkową atrakcją stanowiły prezentowane przedmioty zabytkowe. Wspomnijmy chociażby o takich prelekcjach, jak: „Wiejskie M-3”, „Od wilków, burzy, gradobicia”, „W warsztacie bednarza”, „Od adwentu do Trzech Króli”, „Obyczaje pogrzebowe i zaduszkowe”, „Walentynki na ludowo”. Grono sympatyków kultury ludowej poznało także cenne obiekty zgromadzone w Dziale Etnografii (np. warmińskie czepce, mazurskie dywany czy ludowe skrzynie posagowe) dzięki ich prezentacji w trakcie wykładów wygłaszanych przez Kaczmarek w ramach „Cavaty na olsztyńskim zamku”.

Od początku pracy w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie z ogromnym zaangażowaniem brała udział w pracach zespołowych, organizowała bądź współorganizowała imprezy z cyklu Niedziela w Muzeum (coroczny „Pokaz nabytków”, „Hej sobótko, sobótko...”, „Boże Narodzenie na Warmii”) i Noc Muzeów.

Kulturę ludową Warmii i Mazur popularyzowały również wystawy, zawsze pieczołowicie przygotowywane przez badaczkę. Zbiory prezentowane były nie tylko na terenie województwa warmińsko-mazurskiego, ale również w Płocku czy Włocławku. Elżbieta Kaczmarek jest autorką lub współautorką ponad 40 ekspozycji; na szczególną uwagę zasługują następujące: „Zboże i chleb w tradycji ludowej”, „Skrzynie ludowe”, „Wiejski transport i komunikacja”, „Dawna warmińska rzeźba ludowa”, „O ochotniczych strażach pożarnych”, „Kultura ludowa Warmii i Mazur”, „Z łosierą do... Pielgrzymki na Warmii XIX-XX wieku”, „W karczmie, sklepie, na jarmarku”.

W 2009 roku wzięła udział w projekcie „Ostatni mistrzowie kultury ludowej”, którego organizatorem było Centrum Spotkań Europejskich Światowid. Wiele uwagi poświęcała pracy z dziećmi i młodzieżą. Jako jedna z pierwszych realizowała zajęcia dla dzieci w Muzeum w Olsztynku, prowadziła je również pracując w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

Autorytet, jaki zdobyła dzięki wielkiej wiedzy na temat kultury ludowej spowodował, że jej praca jako etnografa sięgała dalej niż działalność *stricte* muzealna. Zasiadała w jury licznych konkursów i wojewódzkich przeglądów sztuki ludowej. Od 2008 do 2014 roku była członkiem jury corocznego konkursu „Smaki Warmii, Mazur i Powiśla”. Wiedzę etnograficzną dzieliła się podczas konferencji i sympozjów, wygłaszając referaty między innymi na temat budownictwa ludowego i tkactwa Warmii i Mazur.

Ponad czterdziestoletnia praca Elżbiety Kaczmarek została doceniona, co znalazło wyraz w licznych nagrodach. W 2004 roku otrzymała honorową odznakę „Zasłużony Działacz Kultury” i „Zasłużony dla Kultury Polskiej”, nadawaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. W 2006 roku wręczono jej „Srebrny Krzyż Zasługi”, a w następnym roku – Złotą odznakę „Za opiekę nad zabytkami”. W 2008 roku Zarząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego wyróżnił ją „Odznaką Honorową za Zasługi dla Województwa Warmińsko-Mazurskiego”.

Elżbieta Bielecka-Kaczmarek była etnografem, muzealnikiem, działaczem kultury, ale przede wszystkim Człowiekiem, bliskim i serdecznym współpracownikiem. We wspomnieniach współpracowników pozostaną jej anegdoty i historie z życia prywatnego i zawodowego, opowiadane z humorem i pasją. Z jej odejściem wiele stracili nie tylko muzealnicy, ale również dziennikarze, często goszczący w progach muzeum, rozmawiający z nią o nadchodzących świętach czy ciekawych wydarzeniach z życia dawnej wsi. Posiadała dar tłumaczenia dawnej rzeczywistości w sposób przejrzysty, łatwo dostępny szerszej publiczności, ale zarazem pokazujący jej ogromną wiedzę i doświadczenie.

O tym, jak wielką stratę odczuło środowisko muzealników, przyjaciół i koleżanek, niech poświadczą słowa wypowiedziane przez „Siostry spichlerzowe” – Bożenę Wszelak, Hildegardę Chorzewską, Elżbietę Obrębską, Hannę Plucińską i Annę Wilczyńską – koleżanki Elżbiety z Muzeum Budownictwa Ludowego w Olsztynku, gdzie biura mieszczą się w spichlerzu:

Jakiś problem, szczegół, który był przyczynkiem do nowych dociekań... szło się do Eli. Miała precudowny dar przekazywania wiedzy. Naświetlała przestrzeń, czas, zdarzenia... i nasz „problem” stawał się przejrzystym i logicznym elementem przestrzeni. Pracowała, jak to często mówiliśmy, „ku chwale firmy”; to niemożne dziś określenie, ale bardzo oddające Eli podejście do pracy i do siebie samej. Wiedza, doświadczenie, pracowitość, szacunek, życzliwość dla każdego i skromność...

A prywatnie. Ela była... naszą serdeczną przyjaciółką. Takich przyjaciół ma się w życiu kilku, o ile ma się szczęście. My miałyśmy. Elu nie potrafimy Ciebie poznać, bo tak naprawdę jesteś z nami, tylko trochę inaczej.

Elżbieta Bielecka-Kaczmarek na zawsze pozostanie w naszej pamięci.

*Angelika Rejs*

## WYBRANE PUBLIKACJE ELŻBIETY BIELECKIEJ-KACZMAREK

- 1976 *Od pisanek do nowolatka*, Olsztyn: Wojewódzki Dom Kultury.
- 1980 *Technika dawnej wsi. Katalog wystawy*, Olsztynek: Muzeum Budownictwa Ludowego – Park Etnograficzny w Olsztynku.
- 1985 *O młynarstwie na Warmii i Mazurach*, Olsztynek: Muzeum Budownictwa Ludowego – Park Etnograficzny w Olsztynku.
- 1995 *Kultura ludowa Mazur*, Informator wystawy, Mrągowo: Muzeum Warmii i Mazur.
- 1997 *Muzeum Warmii i Mazur*, „Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych” 12: 4 (37).
- 2000 *Warmia i Mazury*, Informator wystawy, Płock: Muzeum Mazowieckie w Płocku.
- 2005 *Kultura ludowa Powiśla*, „Ostródzki Przegląd Historyczny” 1, s. 157-168.
- 2006 *Zagadnienia kulturowe na Warmii i Mazurach po 1945 roku*, w: M. Dziugiel-Łaguna, M. Łonyszyn, M. Pawelec (red.), *Tożsamość współczesnej Warmii*, Lidzbark Warmiński: Wszechnica Warmińska, Wyższa Szkoła Zawodowa w Lidzbarku Warmińskim, s. 26-39.
- 2007 *Skansen jako produkt turystyczny – produkty regionalne w skansenie*, w: *Muzea na wolnym powietrzu a produkty regionalne*, Nowogród: Stowarzyszenie Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce, „Biuletyn” 10, s. 57-60.
- 2009 *O pożywieniu ludności wiejskiej na Warmii i Mazurach dawniej i dziś*, „Rocznik Olsztyński” 18, s. 369-381.
- 2012 *Praca od wschodu do zachodu słońca: jak dawniej wyglądały żniwa i dożynki na Warmii*, „Warmiński Zakątek” 9, s. 8.
- 2014 *Muzea województwa warmińsko-mazurskiego jako miejsce reprezentacji, propagowania żywności i produktów regionalnych*, w: *Smaki regionów. Dziedzictwo kulturowe w muzeach na wolnym powietrzu*, Wdzydze: Stowarzyszenie Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce, „Biuletyn” 14, s. 265-267.

URSZULA JANICKA-KRZYWDA  
(1949-2015)

*A jak umrę, to mnie pochowajcie  
w macierzance, cetynie, listowiu.  
Niech mi grają góralskie tańce,  
niech mi księżyc świeci na nowiu.*

(U. Janicka-Krzywda, *Testament*, fragment)



Fot. J. Ceklarz

W słoneczny dzień 31 stycznia 2015 roku na cmentarzu parafialnym w Zawoi pod Babią Górą, dr Urszulę Janicką-Krzywdę – emerytowanego kustosa Muzeum Etnograficznego w Krakowie, etnografkę, folklorystkę, dziennikarkę, zasłużoną dla Zawoi – żegnali liczni mieszkańcy, rodzina, przyjaciele, koledzy muzealni. Zaśpiewał zespół „Juzyna”. Zmarła po nieuleczalnej chorobie 25 stycznia 2015 roku w Krakowie.

Urodziła się 22 maja 1949 roku w Zawoi, ale nie była góralką. Jej ojciec, podpułkownik Zbigniew Janicki rodem z pow. radziechowskiego (dziś Ukraina), był dowódcą strażnicy Wojsk Ochrony Pogranicza w Zawoi, założycielem Stowarzyszenia Miłośników Ziemi Babiogórskiej. Dziadek, ojciec jej matki Zofii, nadleśniczy Teodor Jäntsche, przybył wraz

z żoną do Zawoi w 1926 roku z Podola. Objął posadę zarządcy lasów należących do PAU, a jako członek Komisji Klimatycznej miał swój udział w rozwoju letniska.

Po zdaniu matury w Liceum Ogólnokształcącym w Suchej Beskidzkiej w 1967 roku, Urszula Janicka rozpoczęła studia na etnografii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UJ. Studia pochłonęły ją bez reszty, szczególnie badania terenowe. Już wtedy, jako dziewczyna z gór, zainteresowania badawcze skierowała na kulturę ludową Karpat i Podkarpacia, szczególnie na kulturę duchową, folklor słowny i muzyczny. Najbliżej byli jej Górale Babiogórscy, wśród których wzrastała. Pracę magisterską, „Magia handlowa na polskim Spiszu na przełomie XIX i XX wieku”, której promotorem był prof. Mieczysław Gładysz, kierownik Katedry Etnografii Słowian UJ, obroniła w 1972 roku.

1 lutego 1973 roku podjęła pracę w Muzeum Żup Krakowskich w Wieliczce, gdzie pracowała w Dziale Kultury Górniczej do 21 lutego 1982 roku. Zainteresowała ją szczególnie sfera duchowego i religijnego życia górników salinarnych, co zaowocowało publikacjami w „Studiach i Materiałach do Dziejów Żup Solnych w Polsce”.

Mając na uwadze realizację swych dalszych planów naukowych, przeniosła się do Muzeum Etnograficznego w Krakowie i tu 22 lutego 1982 roku rozpoczęła pracę jako kierownik archiwum (obecnie Dział Dokumentacji Kontekstów Kulturowych). Powierzone jej zadanie kierowania archiwum naukowym wymagało gruntownego uporządkowania archiwaliów – pracy rozpoczętej przez jej poprzedników. Wraz ze współpracowniczkami usystematyzowała zbiory, a właściwie zorganizowała archiwum na nowo. Praca żmudna i z pozoru nudna dla osoby obdarzonej żywym temperamentem, stwarzała jednak wspaniałą okazję do przejrzania zawartości tych bardzo cennych i bogatych zbiorów. Urszula Janicka-Krzywda wchodziła w skład komitetu redakcyjnego „Rocznika Muzeum Etnograficznego w Krakowie” (w latach 1994-1998: t. 11-14), w którym również publikowała; tom 15 (2009), pomyślany jako swego rodzaju przewodnik po obfitych i „starożytnych” zbiorach huculskich muzeum, współredagowała z Katarzyną Barańską. W 1991 roku przygotowała w krakowskim Muzeum Etnograficznym dużą wystawę czasową zatytułowaną „Huculsczyzna”, ze zbiorów muzeum, do której wraz z Katarzyną Słabosz-Palacz opracowała kolorowy folder. Według jej scenariuszy powstało kilka wystaw czasowych w krakowskim muzeum, na przykład „Haft – rzemiosło czy sztuka”, „Orawski pielgrzym Ignacy Dziurczak-Brzezowicki”. Kreowała także wystawy w innych instytucjach kulturalnych.

Była członkiem PTL od 1983 roku, w oddziale krakowskim. Nie sprawowała wprawdzie funkcji, ale chętnie wygłaszała odczyty i referaty. Z jej inicjatywy zarząd oddziału PTL powołał w 1992 roku Warsztaty Hafciarskie, przekształcone w Klub Hafciarski, z którego w 2005 roku wyłoniło się nadal czynne Stowarzyszenie Miłośników Tradycyjnego Rękodzieła Ludowego i Artystycznego „Lud-Art” z siedzibą w Muzeum Etnograficznym. Była również krótko prezesem tego stowarzyszenia. Urszula prowadziła kursy i instruktaż haftu, wygłaszała prelekcje, co sprawiało jej wiele satysfakcji i radości. Pracę w muzeum łączyła (1988-1992) z zatrudnieniem w Spółdzielni Pracy Rękodzieła Ludowego i Artystycznego „Makowianka” w Makowie Podhalańskim, w nadzorze etnograficznym. W muzeum pracowała do 31 marca 2005 roku, odeszła na wcześniejszą emeryturę z tytułem kustosa dyplomowanego.

Na emeryturze, od 2008 do 2010 roku, prowadziła wykłady w Instytucie Humanistycznym Państwowej Podhalańskiej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Targu w dwóch specjalnościach: filologia polska i euroregionalistyka, w kilku blokach tematycznych.

Religijność ludowa, w tym przede wszystkim kult Matki Bożej, była jednym z głównych tematów jej pracy naukowej. Pracę doktorską, „Postać Matki Bożej w folklorze słownym polskiego Podkarpacia”, napisaną pod kierunkiem prof. Jacka Kolbuszewskiego, obroniła w 1997 roku na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Wcześniej opublikowała, pod tym samym tytułem, obszerny artykuł w „Naszej Przeszłości” (1993b), a w innych czasopismach liczne teksty, również na podstawie badań na terenie polskiego Podkarpacia, między innymi o legendach apo-



kryficznych o Najświętszej Maryi Pannie, o cudownych wizerunkach Matki Bożej, o Płaczącej Madonnie w folklorze słownym.

Innym tematem, któremu niemal od początku poświęciła uwagę, było zbójnictwo w Karpatach, a właściwie jego mit nawiązujący do indoeuropejskich mitów bohater-skich. Kilka publikacji dotyczyło tematyki huculskiej. Między innymi w obszernym artykule *Huculi jako grupa etnograficzna. Dzieje i charakterystyka badań* (2009) zasygnalizowała zmiany, jakie zaszły w ostatnim półwieczu na Huculsczyźnie, korzystając tu również ze swych obserwacji poczynionych podczas kilku wypraw badawczych.

Zawoja była jej małą ojczyzną, swobodnie posługiwała się gwarą. Zainteresowanie „życiem ludu” wyniosła z domu rodzinnego, a pogłębiła w liceum. Zrekonstruowała strój Górali Babiogórskich na podstawie własnych badań i kwerend archiwalnych, przy współpracy kustosa Zdzisława Szewczyka z Muzeum Etnograficznego w Krakowie i pomocy organizacyjnej lokalnych pasjonatów. Zespół regionalny „Juzyna” w Zawoi, przez nią współtworzony w 1992 roku, w którym nieraz zaśpiewała i zatańczyła, spowodował żywsze zainteresowanie góralskim strojem wśród miejscowych, a nawet rodzącą się nań modę. Sprawowała również opiekę merytoryczną i artystyczną nad innymi zespołami regionalnymi prezentującymi folklor babiogórski. Opracowała w 1984 roku, we współpracy z Wojewódzkim Konserwatorem Zabytków w Bielsku-Białej, wstępną koncepcję niewielkiego skansenu budownictwa ludowego w Zawoi i była autorką projektu jego aranżacji; skansen został zrealizowany. W 1995 roku przygotowała stałą ekspozycję etnograficzną Babiogórskiego Parku Narodowego w Zawoi, „Kultura ludowa Górali Babiogórskich”. W 1996 roku opublikowała katalog zbiorów etnograficznych Parku.

W pierwszej, obszernej *Monografii Zawoi*, opracowanej pod jej redakcją, a wydanej staraniem Urzędu Gminy z okazji obchodów 350-lecia wsi, po raz pierwszy opublikowała tekst *Górale Babiogórscy jako grupa etnograficzna* (1996b), a także artykuły o stroju Babiogórców, miejscowej kulturze społecznej i duchowej. Redagowała również w latach 2004-2010 wydawany przez Stowarzyszenie Gmin Babiogórskich „Rocznik Babiogórski” (t. 6-7, 9-12), któremu zapewniła wysoki poziom merytoryczny. Opracowała dwa biogramy zawojan do słownika biograficznego *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne* (Franciszek Gazda, t. 3, 2010; Alojzy Cybulski, t. 4, 2014).

Podjęła inicjatywę dyrektora Centralnego Ośrodka Turystyki Górskiej PTTK w Krakowie, Jerzego Kapłona, redagowania w ramach serii wydawniczej „Biblioteka Górską” cyklu monografii grup etnograficznych górali polskich. Dwoch monografii: *Kultura ludowa Górali Babiogórskich* (t. 12, 2010) i *Kultura ludowa Górali Orawskich* (t. 15, 2011) była również współautorką. Pod jej redakcją ukazały się dalsze tomy dotyczące kultury ludowej: *Górali Spiskich* (t. 19, 2012), *Górali Zagórzańskich* (t. 23, 2013) i wspólnie z Katarzyną Ceklark, *Górali Pienińskich* (t. 24, 2014).

Dr Urszula Janicka-Krzywda pozostawiła ogromny dorobek piśmienniczy. Pracowała niemal do końca swych dni. Pełny wykaz publikacji nie jest jeszcze opracowany; obejmuje ponad 40 tytułów pozycji zwartych. Warto tu wymienić *Patron – atrybut – symbol* (1993a); *Zwyczaj, tradycje, obrzędy* (2013); leksykon, napisany

wspólnie z Katarzyną Ceklarz, *Czary góralskie* (2014), zawierający blisko 250 haseł. Niektóre publikacje to materiały szkoleniowe dla przewodników górskich, inne to przewodniki dla pielgrzymów do miejsc kultu. Opublikowała ponad 1200 artykułów naukowych, popularnonaukowych, w tym wiele rozmaitych tekstów dziennikarskich o charakterze krajoznawczym. Współpracowała z czasopismami krajoznawczymi (m.in. „Wierchy”, „Tatry”, „Hale i Dziedziny”, „Gazeta Górská”). Pisywała do gazet i czasopism katolickich. Uzdolniona literacko, wykorzystywała w swych zbeletryzowanych utworach pisanych prozą i wierszem (dwa zbiory wierszy: 1983, i pośmiertnie, 2015) wątki zaczerpnięte z karpackiego folkloru słownego.

Dr Urszula Janicka-Krzywda była członkiem Krajowej Komisji Artystycznej i Etnograficznej Fundacji CEPELIA Polska Sztuka i Rękodzieło, członkiem i przewodniczącą jury wielu przeglądów i konkursów folklorystycznych, w tym Międzynarodowego Festiwalu Ziemi Górskich w Zakopanem, Festiwalu Górali Polskich w Żywcu, Karpackiego Festiwalu Dziecięcych Zespołów Regionalnych w Rabce. Pracowała na rzecz regionalnych stowarzyszeń i ośrodków kultury, przede wszystkim dla Stowarzyszenia Gmin Babiogórskich, Towarzystwa Miłośników Ziemi Suskiej, współpracowała także z Muzeum – Orawskim Parkiem Etnograficznym w Zubrzycy Górnej. Nawiązała współpracę z Parkami Narodowymi – ze wspomnianym Babiogórskim, następnie Gorczańskim, Ojcowskim i Tatrzańskim. Była członkiem PTTK, a od 1981 roku przewodnikiem beskidzkim.

Wygłaszała liczne odczyty i prelekcje w kołach i klubach turystyczno-krajoznawczych, w domach kultury i podczas regionalnych imprez (np. Jesień Babiogórská) oraz pogadanki radiowe. Prowadziła zajęcia dla nauczycieli w ramach tak zwanej ścieżki regionalnej, a na kursach dla przewodników – do 2013 roku – wykłady z zakresu etnografii Karpat. Jakże barwnie opowiadała o swych badaniach terenowych w kraju i za granicą, na przykład o wielokrotnych wyprawach na Huculszczyznę, na Słowację, w góry Rumunii, czy o podróżach do różnych krajów Europy, z których przywoziła ciekawe, nie pozbawione humoru, spostrzeżenia i obserwacje. Posiadła sztukę klarownego, a przy tym barwnego wykładu. Z łatwością i przyjemnością opracowywała publikacje popularyzatorskie, rzetelne merytorycznie, wykorzystując materiały pozyskane w czasie wieloletnich i rozległych badań terenowych. Pracę popularyzatorską w dziedzinie etnografii, pozornie tylko łatwą i nie zawsze docenianą, traktowała jako swego rodzaju misję. Obdarzona urodą i urokiem osobistym, łatwością nawiązywania kontaktów i kreatywnością (to jej: „mam pomysł!”), konsekwentnie dążyła do realizacji swych zamierzeń. Praca zawodowa, naukowa, pisarska stała się jej hobby.

Za swą wybitną działalność otrzymała w 2013 roku: Nagrodę im. Oskara Kolberga, Nagrodę Województwa Małopolskiego im. Romana Reinfussa i odznakę honorową „Zasłużony dla Kultury Polskiej”. W 2001 roku otrzymała Złoty Krzyż Zasługi. W 1995 roku nadano jej odznakę „Zasłużony Działacz Kultury”. Obdarzona godnością honorowego obywatela Zawoi, została także wyróżniona przez Stowarzyszenie Gmin Babiogórskich „Laurem Babiogórskim” stopnia podstawowego (2000), a następnie „Laurem Babiogórskim za szczególne zasługi” (2002). W 2007 roku otrzy-

mała Nagrodę Starosty Suskiego „Za osiągnięcia w dziedzinie twórczości artystycznej, upowszechniania kultury i ochrony dziedzictwa kulturowego”.

Wraz z poślubionym w 1973 roku Piotrem Krzywdą, archeologiem, z zawodu pedagogiem, przewodnikiem beskidzkim, autorem przewodników turystycznych i urokliwych fotografii o tematyce górskiej, tworzyli znakomicie współpracującą parę, połączoną wspólną pasją krajoznawczą i umiłowaniem gór.

*Anna Spiss*

#### WYBRANE PRACE URSZULI JANICKIEJ-KRZYWDY

- 1981 *Postać błogosławionej Kingi w legendzie ludowej*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce” 10, s. 153-178.
- 1993a *Patron – atrybut – symbol*, Poznań: Pallotinum.
- 1993b *Postać Matki Bożej w folklorze słownym polskiego Podkarpacia*, „Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 79, s. 5-49.
- 1995 *Przejawy i przemiany religijności ludowej we współczesnej kulturze wsi podkarpackiej*, w: R. Kantor, W. Kołodziej (red.), *Ogród spustoszony. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej. Materiały I Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 20-21 kwietnia 1995 roku w Krakowie i Zubrzyca Górnej*, Kraków: Instytut Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Zakład Filozofii Przyrody i Kultury Wsi Akademii Rolniczej w Krakowie, Zakład Socjologii i Rozwoju Wsi Akademii Rolniczej w Krakowie i in., s. 73-83.
- 1996a *Elementy bohaterskie w karpackim micie zbójnickim*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Góry – literatura – kultura 2*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 63-69.
- 1996b *Górale Babiogórscy jako grupa etnograficzna*, w: U. Janicka-Krzywdą (red.), *Monografia Zawoi*, Kraków, Zawoja: Forma, s. 167-171.
- 2009 *Huculi jako grupa etnograficzna. Dzieje i charakterystyka badań*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie” 15, s. 9-54.
- 2013 *Zwyczaje, tradycje, obrzędy*, Kraków: Wydawnictwo WAM Księży Jezuitów.
- 2014 (wspólnie z Katarzyną Ceklarz), *Czary góralskie. Magia Podatrza i Beskidów Zachodnich*, Zakopane: Tatrzański Park Narodowy.



## ANNA ZADROŻYŃSKA (1938-2014)



Fot. z Archiwum IEiAK UW

Profesor Anna Zadrożyńska urodziła się 31 maja 1938 roku w Warszawie, gdzie mieszkała przez całe życie. Jej droga do antropologii nie była prosta: po ukończeniu Liceum Zmartwychwstanek, złożeniu matury w Liceum Ogólnokształcącym im. Księcia Józefa Poniatowskiego w Warszawie, w 1955 roku rozpoczęła studia na Politechnice Warszawskiej na Wydziale Łączności. Po dwóch latach podjęła odważną decyzję i przeniosła się na kierunek etnografia, na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Studia ukończyła w 1963 roku, przedstawiając pracę magisterską „Warunki powodujące zanik tradycyjnego ubioru ludowego na Podlasiu w II połowie XIX wieku” i 1 października tegoż roku rozpoczęła pracę asystenta w Katedrze Etnografii WH UW. W 1972 roku obroniła pracę doktorską napisaną pod kierunkiem profesora Witolda Dynowskiego: „Zawarcie małżeństwa, motywy zawarcia i oceny małżeństwa a system wartościowania współczesnych społeczności wiejskich w Polsce” i poprowadziła pierwsze w historii warszawskiej etnografii/etnologii „Laboratorium etnograficzne”. Tytuł doktora habilitowanego uzyskała w 1981 roku, choć książka będąca podstawą habilitacji ukazała się drukiem dopiero w roku 1983. W 1991 roku została zatrudniona na stanowisku profesora nadzwyczajnego. 24 stycznia 1997 roku z rąk Prezydenta RP otrzymała nominację profesorską, a w 2002 roku została profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Warszawskiego. Przez wiele lat była zastępcą kierownika Katedry Etnologii do spraw studenckich (bardzo lubianym przez studentów!), kierownikiem Zakładu Etnologii Europy (wcześniej Zakładu Historii Etnografii i Nauk Pomocniczych) oraz przewodniczącą Rady Naukowej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Za swoją działalność została odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi (1983) i Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (2001). Ale nie przepadała za administracyjnym blichтром. W jej karierze akademickiej był raczej „koniecznym przerywnikiem dla wyobraźni” – tak

nazwała swoje wczesne badania nad kanadyjskimi Eskimosami, ale sformułowanie to wydaje się idealnie pasować do jej stosunku do posad, jubileuszy i orderów.

Profesor Zadrożyńska była żywo zainteresowana otaczającą ją rzeczywistością. Słowo „zainteresowanie” nie oddaje w pełni skupionego zaangażowania, z jakim próbowała zrozumieć współczesność. Szukając źródeł tej pasji poznawczej, warto przywołać jej wyznanie: „my uczeni penetrowaliśmy (...) świat, aby pojąć własny niepokój” (2001: 9). W jej przypadku ów niepokój był uczuciem pojawiającym się w obliczu braku sensu i ładu. Dlatego jej zainteresowania badawcze to poszukiwanie znaczeń obserwowanych zjawisk, które tropiła wnikliwie, przyglądając się procesom historycznym, kształtującym aktualną postać zjawiska.

Przykłady takich erudycyjnych podróży w przeszłość znajdziemy w tomie *Targowisko różności* (2001). Analizując „komiksowy obraz świata” (2001: 35), sięgała do historii tej formy narracji, zgłębiając ją aż po tkaninę z Bayeux opowiadającą haftowanymi scenami o triumfie Wilhelma Zdobywcy. Rozważając androgyniczny charakter współczesnej mody, wplatała w wywód przykłady z kultur arktycznych, celtyckich, dawnej mody dworskiej, rozważała wpływ ruchów sufrażystek, emancypantek, feministek, wkiłała kwestie ciała ludzkiego i płci po to, by pokazać, że współczesna moda uniseks jest zaprzeczeniem androgynii wyrażającej ideę pełni człowieczeństwa i w efekcie staje się wyrazem „idei pustki” (2001: 72). Zgłębiając fenomen popularności książek Andrzeja Sapkowskiego, sięgała do czternastowiecznej (choć spisanej znacznie później) legendy Dyla Sowizdrzała, umieszczając w tradycji sowizdrzałskiej nie tylko bohaterów sagi o Wiedźminie, ale i rozliczne obserwowane przez nią subkultury młodzieżowe. Nie sposób tu przywołać wszystkich esejów świadczących o jej niebywale szerokiej wiedzy, wykorzystywanej po to, by z rozmachem nakreślić kulturowo-historyczne tło zjawisk współczesnych, na które rzuciła światło wcześniej opisywanych i przez to bardziej zrozumiałych toposów i tradycji.

Poszukując ładu i sensu otaczającej ją rzeczywistości posługiwała się również modelami. Konstruowała je po to, by opisać i zrozumieć relacje pozornie chaotyczne, takie jak te, które obserwowała w czasie badań w koszańskich PGR-ach. Zestawienie wyników prac badawczych, prowadzonych w wioskach na Podlasiu w latach 1963-1966, w zachodniopomorskich państwowych gospodarstwach rolnych (lata 1967-1968) oraz w Fabryce Samochodów Osobowych na Żeraniu od 1975 do 1978 roku, pozwoliło na opracowanie trójfazowego modelu pokazującego zmienność kategorii pracy od kultury tradycyjnej po współczesną. Monografia *Homo faber i homo ludens* (1983) opisuje proces odejścia od tradycyjnego podziału na czas pracy i czas świętowania, podkreśla pojawienie się nowej kategorii czasu wolnego (niebędącego świętem), powolne eliminowanie „świata domniemanego” (1983: 339) i w efekcie zamienianie re-kreacji (świętecznej, powtarzającej się kreacji świata) we współczesną rekreację wypełniającą urlopowy czas nie-pracy. Warto podkreślić, że książka ta jest jednym z niewielu etnograficznych opracowań dotyczących PGR-ów, które przez prawie pięćdziesiąt lat realizowały na polskiej wsi socjalistyczny projekt rolnictwa kolektywnego, a których istnienie umknęło uwadze wielu polskich etnologów i etnografów.

Poszukiwanie sensu ludzkich działań jest też dobrze widoczne w wielu książkach Anny Zadrożyńskiej, w których starała się objaśnić znaczenie rytualnych czynności

świętecznych i towarzyszących im symboli. *Powtarzać czas początku* (1985, 1988) – za którą otrzymała w 1991 roku Nagrodę MEN, *Światy, zaświaty* (2000), *Świętowania polskie* (2002), to publikacje, które pozwalają odnaleźć najgłębszy sens tradycji tak dobrze nam znanych, że aż spowszedniałych. W analizach świąt uwidaczniał się głębszy sens kulturowych zachowań. Kategoryzowanie czasu, chociażby przez odniesienie do opozycji między tym, co codzienne, a tym, co świąteczne, pani Profesor odczytywała jako ważny przejaw religijności. Chociaż jej prace nie wpisują się wprost w socjologię czy antropologię religii, niewątpliwie przetłumaczenie przez nią *Elementarnych form życia religijnego* przyczyniło się do rozwoju tych dyscyplin w Polsce. Dla Zadrożyńskiej, podobnie jak dla Emila Durkheima, święta, uroczystości służą budowaniu i regeneracji wspólnoty, porządkowaniu świata społecznego, i – co za tym idzie – świata jednostki. Stąd też wynikał, widoczny w wielu jej pracach, niemal przymus różnicowania ładu i chaosu, kultury i chamstwa.

Ten protest przeciwko rozmywaniu się ładu kultury dobrze widać w jednej z ostatnich jej większych prac, *Damy i galanci* (2004). Pokazuje tu dawne konwenanse towarzyskie – dworskie, szlacheckie, mieszczańskie, chłopskie – po to, aby przekonać czytelnika, że pewne zasady normujące życie społeczne są niezbędne, by uratować relacje międzyludzkie przed zupełną nieprzewidywalnością, przed osunięciem się w chaos lub chamstwo, którego etymologię objaśnia autorka w rozdziale *Targowiska różności* (2001) i artykule opublikowanym w „Etnografii Polskiej” (1996).

Wiele elementów kultury współczesnej zestawionych z ładem dawnych konwenansów jawiło się Annie Zadrożyńskiej jako chaos. Nie bała się tego słowa, dostrzegając w nim nowy, jeszcze nienazwany porządek, pisała: „stan chaosu jest jak zero pośrodku matematycznego układu współrzędnych, szansa wszystkiego na osi ujemnej, ale i dodatniej” (2001: 284). Fascynując się współczesnością (z zapalem badaną przez jej magistrantów), starała się wypracować język i pojęcia analityczne do jej opisu. Inspiracji szukała w różnych dyscyplinach, często odległych, sięgając na przykład do fizyki Fritjofa Capry czy zjawisk fraktalnych. Podsumowaniem tych poszukiwań była zredagowana przez nią praca zbiorowa *Pośród chaosu* (2011).

Konkluzja badań pani Profesor może nie wydawać się optymistyczna. Jej poszukiwania – kiedyś mocnych modeli, potem zasad pośród chaosu – nie mogły nigdy skończyć się niekwestionowanym rozpoznaniem. Już na początku lat 80., opisując kulturę przez odwołanie do dwóch modelotwórczych w jej ujęciu figur: *homo ludens* i *homo faber*, pisała: „Więcej bowiem z tej próby uporządkowania wynika pytań niż jednoznacznych odpowiedzi, więcej niepokojów niż odczuć ładu wyjaśnianych spraw, więcej konieczności głębszego badania niż satysfakcji z dotychczas zebranych materiałów” (1983: 151). Lata pracy nie prowadzą więc do pewności, a raczej generują kolejne pokłady pytań i niejasności, zanurzając badaczkę w niepewności. To zągęszczenie każe wciąż pracować, stawiać nieoczywiste pytania. Doskonałym sposobem na to, by ten ruch w stronę niepewności nigdy się nie kończył, a jednocześnie, by nie stracić sensu owych poszukiwań generujących znaki zapytania, były dla Anny Zadrożyńskiej rozmowy: i te etnograficzne, na przykład z mieszkańcami wsi, i te codzienne, z tak zwanymi zwykłymi uczestnikami kultury, a raczej – to lepsze sformułowanie niż „kultura” – owego targowiska różności. Na tym targowisku „nie

wszystko jest na sprzedaż”, zatem nie wszystko da się sprowadzić do prostego równania zysków i strat. Toczy się tu bowiem gra, czasem o najwyższą stawkę – śmierć albo życie. „To gra, emocjonująca, wabiąca, urzekająca” (2001: 7), pisała.

Grą jest więc współczesność, cały teren antropologicznych peregrynacji. I jest nią sama etnografia, łącząca sferę zabawy i pracy – przypomnijmy: *homo ludens* i *homo faber*. Takiej etnografii – traktowanej jak zawód, przygoda i w końcu jako zadanie, które trzeba wykonać, by mieć poczucie sensowności egzystencji – uczyła pani Profesor swoich studentów.

Wypromowała stu pięćdziesięciu ośmiu magistrów. Wspominamy ją jako promotorkę niebywale inspirującą, ciekawą zmieniającej się rzeczywistości, umiejącą pomóc w przemierzaniu zupełnie nowych ścieżek badawczych dotyczących takich zjawisk, jak *clubbing*, graffiti, fabularne gry RPG, księżna Diana, konflikt lokalny związany z masztem radiowym i wiele, wiele innych. Zjawisko obserwowane tu i teraz studenci musieli jednak zawsze widzieć i opisywać w szerszym kontekście – czy to tradycji polskiej, europejskiej, czy też historii, która zawsze była dla Anny Zadrożyńskiej częścią współczesności. Bowiem, jak pisała:

Bez historyków i historii (całej – krajów, kontynentów, świata) przez nich napisanej, rozgryzionej, rozczłonkowanej i na powrót składanej nie mielibyśmy bramy, która prowadzi do poszukiwania zwykłości i egzotyki, porządku i chaosu, realności i marzeń, tak zawile realizowanych przez całe pokolenia ludzi. Dziś pozostały po tym tylko zatarte ślady, nikłe tropy na ścieżkach i bezdrożach kultury. (...) Każde spojrzenie na dzieje czy na kulturę, dawną lub współczesną, przynosi relacje, w których kłębią się niezliczone wątki i pytania, może nazbyt często nieznajdujące odpowiedzi (2001: 14).

Pani Profesor była nie tylko znakomitym promotorem, ale i charyzmatycznym wykładowcą. Jej wykłady etnografii Europy były kulturowo-historycznymi panoramami kreślonymi z niebywałym rozmachem. Przedstawiała w nich fascynujące teorie długiego trwania i szerokiego zasięgu. Umiejętność zarysowania tak szerokich ram interpretacyjnych pozwalała na ułożenie mnóstwa historycznych faktów w sensowną całość dającą słuchaczom poczucie, że zgiełkliwy natłok informacji o przeszłości tworzy bardzo skomplikowane, ale jednak uporządkowane i możliwe do prześledzenia wzory. Były one doskonale ugruntowane w wiedzy historycznej, niezbędnej do zaprezentowania procesu kształtowania kultury europejskiej rodzącej się na gruzach Cesarstwa Rzymskiego, czerpiącej z dziedzictwa antyku, z tradycji judeochrześcijańskich połączonych z elementami barbarzyńskimi, dialogującej z kulturą arabską. Te brawurowe syntezы czyniły jej wykłady niepowtarzalnymi i fascynowały słuchaczy. Tak się działo także dlatego, że miała niezwykły dar przekraczania granic. Pisałyśmy już o granicach dyscyplin (między etnografią i historią, ale też antropologią i fizyką) i o granicach światów (kultura ludowa, wiejska z jednej strony, wielkomiejskie targowisko różności – z drugiej). Ale jej etnografia to było także rozsadzanie granic nauki. W wywiadzie dla „Ludu” sprzed kilku lat mówiła: „Dobry tekst popularnonaukowy, według mnie, niczym się nie różni od dzieła naukowego”. Konsekwencją takiego ujmowania sprawy jest nie tylko świadoma pozycja nauko-



wego outsidera (czy raczej uciekiniera ze struktur naukowej administracji), ale także ryzyko, że informacje z badań mogą zostać zdominowane przez, jak pisała, „własne wyobrażenia badacza”. Na tę wątpliwość pani Profesor odpowiedziała w swoim stylu: „Nie wiem, może wystarczy pokora wobec faktów i dystans do własnej mądrości?” (2013: 327).

Profesor Anna Zadrożyńska zmarła nagle 30 marca 2014 roku, z czym trudno nam się pogodzić. Została pochowana w Warszawie, w grobie rodzinnym na Cmentarzu Bródnowskim.

*Anna Malewska-Szałygin, Magdalena Radkowska-Walkowicz*

#### WYBRANE PUBLIKACJE ANNY ZADROŻYŃSKIEJ

- 1974 *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- 1983 *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- 1986 *Powtarzać czas początku*, cz. 1: *O świętowaniu świąt dorocznych w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.
- 1988 *Powtarzać czas początku*, cz. 2: *O polskiej tradycji świąt ludzkiego życia*, Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.
- 1995 *Semiejni obredi. Sporedbena monografija na polskite sela Pjentki i Twarogi i makedonsko selo Jablanica*, Skopje.
- 2000 *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa: Twój Styl.
- 2001 *Targowisko różności*, Warszawa: Twój Styl.
- 2002 *Świętowania polskie*, Warszawa: Twój Styl.
- 2004 *Damy i galanci. O zwyczajach towarzyskich*, Warszawa: Twój Styl.
- 2011 (red.) *Pośród chaosu. Antropologiczne refleksje nad współczesnością*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- 2013 *„Wydaje mi się, że etnologia idzie w bardzo dobrym kierunku...”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza*, „Lud” 97, s. 319-332.

#### WYBRANE ARTYKUŁY (dostępne na: [www.cyfrowaetnografia.pl](http://www.cyfrowaetnografia.pl))

- 1967 *Materiały do studiów nad genezą teatru*, „Etnografia Polska” 11: 1, s. 196-210.
- 1968 *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury*, „Etnografia Polska” 12: 1, s. 15-28.
- 1970 *Irlandzka kultura narodowa. Zespół zanikających treści*, „Etnografia Polska” 14: 1, s. 123-137.
- 1991 *Antropologiczne problemy kultury współczesnej*, „Etnografia Polska” 35: 1, s. 21-30.
- 1996 *Krótki szkic o chamstwie*, „Etnografia Polska” 40: 1-2, s. 19-28.



## NOTY O AUTORACH ARTYKUŁÓW

**Agnieszka Gołębiowska-Suchorska**, doktor literaturoznawstwa, adiunkt w Instytucie Neofilologii i Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z rosyjskim folklorem słownym oraz modyfikacją tradycji ludowych w folklorze współczesnym. Interesuje się etnografią Rosji i innych krajów słowiańskich oraz ikonografią i religią prawosławną.

Adres: Instytut Neofilologii i Lingwistyki Stosowanej, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, ul. Grabowa 2, 85-601 Bydgoszcz.

a.golebiowska@suchorscy.pl

**Magdalena Grabowska**, doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Interesuje się antropologią zaangażowaną i studiami nad kobietami.

Adres: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.  
magdagrabowska@yahoo.com

**Bartosz Hlebowicz**, antropolog, doktor nauk humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, badacz niezależny, tłumacz literatury antropologicznej i historycznej o Indianach Ameryki Północnej. Interesuje się etnografią ludów indiańskich Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych oraz wizerunkami Indian w kinie niemy.

hlebar44@yahoo.com

**Iwona Kaliszewska**, doktor etnologii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Jej pola zainteresowań to etnografia Kaukazu, antropologia państwa i antropologia ekonomiczna.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

iwona.kaliszewska@gmail.com

**Ewa Klekot**, antropolożka i tłumaczka, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o sztuce. Wykłada w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego i School of Form w Poznaniu. Zajmuje się antropologicznymi badaniami dziedzictwa i muzeum, a także antropologią dizajnu i sztuki, a zwłaszcza społecznym konstruowaniem sztuki ludowej i prymitywnej, materialnością rzeczy uznawanych za dizajn, sztukę, zabytek, eksponat muzealny, oraz zagadnieniami społecznie różnicującego potencjału sztuki (kicz).

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

evakot@poczta.onet.pl

**Mateusz Laszczkowski**, doktor antropologii społecznej, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się antropologią polityczną, antropologią państwa, materialnością, miejscem i przestrzenią, ruchami oporu, antropologią anarchistyczną, teorią afektu.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

laszczkowski@eth.mpg.de

**Ewa Maciejewska-Mroczek**, doktor socjologii, polonistka i amerykańistka. Pracuje jako adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie kieruje Interdyscyplinarnym Zespołem Badań nad Dzieciństwem. Zajmuje się kulturowymi wymiarami dzieciństwa, metodologią badań społecznych z udziałem dzieci, antropologią reprodukcji.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

e.maciejewska-mroczek@uw.edu.pl

**Piotr Majewski**, doktor kulturoznawstwa i magister socjologii; adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu SWPS w Warszawie. Interesuje się antropologią miasta, problematyką „Ziem Odzyskanych”, antropologią sportu oraz problematyką etniczności i nacjonalizmu.

Adres: Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet SWPS, Chodakowska 19/31, 03-815 Warszawa.

pesho\_majewski@op.pl

**Nikola F. Pavković**, doktor nauk historycznych, emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu w Belgradzie – Wydział Filozoficzny, Instytut Etnologii i Antropologii. Zajmuje się etnografią/antropologią prawną i społeczną. Wykładał na UAM w Poznaniu, w Laboratoire d’anthropologie juridique w Uniwersytecie Sorbonne oraz w l’École des hautes études en sciences sociales w Paryżu.

Adres: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, ul. Čika Ljubina 18-20, 11000 Beograd, Serbia.

npavkovi@eunet.rs

**Kamil Pietrowiak**, doktorant w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Prowadzi badania na temat życia młodych osób niewidomych. Interesuje się etnografią opartą na współpracy (*collaborative ethnography*), metodyką badań etnograficznych, studiami nad niepełnosprawnością, zmysłami w perspektywie nauk społecznych.

Adres: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski, ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław.

kapie@wp.pl

**Edyta Roszko**, doktor antropologii społecznej, pracuje jako Marie Curie Research Fellow w Szkole Spraw Rządowych i Międzynarodowych Uniwersytetu Durham w Wielkiej Brytanii i jako adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych i Regionalnych Uniwersytetu Kopenhaskiego w Danii. Zajmuje się badaniem geopolitycznego konfliktu na Morzu Południowochińskim i jego wpływu na życie społeczności rybackich w Chinach i Wietnamie. Interesuje się antropologią prawa, antropologią morza, problemami pogranicza, terytorializacją, polityką religii, problemami nacjonalizacji, dziedzictwem kulturowym.

Adres: Department of Cross-Cultural and Regional Studies, University of Copenhagen, Karen Blixens Vej 4, Bygning 10, Room 11B-2-05, 2300 København S, Dania.

edyta.roszko@durham.ac.uk, Rxk841@hum.dk.uk

**Karolina Szmigielska**, absolwentka etnologii oraz mongolistyki i tybetologii na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorantka Wydziału „Artes Liberales” UW. Interesuje się antropologią medyczną, antropologią krajobrazu, antropologią ciała, filozofią nauki, biopolityką w kontekście nauki i medycyny, azjatyckimi systemami leczniczymi oraz religijnością społeczności regionu himalajskiego.

Adres: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

karolina.szmigielska@student.uw.edu.pl

**Piotr Załęski**, doktor habilitowany, etnolog, antropolog polityki; pracuje w Zakładzie Badań Wschodnich Instytutu Nauk Politycznych na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się kulturą polityczną w Polsce i Azji Centralnej, rolą więzi społecznych i tradycyjnych instytucji społeczno-politycznych w Azji Centralnej, problematyką pamięci historycznej w Polsce i Azji Centralnej.

Adres: Instytut Nauk Politycznych, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 67, 00-927 Warszawa.

pzaleski@tlen.pl



## 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”, „Rozmowy i wspomnienia”, „Recenzje i noty recenzyjne”, „Kronika” oraz „In memoriam”. Przyjmujemy jedynie teksty oryginalne, które nie były opublikowane wcześniej i nie są rozpatrywane do druku w innym miejscu.

2. Objętość przesyłanych do redakcji artykułów, włącznie z materiałami ilustracyjnymi, nie powinna przekraczać 1,5 a.a. (30-60 tys. znaków ze spacjami), tekstów do działów „Poglądy i opinie” oraz „Komunikaty” – 0,5 a.a. (20 tys. znaków ze spacjami), natomiast recenzji i innych opracowań – 0,3 a.a. (12 tys. znaków ze spacjami).

3. Artykuły do tomu bieżącego należy nadsyłać do 31 marca, niemniej redakcja zastrzega sobie prawo do przesunięcia części opracowań do rozpatrzenia w następnym roku, jeśli autorzy zaakceptują takie rozwiązanie. Prosimy o przysyłanie tekstów na płycie CD wraz z jednym egzemplarzem wydruku na adres: Redakcja „Ludu”, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Umultowska 89d, 61-614 Poznań. Nie przyjmujemy materiałów dostarczonych wyłącznie w wersji drukowanej.

4. Autorzy artykułów są zobowiązani do dostarczenia streszczenia w języku polskim i angielskim o objętości około 200 wyrazów. Streszczenie powinno być napisane na oddzielnej stronie i opatrzone nagłówkiem z imieniem i nazwiskiem autora oraz tytułem artykułu. Pod streszczeniem polskim należy zamieścić słowa kluczowe, a pod streszczeniem angielskim – ich tłumaczenia. Osobno należy dołączyć również informacje o autorze artykułu (imię, nazwisko, specjalność i stopień naukowy, miejsce pracy oraz zainteresowania naukowe, adres do korespondencji i adres e-mail). Streszczenie i dane o autorze winny być zamieszczone jako oddzielne pliki na płycie z tekstem artykułu.

5. Prosimy o nadsyłanie prac starannie przygotowanych pod względem językowym i zgodnych z wymaganym formatem publikacji. Jeśli tekst nie spełnia wymogów formalnych, redakcja zwraca się do autora z prośbą o wprowadzenie stosownych poprawek. Ich uwzględnienie jest warunkiem poddania opracowania dalszemu procesowi redakcyjnemu. Dokonujemy również wstępnej oceny merytorycznej tekstu i przekazujemy wskazówki autorowi. Konsultacje odbywają się wyłącznie drogą elektroniczną. Redakcja zastrzega sobie prawo do odrzucenia tekstów, które nie przejdą wstępnej selekcji oraz do wprowadzenia poprawek i skrótów redakcyjnych. Przed przyjęciem do druku artykuły są opiniowane przez dwóch anonimowych recenzentów zewnętrznych, spoza zespołu redakcyjnego. W procesie recenzowania zastosowana jest procedura *double-blind review*, tzn. autor/autorzy i recenzenci nie znają nawzajem swoich tożsamości. Recenzje wysyłamy autorowi, który powinien ustosunkować się do uwag recenzenta na piśmie (w dokumencie dołączonym do korespondencji e-mailowej) i uwzględnić wskazówki, które mogą podnieść jakość tekstu. Artykułów, które uzyskały negatywną opinię, nie przyjmujemy do druku. Dokładne informacje o procesie recenzyjnym zamieszczone są na stronie internetowej „Ludu”: [http://www.ptl.info.pl/?page\\_id=112](http://www.ptl.info.pl/?page_id=112).

6. Zgodnie z zaleceniami Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, dla przeciwdziałania przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship*, autorzy opracowań zbiorowych zobowiązani są do podania informacji o wkładzie poszczególnych autorów w powstanie artykułu (kto jest autorem koncepcji, kto opracował metody, kto wykonał badania terenowe itp.), przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. Niezbędne jest również podanie informacji o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej polegającej na nieujawnianiu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź ujmowaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowisko naukowe.

7. Publikacje w „Ludzie” nie są płatne. Autorzy zamieszczonych w danym tomie artykułów otrzymują po jednym egzemplarzu autorskim.

8. Materiałów nieprzyjętych do druku redakcja nie odsyła.

## Format publikacji

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia.

2. Odesłania do pozycji bibliograficznych należy sporządzać według zasady: „autor-rok-strona”, zarówno w tekście, jak i w przypisach. Odesłanie winno być umieszczone w nawiasie okrągłym i mieć następującą formę: (Barnard 2000: 71). Jeżeli odsyłamy do jakiejś pozycji jako całości, pomijamy stronę. Wymieniając więcej niż jedną pozycję bibliograficzną, oddzielamy poszczególne odesłania średnikami, np. (Barnard 2000; Mathews 2005).



3. Jeśli zamieszczamy cytat, zawsze podajemy stronę/strony pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: „«...»”. Dłuższe cytaty (powyżej 3 wierszy) piszemy mniejszą czcionką (11 pkt.), z odstępem 1 wiersza i ujmujemy je „blokowo”, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu, np.

Reguły magiczne zawsze pełnią funkcję ekspresyjną. Bez względu na to, jakie wypełniają funkcje, czy to dyscyplinarne, redukujące niepokój, czy sankcjonujące kod moralny, to przede wszystkim spełniają one funkcję symboliczną (Douglas 2004: 79).

4. Przypisy należy umieszczać u dołu strony. Prosimy o ograniczanie liczby przypisów (maksymalnie kilkanaście) i ich objętości.

5. W wykazie wykorzystanej literatury należy podawać następujące dane (alfabetycznie, z zastosowaniem graficznego wyróżnienia autora i roku publikacji): nazwisko i inicjał (-y) imienia (imion) autora (autorów), rok publikacji, pełny tytuł (kursywą), miejsce wydania i wydawnictwo, a w wypadku artykułów w czasopismach i pracach zbiorowych – także strony. Jeżeli zamieszczamy więcej niż jedną pracę tego samego autora, nie powtarzamy nazwiska, a publikacje porządkujemy według kolejności wydania. Jeśli podajemy więcej niż jedną publikację danego autora z tego samego roku, oznaczamy je małą literą a, b itd., obok daty wydania. W wypadku, gdy pracę napisało więcej niż trzech autorów, piszemy nazwisko pierwszego, inicjał imienia i skrót „i in.”. Jeśli przytaczamy pracę w polskim przekładzie, podajemy nazwisko tłumacza. Wszystkie prace umieszczamy w porządku alfabetycznym, nie grupując ich według rodzaju źródeł. W razie zamieszczenia w bibliografii którejś z kolejnych edycji książki należy podać za datą, w nawiasie kwadratowym, datę pierwszego wydania. Daty tej nie podajemy w odsyłaczach.

Przykłady zapisu:

**a) wydawnictwa zwarte:**

Burszta J.

1974 *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Fabian J.

1991 *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*, Reading, Paris: Harwood Academic Publishers.

Mathews G.

2005 *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

**b) pracy zbiorowej:**

Staszczak Z. (red.)

1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Biehl J., Good B., Kleinman A. (eds.)

2007 *Subjectivity: Ethnographic Investigation*, Berkeley, London: University of California Press.

**c) artykułu w pracy zbiorowej:**

Kurowski K.

2003 *Apokalipsa ludowa*, w: Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 205-219.

Hughes Ch.

1993 *From Field Notes to Dissertation: Analyzing the Stepfamily*, w: A. Bryman, R.G. Burgess (eds.), *Analyzing Qualitative Data*, London, New York: Routledge, s. 35-46.

**d) artykułu w czasopiśmie:**

Dzięgiel L.

1977 *Afgańskie pożywienie codzienne i potrawy tradycyjne*, „Etnografia Polska” 21: 2, s. 175-210.

Lyon S.

2005 *Migratory Imaginations: The Commodification and Contradictions of Shade Grown Coffee*, „Social Anthropology” 14: 3, s. 377-390.

6. Zapis pozycji bibliograficznych oraz słów w tekście pisanych alfabetem rosyjskim oraz innymi słowiańskimi alfabetami 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. Skróty (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 skróty w rodzaju „tys.”, „p.n.e.”, których używamy również w głównym tekście).

10. W tekście podajemy obok nazwisk całe imiona autorów, a przy kolejnym użyciu samo nazwisko. Natomiast w przypisach i w bibliografii umieszczamy jedynie inicjały imion.

11. Fotografie lub inne ilustracje należy przysyłać na adres redakcji na płycie CD, jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif). Na płycie należy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów pod fot. (lub il.), według następującego wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005).

12. Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie pozwolenia na ewentualne reprodukcje w ich tekście materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim.

### **Informacje szczegółowe o formacie poszczególnych rodzajów tekstów.**

#### **Artykuły:**

1. Nagłówek i tytuł artykułu powinny być zapisane według następującego wzoru:

ŁUKASZ KACZMAREK

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

#### ZRÓŻNICOWANIE KULTUROWE I ZANIKANIE SYSTEMU KASTOWEGO WŚRÓD FIDŻYJSKICH HINDUSÓW

2. Należy podzielić artykuł na rozdziały wyodrębnione tytułami, bez numeracji. Tytuły rozdziałów powinny być zapisane małymi literami, pogrubioną czcionką (tej samej wielkości, co w tekście), od lewej, poprzedzone potrójnym odstępem, a od dalszej części tekstu oddzielone odstępem podwójnym. Tytuły ewentualnych podrozdziałów należy pisać kursywą, bez pogrubienia i oddzielać je od tekstu w taki sam sposób, jak tytuły rozdziałów.

3. Pod tekstem artykułu, a przed bibliografią należy zamieścić od 4 do 8 słów kluczowych.

#### **Poglądy i opinie; Komunikaty:**

Forma zapisu nagłówka winna być taka, jak w artykułach. Przypisy i bibliografia nie powinny być rozbudowane; należy je sporządzić według zasad zapisu podanych powyżej. Nie zamieszczamy słów kluczowych, nie trzeba dołączać streszczeń i not o autorach. Teksty w tych działach nie są opiniowane przez recenzentów zewnętrznych.

#### **Recenzje:**

1. Nagłówek recenzji powinien być zapisany w następującej formie (nazwisko czcionką rozstrzeloną):

Adam K u p e r, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. 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.

## **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: 50-383 Wrocław, ul. Fryderyka Joliot-Curie 12; e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl); <http://www.ptl.info.pl>; tel. (71) 375 75 83; fax (71) 375 75 84.

## **„LITERATURA LUDOWA”**

### **Dwumiesięcznik naukowo-literacki**

Czasopismo ukazuje się od 1957 roku i jest wydawane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Zgodnie z nowoczesnym pojmowaniem folkloru, pismo dąży do ogarnięcia różnych zakresów żywej, popularnej twórczości ludowej, podejmując tym samym badania w rejonach zaniedbanych przez humanistykę.

„Literatura Ludowa” ogłasza artykuły i materiały związane z folklorem różnych środowisk zawodowych. Tematyka badawcza obejmuje złożony folklor miasta przekazywany przez tradycję ustną, jak też w formie druków miejskich (ballada uliczna, powieść brukowa, sennik itp.).

Stawiając szczególny nacisk na badania w rejonach zaniedbanych i na badania wokół pytań dnia dzisiejszego: o los tradycji folklorystycznych i folklorystyczne źródła przemian literatury, o związki między pojęciami folkloru, literatury popularnej, kultury masowej – „Literatura Ludowa” pragnie również utrzymać szerokie spojrzenie na całość procesu kulturowego od średniowiecza po współczesność.

Redaktor: Jolanta Ługowska, sekretarz: Maria Bożena Kuczyńska.

Adres redakcji: 50-383 Wrocław, ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl); <http://www.ptl.info.pl>; tel. (71) 375 75 83; fax (71) 375 75 84.

Zamówienia na prenumeratę czasopisma „Lud” oraz na zakup poszczególnych tomów przyjmuje Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław, tel. (71) 375 75 83; fax (71) 375 75 84; e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl) (oferta wydawnicza PTL: <http://www.ptl.info.pl>).

#### **Deklaracja o wersji pierwotnej**

Redakcja oświadcza, że niniejsza wersja czasopisma jest pierwotną (referencyjną). Nie ukazuje się wersja on-line tytułu.