

# Lud

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze  
Komitet Nauk Etnologicznych PAN

Polish Ethnological Society  
Ethnological Sciences Committee of the  
Polish Academy of Sciences

Transformacje dziedzictwa kulturowego  
Etnografie czasu zarazy

TOM 104 za rok 2020

---

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO  
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH  
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CIV ZA ROK 2020

„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**

**JOURNAL OF THE POLISH ETHNOLOGICAL SOCIETY  
AND THE ETHNOLOGICAL SCIENCES COMMITTEE OF POLISH ACADEMY OF SCIENCES**

**ZAŁOŻONY W ROKU**

**1895**

**PRZEZ  
ANTONIEGO KALINĘ**

**OGÓLNEGO ZBIORU**

**TOM CIV  
ZA ROK 2020**



**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE  
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK  
POZNAŃ – WARSZAWA – WROCŁAW 2020**

## RADA NAUKOWA

Janusz Barański, Michał Buchowski, Juraj Buzalka (Bratysława),  
Karolina Follis (Lancaster), Elżbieta Goździak (Waszyngton), Chris Hann (Halle/Saale),  
Zbigniew Jasiewicz, Katarzyna Kaniowska, Gabriela Kiliánová (Bratysława),  
Anika Keinz (Frankfurt nad Odrą), Lech Mróz, Danuta Penkala-Gawęcka,  
Frances Pine (Londyn), Aleksander Posern-Zieliński, Alexandra Schwell (Hamburg)

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – Wojciech Dohnal  
Zastępca redaktora naczelnego – Agnieszka Kościańska  
Sekretarza redakcji – Katarzyna Majbroda  
Redaktor – Agnieszka Chwieduk  
Redakcja części poświęconej dziedzictwu kulturowemu – Anna Weronika Brzezińska  
Korekta – Stefania Zielonka  
Skład i łamanie – Marlena Vongsay  
Projekt okładki – Katarzyna Tużyłak

## Recenzenci artykułów:

Angutek Dorota, Bloch Natalia, Brzostek Dariusz, Burszta Jędrzej, Czachowski Hubert,  
Czerwińska Kinga, Darmach Krystian, Fatyga Barbara, Golonka-Czajkowska Monika,  
Gomółka Anna, Grabowska Magdalena, Hall Dorota, Kacperczyk Anna, Kaczmarek Łukasz,  
Kleśta-Nawrocki Rafał, Kołodziejska Iwa, Krysińska-Kałużna Magdalena, Kubica Grażyna,  
Kuligowski Waldemar, Kwiecińska Magdalena, Laszczkowski Mateusz,  
Marciniak Katarzyna, Marcol Katarzyna, Patzer Helena, Pomieciński Adam, Poprawski  
Marcin, Radkowska-Walkowicz Magdalena, Rajtar Małgorzata, Rokosz Tomasz,  
Skórzyńska Izabela, Smyrski Łukasz, Szmyt Zbigniew, Talewicz-Kwiatkowska Joanna,  
Witeska-Młynarczyk Anna, Wójtewicz Anna, Zimniak-Hałajko Marta

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2020

ISSN 0076-1435

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2020  
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 69  
e-mail: [wдох@amu.edu.pl](mailto:wдох@amu.edu.pl)  
<http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LUD/about>

## SPIS TREŚCI

### TRANSFORMACJE DZIEDZICTWA KULTUROWEGO – NOWE WYZWANIA I KIERUNKI BADAŃ

ANNA WERONIKA BRZEZIŃSKA, Rola Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w systemie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego . . . . .	13
KATARZYNA SMYK, Monitoring elementów wpisanych na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Założenia . . . . .	17
JOANNA DZIADOWIEC-GREGANIĆ, Badanie dziedzictwa niematerial- nego w działaniu. Perspektywa krytyczna, partycypacyjna i mediacyjno- -facylitacyjna . . . . .	41
ALEKSANDRA PAPROT-WIELOPOLSKA, „My też chcemy mieć swoje tradycje”. Metody badań, definiowanie i praktykowanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych . . . . .	75
AGNIESZKA SZCZEPANIAK-KROLL, Rola liderów w kształtowaniu i promowaniu dziedzictwa kulturowego poznańskich Bambrów . . . . .	101
MARIOLA TYMOCHOWICZ, Słowniki, encyklopedie i leksykony tradycyjnej odzieży jako forma ich identyfikacji i dokumentacji niematerialnego dziedzictwa kulturowego . . . . .	137

## ETNOGRAFIE CZASU ZARAŻY

VIOLETTA KRAWCZYK-WASILEWSKA, COVID-19 jako paradygmat choroby globalnej . . . . .	155
DANUTA PENKALA-GAWĘCKA, COVID-19, niepewność, lęk i nadzieja. W poszukiwaniu skutecznego leku . . . . .	185
RAFAŁ CEKIERA, „Ocal ludzkość przed koronawirusem!”. Analiza internetowych intencji modlitewnych w czasie pandemii . . . . .	213
IGNACY JÓŹWIAK, ELŻBIETA MIRGA-WÓJTOWICZ, SONIA STYRKACZ, MONIKA SZEWCZYK, <i>Keep calm and beshen khere</i> . Internet i transnarodowa intensyfikacja życia polskich Romów w czasie pandemii COVID-19 . . . . .	235
LECH MICHAŁ NIJAKOWSKI, Wyobrażenia apokaliptyczna w czasach zarazy . . . . .	259
KAMILA GRZEŚKOWIAK, Pomiędzy teraźniejszością a przyszłością: niepewność i samozarządzanie bezpieczeństwem w czasach koronawirusa . . . . .	279
MARIA MAŁANICZ-PRZYBYLSKA, Muzyczne rytuały w czasach zarazy . . . . .	299
LUCYNA KOPCIEWICZ, „Dom” w doświadczeniach polskich kobiet w czasie pandemii COVID-19 . . . . .	321
KLAUDIA MAGDALENA KOSIĆSKA, O badaniach w czasie zamkniętych granic – notatki etnograficzne . . . . .	339

## ARTYKUŁY

WOJCIECH MAREK LIPIŃSKI, Idea jakuckiej religii i obchody święta Ysyach w Republice Sacha . . . . .	359
TOMASZ KOSIEK, Ukraińcy, Rusini Karpaccy, Huculi, <i>corcitură</i> ... Tożsamość etniczna i indyferentyzm narodowy w Marmaroszu . . . . .	383
KAROL GÓRSKI, „Kto się nie rusza, ten jest fizolem”. O niewłaściwym reżimie pracy ciała i jego wykorzenianiu w klubie brazylijskiego jiu-jitsu . . . . .	413
GRAŻYNA EWA KARPIŃSKA, A nexus of time and space, or on the ordinary and extraordinary everyday in a tenement courtyard . . . . .	443
ZUZANNA KRUK-BUCHOWSKA, The continuous struggle for land and sovereignty – the case of the Mashpee tribe . . . . .	463

## POLEMIKI I DYSKUSJE

- KATARZYNA MAJBRODA, Śmiech – dialog – wywrotowość. Bachtin  
w recepcji antropologicznej . . . . . 493

## RECENZJE

- JOANNA DZIADOWIEC-GREGANIĆ, AGNIESZKA DUDEK, *Hand-  
made in Wiśniowa. Wiśniowsko rócno robota. O najbardziej materialnym  
z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gmi-  
nie Wiśniowa*, Wrocław – Wiśniowa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze,  
Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej 2019 (Karolina Dziubata) . 511
- ELŻBIETA KAL (red.), *Wernakularyzm i neowelnakularyzm w sztuce,  
literaturze i myśli o sztuce*, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomor-  
skiej 2019 (Kamila Gieba) . . . . . 521
- HANA ČERVINKOVÁ (red.), *Antropologia i edukacja. Etnograficzne badania  
edukacyjne w tradycji amerykańskiej*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe  
Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2019 (Agnieszka Kosiorowska) . . . . . 529

## IN MEMORIAM

- ANDRZEJ BRENCZ (1943-2020) (Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka  
Chwieduk, Katarzyna Marciniak, Jacek Schmidt) . . . . . 535
- ZOFIA SOKOLEWICZ (1932-2020) (Zbigniew Jasiewicz, Anna Engelking,  
Katarzyna Majbroda, Lech Mróz, Paweł Lewicki, Helena Patzer) . . . . . 542
- LUDWIK STOMMA (1950-2020). *Sowizdrzał z Sorbony* (Waldemar  
Kuligowski) . . . . . 579

## KOMUNIKATY

- I edycja Nagrody im. Antoniego Kaliny Polskiego Towarzystwa  
Ludoznawczego (Katarzyna Majbroda) . . . . . 591
- Oświadczenie (Katarzyna Majbroda) . . . . . 595





## TABLE OF CONTENTS

### TRANSFORMATIONS OF THE CULTURAL HERITAGE – NEW CHALLENGES AND RESEARCH DIRECTIONS

ANNA WERONIKA BRZEZIŃSKA, The role of the Polish Ethnological Society in the system of intangible cultural heritage protection . . . . .	13
KATARZYNA SMYK, The monitoring of ICH elements inscribed on the National List of Intangible Cultural Heritage in Poland. Assumptions . . . . .	17
JOANNA DZIADOWIEC-GREGANIĆ, Intangible heritage research in action. Critical, participatory and mediative-facilitative perspective . . .	41
ALEKSANDRA PAPROT-WIELOPOLSKA, „We also want to have our own traditions”. Research methods, defining and practicing intangible cultural heritage in the Polish Western and Northern Territories . . . . .	75
AGNIESZKA SZCZEPANIAK-KROLL, The role of leaders in shaping and promoting the cultural heritage of the Posnanian Banners . . . . .	101
MARIOLA TYMOCHOWICZ, Dictionaries, encyclopedias and lexicons of traditional clothing as a form of their identification and documentation of intangible cultural heritage . . . . .	137

## ETHNOGRAPHERS OF THE TIME OF THE PLAGUE

VIOLETTA KRAWCZYK-WASILEWSKA, COVID-19 as the paradigm of a global disease . . . . .	155
DANUTA PENKALA-GAWEŃKA, COVID-19, uncertainty, fear and hope. In search of an effective medicine . . . . .	185
RAFAŁ CEKIERA, “Save the mankind from the coronavirus!” Analysis of internet prayer intentions during the times of pandemic . . . . .	213
IGNACY JÓZWIAK, ELŻBIETA MIRGA-WÓJTOWICZ, SONIA STYRKACZ, MONIKA SZEWCZYK, <i>Keep calm and beshen khere</i> . Internet and transnational intensification of life among Polish Roma under COVID-19 pandemic . . . . .	235
LECH MICHAŁ NIJAKOWSKI, Visions of apocalypse in the time of pandemic . . . . .	259
KAMILA GRZEŚKOWIAK, Between present and future: uncertainty and security self-management in times of coronavirus . . . . .	279
MARIA MAŁANICZ-PRZYBYLSKA, Musical rituals in the time of pandemic . . . . .	299
LUCYNA KOPCIEWICZ, “Home” in the experiences of Polish women during the COVID-19 pandemic . . . . .	321
KLAUDIA MAGDALENA KOSICIŃSKA, About research during closed borders—ethnographic notes . . . . .	339

## ARTICLES

WOJCIECH MAREK LIPIŃSKI, The idea of the Yakut religion and the celebration of Ysyach festival in the Sakha Republic . . . . .	359
TOMASZ KOSIEK, Ukrainians, Carpatho-Rusyns, Hutsuls, <i>corcitură</i> ... The ethnic identity and the national indifferentism in Maramureș . . . . .	383
KAROL GÓRSKI, “Whoever does not move, they are pure physicals.” Inappropriate body regime and its elimination in the Brazilian jiu-jitsu club . . . . .	413
GRAŻYNA EWA KARPIŃSKA, A nexus of time and space, or on the ordinary and extraordinary everyday in a tenement courtyard . . . . .	443
ZUZANNA KRUK-BUCHOWSKA, The continuous struggle for land and sovereignty – the case of the Mashpee tribe . . . . .	463

## POLEMICS AND DISCUSSIONS

- KATARZYNA MAJBRODA, Laughter – dialogue – subversion. Bachtin  
in the anthropological reception . . . . . 493

## REVIEWS

- JOANNA DZIADOWIEC-GREGANIĆ, AGNIESZKA DUDEK, *Handmade  
in Wiśniowa*, Wrocław – Wiśniowa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze,  
Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej 2019 (Karolina Dziubata) . 511
- ELŻBIETA KAL (red.), *Vernacularism and neo-vernacularism in art, literature  
and thought about art*, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej  
2019 (Kamila Gieba) . . . . . 521
- HANA ČERVINKOVÁ (red.), *Anthropology and education. Ethnographic  
educational research in the American tradition*, Wrocław: Wydawnictwo  
Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2019 (Agnieszka Kosiorowska) . . 529

## IN MEMORIAM

- ANDRZEJ BRENCZ (1943-2020) (Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka  
Chwieduk, Katarzyna Marciniak, Jacek Schmidt) . . . . . 535
- ZOFIA SOKOLEWICZ (1932-2020) (Zbigniew Jasiewicz, Anna  
Engelking, Katarzyna Majbroda, Lech Mróz, Paweł Lewicki, Helena  
Patzner) . . . . . 542
- LUDWIK STOMMA (1950-2020). *A bundle of mischief from Sorbona*  
(Waldemar Kuligowski) . . . . . 579

## REPORTS

- The first edition of Antoni Kalina Award by the Polish Ethnological Society  
(Katarzyna Majbroda) . . . . . 591
- Statement (Katarzyna Majbroda) . . . . . 595



# **TRANSFORMACJE DZIEDZICTWA KULTUROWEGO – NOWE WYZWANIA I KIERUNKI BADAŃ**

**Anna Weronika Brzezińska**

awbrzez@amu.edu.pl

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

## **ROLA POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO W SYSTEMIE OCHRONY NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO**

### **The role of the Polish Ethnological Society in the system of intangible cultural heritage protection**

Dziedzictwo kulturowe jest formą funkcjonowania przeszłości w teraźniejszości, a poszczególne jego elementy są rodzajem łącznika pomiędzy tym, co minęło, a tym, co jest dla nas istotne obecnie. Przekaz elementów dziedzictwa odbywać się może zarówno w sposób bezpośredni (na drodze międzypokoleniowego przekazu), jak i pośredni (za pośrednictwem przekazu instytucjonalnego lub środków masowej komunikacji). Poszczególne jego elementy podlegają wartościowaniu – te oceniane pozytywnie przekazywane są dalej, zaś oceniane negatywnie są odrzucane i zanikają. W zakresie zainteresowań etnologii i antropologii kulturowej znajduje się dokumentowanie przejawów dziedzictwa kulturowego, opisywanie poszczególnych zjawisk, a przede wszystkim analizowanie zachodzących w jego ramach zmian. Transformacje dziedzictwa kulturowego na poziomach lokalnym, regionalnym i narodowym znajdują się także w zakresie zainteresowań Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (dalej: PTL) (por. Brzezińska 2013).

W 2011 roku przed naszą organizacją postawione zostało szczególne zadanie, związane z ratyfikowaniem przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która została uchwalona w Paryżu. Oznaczało ono podjęcie zobowiązania do zbudowania systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zdefiniowanego jako:

praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedz[a] i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturowa – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności (*Konwencja... 2003*).

Zgodnie z treścią Konwencji ochrona rozumiana jest jako zapewnienie właściwych warunków dla przetrwania zjawisk poprzez podejmowanie konkretnych działań. W ich ramach mieszczą się: identyfikacja, dokumentacja, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie oraz rewitalizacja różnych aspektów dziedzictwa. Istotne jest informowanie o istnieniu różnych form dziedzictwa poprzez publikowanie wykazów zjawisk odpowiadających definicji zawartej w Konwencji. Na poziomie międzynarodowym są to dwa rejestry: 1. *Lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymagającego pilnej ochrony* oraz 2. *Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości*. Każde państwo, które zdecyduje się na ratyfikację Konwencji, jest zobowiązane do zbudowania krajowego systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Instytucją odpowiedzialną za wdrożenie postulatów Konwencji w Polsce jest Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a zadania realizuje Narodowy Instytut Dziedzictwa (dalej NID), w strukturze którego działa zespół zajmujący się niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Zajmuje się on obsługą prowadzonych przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego dwóch list: 1. *Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego* oraz 2. *Krajowego rejestru dobrych praktyk*. Ciałem

doradczym dla Ministra, które ściśle współpracuje z NID, jest Rada ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego powołana w 2013 roku<sup>1</sup>. Jej zadaniem jest opiniowanie wniosków dotyczących wpisów zjawisk na obie listy.

Bardzo ważną rolę w systemie wspierania działań na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego odgrywają organizacje pozarządowe. Pierwszą polską organizacją, która uzyskała akredytację wydaną przez Zgromadzenie Ogólne Państw-Stron Konwencji UNESCO ds. ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, było w 2012 roku Polskie Towarzystwo Ludoznawcze<sup>2</sup>. W 2018 roku takie akredytacje otrzymały także Stowarzyszenie Serfenta<sup>3</sup> oraz Stowarzyszenie Twórców Ludowych<sup>4</sup>.

Jednym z ważniejszych działań podjętych z inicjatywy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego było zorganizowanie konsultacji społecznych ze środowiskami zaangażowanymi w ochronę tych dziedzin, które są przedmiotem Konwencji. W celu popularyzacji jej idei w 2012 roku, we współpracy ze Stowarzyszeniem Twórców Ludowych, zorganizowano dwie edycje konsultacji środowiskowych (w Warszawie i Lublinie) dla przedstawicieli organizacji pozarządowych i instytucji kultury (Brzezińska, Mokrzan 2012; Brzezińska, Schreiber, Smyk 2013). Patronat nad nimi objęły Polski Komitet ds. UNESCO oraz Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Przez prawie 10 lat działań na rzecz budowy i usprawniania systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Polsce członkinie i członkowie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego czynnie angażowały i angażowali się w liczne projekty i inicjatywy, których celem było zarówno dokumentowanie dziedzictwa, jak i wspieranie społeczności lokalnych w zakresie przygotowywania wniosków o wpis na *Krajową listę*. Dzięki kilkunastu oddziałom PTL funkcjonującym na terenie całej Polski możliwa jest także bezpośrednia współpraca z depozytariuszami dziedzictwa oraz z pracowniczkami i pracownikami terenowych oddziałów NID.

---

<sup>1</sup> Rada liczy 21 osób, z których 14 należy do Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego; [http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/system\\_ochrony\\_w\\_Polsce/struktura\\_administracyjna/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/system_ochrony_w_Polsce/struktura_administracyjna/) (dostęp: 14.11.2020).

<sup>2</sup> <https://ich.unesco.org/doc/src/NGO-90188-ICH-09.pdf> (dostęp: 17.09.2020).

<sup>3</sup> <https://ich.unesco.org/doc/src/37520.pdf> (dostęp: 17.09.2020).

<sup>4</sup> <https://ich.unesco.org/doc/src/37519.pdf> (dostęp: 17.09.2020).



## **BIBLIOGRAFIA:**

- Brzezińska, A.W. (2013). Reifikacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego. *Nauka, 1*, 109-127.
- Brzezińska, A.W., Mokrzan, M. (2012). Ogólnopolskie „Warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych w sprawie konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku”. *Lud, 96*, 361-365.
- Brzezińska, A.W., Schreiber, H., Smyk, K. (2013). Warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych i instytucji kultury w sprawie Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku, Lublin 25-26 października 2012. Sprawozdanie. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (s. 253-267). Lublin – Warszawa: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Pozyskano z [http://niematerialne.nid.pl/Konwencja\\_UNESCO/Tekst%20Konwencji%20o%20ochronie%20dziedzictwa%20niematerialnego/](http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/Tekst%20Konwencji%20o%20ochronie%20dziedzictwa%20niematerialnego/)

**Katarzyna Smyk**

k.smyk@poczta.umcs.lublin.pl

Instytut Nauk o Kulturze

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: 0000-0002-0435-8873

## MONITORING ELEMENTÓW WPISANYCH NA KRAJOWĄ LISTĘ NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO. ZAŁOŻENIA

### The monitoring of ICH elements inscribed on the National List of Intangible Cultural Heritage in Poland. Assumptions

**Streszczenie:** Artykuł jest próbą zarysowania problemów dotyczących monitoringu zjawisk wpisanych w Polsce na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Z założenia monitoring ma odbywać się co 5 lat i być prowadzony przez Narodowy Instytut Dziedzictwa. Autorka zgłasza szereg pytań, skupia się jednak na odpowiedzi na cztery: cele i efekty monitoringu; przedmiot monitoringu; zasady nadrzędne, którymi należy się kierować, opracowując wytyczne do monitoringu; jak monitoring może przełożyć się na wzmocnienie działań ochronnych. Proces monitoringu rozumie zarazem jako jeden z etapów organizowanego i realizowanego w Polsce procesu strategicznego zarządzania przejawami niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Najdonioślejszym i nadrzędnym jego celem może stać się wpływanie na depozytariuszy i zachęcanie ich do bardziej efektywnych, świadomych i kompleksowych działań służących wzmocnieniu żywotności zjawiska dziedzictwa niematerialnego.

**Słowa kluczowe:** niematerialne dziedzictwo kulturowe, Konwencja UNESCO 2003, depozytariusze dziedzictwa niematerialnego, krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, monitoring dziedzictwa

**Abstract:** The article is an attempt to outline problems connected with events recorded in the Intangible Cultural Heritage list in Poland. Inherently, the monitoring is to be made every five years and be conducted by the National Heritage Board. The author issues a series of questions and focuses on answering four of them: the monitoring goals and effects, the subject of monitoring; key principles to be followed when compiling guidelines for monitoring, the way in which the monitoring may be translated into safeguarding measures strengthening. The monitoring process is understood as a stage of the intangible cultural heritage strategic management being organised and implemented in Poland. Its greatest and paramount goal might be to appeal to depositaries and encourage them into taking more effective, sound and comprehensive efforts aimed at re-asserting the vitality of intangible heritage phenomenon.

**Key words:** intangible cultural heritage, 2003 UNESCO Convention, the bearers of intangible cultural heritage, national list of intangible cultural heritage, the monitoring of the ICH

## Wprowadzenie

Wychodzę z założenia, że monitorowanie elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego należy postrzegać jako jeden z etapów organizowanego i realizowanego w Polsce procesu strategicznego zarządzania niematerialnym dziedzictwem kulturowym<sup>1</sup>. Nadrzędnym celem tego procesu jest ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Konwencja 2003, art. 1 lit. a), zaliczana do zobowiązań Państwa-Strony Konwencji UNESCO z 2003 r. (Konwencja 2003, art. 11). Polska uzyskała ten status zgodnie z ustawą ratyfikacyjną podpisaną przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej 8 lutego 2011 r., wchodzącą w naszym kraju w życie 16 sierpnia 2011 r. (Dz. U. nr 172 poz. 1018). Wobec tego kwestie ochrony niematerialnego dziedzictwa zostały włączone do zadań Departamentu Ochrony Zabytków MKiDN, zadań statutowych Narodowego Instytutu

---

<sup>1</sup> Na temat przyjętych w tym artykule zasad i pojęcia procesu planowania strategicznego w kulturze zob. Varbanowa 2015: 91-119; Dragičević-Šešić, Stojković 2010: 61-75. O wieloaspektowości zarządzania dziedzictwem zob. Gutowska, Kobyliński 2011: 51-72.

Dziedzictwa oraz zadań Rady ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego, powołanej przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego 18 września 2013 r.<sup>2</sup> Na tych instytucjach i Radzie spoczywa odpowiedzialność za formowanie systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa w Polsce. Do efektów ich dotychczasowych działań, istotnych z punktu widzenia formułowania zaleceń dot. monitorowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zaliczyć należy szczególnie dwa: pierwszym jest wdrażanie Krajowego Programu Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego, opracowanego i zainicjowanego przez NID w 2011 r. (Skaldawski 2013: 111-121) – swego rodzaju założeń do strategii zarządzania dziedzictwem niematerialnym; drugim – otwarcie decyzją Ministra KiDN z dnia 15 stycznia 2013 r. naboru wniosków na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego<sup>3</sup> (według zasad opracowanych przez Radę ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego).

Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, kluczowy dotąd element Krajowego Programu Ochrony Dziedzictwa na poziomie centralnym, pomyślana była jako narzędzie o trzech funkcjach: 1) wypełnianie zapisów Konwencji 2003 i umożliwienie wnioskowania o wpis polskiego zjawiska na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości (art. 12; por. *Dyrektywy... I.2.R5*), 2) funkcja informacyjna (Zalasińska 2014a: 189; Zalasińska 2014b: 276), jak też 3) „promowanie wpisanych na nią elementów oraz dziedzictwa niematerialnego jako całości” (funkcja prestiżowa, walor edukacyjny) (Skaldawski 2013: 115). Należy stwierdzić, że z takiego opisu funkcji Krajowej listy niewiele wynika dla problematyki monitorowania wpisanych na nią elementów.

Z drugiej strony *Wytyczne dotyczące składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę*, dostępne publicznie od momentu otwarcia Krajowej listy w 2013 r., zawierają rozdział 6. *Monitoring Krajowej listy*, w którym czytamy:

---

<sup>2</sup> Zarządzenia Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 18 września 2013 r. w sprawie Rady do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Dz. Urz. MKiDN poz. 35), ze zmianami wprowadzonymi przez Zarządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 13 grudnia 2018 r. zmieniające zarządzenie w sprawie Rady do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Dz. Urz. MKiDN poz. 79 nr 15), [http://bip.mkidn.gov.pl/media/dziennik\\_urzedowy/p%2015\\_2019.pdf](http://bip.mkidn.gov.pl/media/dziennik_urzedowy/p%2015_2019.pdf) (dostęp: 14.02.2020).

<sup>3</sup> *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa, [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) (dostęp: 14.02.2020).

- 6.1. NID monitoruje żywotność elementów wpisanych na Krajową listę.
- 6.2. Wnioskodawcy lub przedstawiciele wspólnot, grup, organizacji, które chronią dany element są zobowiązani do składania okresowych sprawozdań z realizacji planu działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie, stanowiącego załącznik nr 3 do wniosku. Sprawozdania okresowe muszą być składane co 5 lat do NID osobiście lub drogą pocztową na adres: Narodowy Instytut Dziedzictwa, ul. Kopernika 36/40, 00-924 Warszawa
- 6.3. Monitoring Krajowej listy polega na weryfikacji realizacji planu działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie oraz sprawdzaniu, czy wpisane na Krajową listę elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego pozostają żywe i są aktywnie przekazywane z pokolenia na pokolenie. Monitoring jest prowadzony na podstawie sprawozdań okresowych, o których mowa w pkt 6.2 niniejszych wytycznych oraz wyników wizji lokalnych. Dzięki sprawozdaniom wnioskodawcy będą mieli możliwość przedstawienia ewentualnych trudności związanych z ochroną elementu i kontakt z NID w celu wypracowania potencjalnych rozwiązań.<sup>4</sup>

Z zapisami tymi koresponduje komentarz otwierający formularz załącznika nr 3 do wniosku pt. *Plan działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie*:

W niniejszym dokumencie należy przedstawić zaplanowane działania mające na celu podtrzymanie żywotności i ochronę zgłoszonego elementu niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Plan powinien uwzględniać działania przewidziane na okres kolejnych 5 lat. Po upływie tego okresu wnioskodawca zobowiązany będzie do złożenia w Narodowym Instytucie Dziedzictwa sprawozdania z realizacji planu oraz do przygotowania dalszych propozycji działań związanych z ochroną elementu. Przykładowy formularz sprawozdania dostępny będzie na stronie internetowej NID.

Podczas lektury powyższych cytatów nasuwa się kilka pytań odnośnie do monitoringu dziedzictwa niematerialnego.

1. Jak rozumieć pojęcie monitoringu w odniesieniu do zjawisk wpisanych na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego?

---

<sup>4</sup> Wytyczne dotyczące składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę, [w:] Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa, [http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/) (dostęp: 14.02.2020).

2. Na ile (jeśli w ogóle) ujęte tu informacje są wiążące dla nas dziś, gdy stajemy przed problemem opracowania procedury monitoringu? Czy aktualne są: okres 5 lat; forma sprawozdania; niejasne wskazanie podmiotu składającego sprawozdanie itd.? Kto (NID? depozytariusze?) i w jaki sposób będzie weryfikował realizację działań opisywanych w sprawozdaniu? Czy może się to odbywać czysto uznaniowo, czy jednak powinno opierać się o twarde dane?
3. Jak rozumieć pojęcia podtrzymywania żywotności i ochrony elementu? Jakie działania służą ochronie dziedzictwa? Jak zmierzyć to, czy dane działanie służy ochronie? W jakich zakresach i w jaki sposób opisywać ten zakres w sprawozdaniu?
4. Czy w procedurze monitoringu poddawać ocenie tylko działania zadeklarowane przez depozytariuszy w załączniku nr 3 do wniosku o wpis na Krajową listę? Czy można oceniać inne (możliwie wszystkie), jakie wspólnota podjęła w okresie sprawozdawczym?
5. Jak określić mierniki i wskaźniki, które pomogą w oszacowaniu rezultatów działań, dowiedzą utrzymania/wzmocnienia żywotności zjawiska bądź kontynuowania/wzmocnienia jego ochrony?
6. Jaką formę mogłoby mieć wymienione sprawozdanie – czyli jakie zakresy działalności wnioskodawcy będą monitorowane?

Pytań tego typu pojawia się więcej, niemniej na obecnym etapie rozważań nad założeniami systemu monitoringu skupmy się na czterech problemach, które dziś wydają się fundamentalne. Są to: 1) istota, cele i efekty monitoringu; 2) ustalenie, co chcemy monitorować; 3) zasady nadrzędne, którymi należy się kierować, opracowując wytyczne do monitoringu; 4) jak monitoring może przełożyć się na wzmożenie działań ochronnych. W takim układzie zoperacjonalizowano cele niniejszego tekstu, co z kolei odzwierciedla jego struktura.

### **Istota, cele i efekty monitoringu zjawisk dziedzictwa niematerialnego**

Monitorowanie jest ostatnim etapem procesu zarządzania strategicznego. Poprzedzają je wdrożenie planu i jego realizacja, czym w analizowanej sytuacji jest otwarcie i prowadzenie Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Monitoring odpowiada refleksji strategicznej, polegającej na pomiarze rezultatów, ogólnej ocenie i podjęciu działań korygujących w następnym cyklu planowania strategicznego (Varbanova

2015: 484). Metody stosowane w tak rozumianym monitoringu obejmują, po pierwsze, stały przepływ informacji między depozytariuszami a instytucjami, organizacjami i jednostkami organizacyjnymi zajmującymi się ochroną niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Polsce. Po drugie – co dotyczy się bezpośrednio monitoringu Krajowej listy – do tych metod zaliczane są też regularne przeglądy danych, obserwacje osobiste prowadzone przez urzędników NID (wraz z terenowymi oddziałami) czy Departamentu Ochrony Zabytków MKiDN oraz opinie ekspertów. Monitorowanie wymaga zdefiniowania kluczowych wskaźników i ich stosowania w aspekcie planowanych terminów (cykliczność pomiarów), w celu zebrania informacji umożliwiających porównawczą interpretację wyników.<sup>5</sup>

Najpierw stajemy jednak przed zadaniem określenia, dlaczego w ogóle chcemy monitorować elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego wpisane na Krajową listę i jakich efektów się spodziewamy (oraz jakich – niepożądanych – chcielibyśmy uniknąć). Cele te, ze względu na efekty, jakie przyniosą, układają się w dwie grupy: cele bezpośrednie oraz pośrednie, długofalowe.

### **Cele bezpośrednie**

Cele bezpośrednie rozumiem jako nakierowane na aktualność i prawidłowy kształt Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Zwróćmy uwagę, że w dokumentach dotyczących wniosku o wpis na Krajową listę podkreślono właśnie ten cel tytułem rozdziału: „Monitoring Krajowej listy”. Założenia, cele i efekty, które – jak mi się wydaje – dadzą, skrótowo ujmuje poniższa tabela.

---

<sup>5</sup> Opracowano na podstawie opisu etapu monitorowania w strategicznym zarządzaniu w kulturze (Varbanova 2015: 484-485).

Tabela 1. Cele bezpośrednie monitoringu Krajowej listy dziedzictwa niematerialnego

	ZAŁOŻENIE	CEL MONITORINGU	EFEKTY
1.	Na Krajowej liście dziedzictwa niematerialnego nie może widnieć element, który przestał spełniać przesłanki określone w definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego, określone w Konwencji UNESCO 2003 (art. 2 pkt 1), w <i>Wytycznych dotyczących składania wniosków o wpis (...) na Krajową listę</i> oraz w formularzu.	Wychwycenie elementów niespełniających kryteriów wpisu na listę; uruchomienie procedury wykreślenia z listy.	Krajowa lista odpowiada zapisom Konwencji UNESCO; aktualizacja stanu wpisów na Krajowej liście; stan listy się zmienia (ubywa dany element).
2.	W sytuacji, gdy element nie spełnia wymagań definicyjnych, można zawiesić procedurę skreślenia z listy, a opracować i wdrożyć program naprawczy.	Zwrócenie uwagi wspólnoty depozytariuszy na nieskuteczność/przeciwskuteczność jej działań na rzecz dziedzictwa, zagrażających istnieniu dziedzictwa; zainspirowanie depozytariuszy do opracowania adekwatnego planu ochrony; zainicjowanie procesu wzmożonej i efektywnej ochrony elementu, który podejimą depozytariusze.	Krajowa lista odpowiada zapisom Konwencji UNESCO; jej stan się nie zmienia; depozytariusze zyskują wiedzę na temat zagrożeń wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego i działań służących ochronie.

Źródło: opracowanie własne

### Cele długoterminowe

Cele długoterminowe można podzielić na dwie grupy ze względu na podmiot, który zostanie zaktywizowany w wyniku działań monitoringowych: cele nakierowane na zmianę postawy depozytariuszy oraz nastawione na państwo jako realizatora systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Polsce.



**A. Cele długoterminowe nakierowane na depozytariusza** sprowadzają się w efekcie do wpływania na kierunki jego działania wobec dziedzictwa. Wprowadzam tu zróżnicowanie celów monitoringu na dwa zakresy ze względu na dwa typy depozytariuszy: pierwszy posiada element wpisany na Listę, zaś drugi aplikuje o taki wpis.

W mojej opinii jest to najdonioślejszy cel, jakiemu służyć może monitoring zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wynika wprost z celów Konwencji UNESCO 2003, określonych w art. 1 lit. c.: „wzrost, na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym, świadomości znaczenia niematerialnego dziedzictwa kulturowego (...)”. Chodziłoby tu o wzrost świadomości depozytariuszy dziedzictwa wpisanego na Krajową listę, ale również – a może przede wszystkim – wspólnot aplikujących o wpis i rozważających aplikację. Wytyczne dotyczące monitoringu byłyby bowiem zestawem wskazówek i podpowiedzi, jak planować ochronę elementu (więc jak wypełniać zał. 3 do wniosku o wpis), jakie efekty założyć na etapie planowania (w cyklu 5-letnim), kto w ramach wspólnoty i jakie zobowiązania za ich osiągnięcie podejmuje, jakimi sposobami da się osiągnąć zaplanowane rezultaty itd. Przypomnijmy, że niezrozumienie konieczności ochrony dziedzictwa przez wspólnotę depozytariuszy jest rozpoznane jako jedno z zagrożeń wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Ratajski 2015: 21). Stając się poniekąd „wytycznymi do planu ochrony”, wytyczne dotyczące monitoringu mogą zmienić myślenie depozytariuszy z doraźnego (i nieodpowiedzialnego) na długoterminowe (refleksyjne, odpowiedzialne).

Z tego powodu opracowanie wytycznych do monitoringu (wraz z formularzami) jest dziś zadaniem najwyższej wagi dla procesu ochrony dziedzictwa niematerialnego w Polsce. Odpowiedzialnie sformułowane dokumenty stanowiąc będą swego rodzaju domknięcie wymiaru edukacyjnego listy (Zalasińska 2014b: 276). Lista „uczylaby” nie tylko o zjawiskach niematerialnego dziedzictwa, ale też – o sposobach i zasadach jego ochrony.

Tabela 2. Cele długofalowe monitoringu Krajowej listy dziedzictwa niematerialnego nakierowane na depozytariusza

	<b>ZAŁOŻENIE</b>	<b>CEL MONITORINGU</b>	<b>EFEKTY</b>
1.	<p>DEPOZYTARIUSZE ELEMENTU WPISANEGO NA KRAJOWĄ LISTĘ co 5 lat składają sprawozdanie z prowadzonych działań ochronnych;</p> <p>zmienia się w ciągu 5 lat kontekst (społeczny, finansowy, kulturowy, marketingowy itd.) funkcjonowania zjawiska;</p> <p>zmienia się w ciągu 5 lat skład wspólnoty depozytariuszy (ktoś umiera, ktoś dołącza do wspólnoty; zmienia się lider);</p> <p>zmienia się w ciągu 5 lat zestaw zagrożeń wobec zjawiska.</p>	<p>Sprawdzenie, czy i w jakim zakresie zostały zrealizowane działania zapisane w planie ochrony (zał. 3 do wniosku);</p> <p>sprawdzenie, czy zjawisko wpisane na listę cechuje żywotność oraz czy jest właściwie i dostatecznie chronione;</p> <p>sprawdzenie, czy środki ochrony były adekwatne do pojawiających się zagrożeń (czy depozytariusze wykazali się elastycznością i uważnością);</p> <p>sprawdzenie, czy działania depozytariuszy nie stanowiły zagrożenia dla żywotności zjawiska;</p> <p>sprawdzenie, czy działania depozytariuszy nie stanowiły zagrożenia dla jedności wspólnoty;</p> <p>sprawdzenie, czy działania depozytariuszy nie stanowiły zagrożenia dla zrównoważonego rozwoju społeczności;</p> <p>zwrócenie uwagi depozytariuszy na nowy kontekst i zagrożenia wobec zjawiska oraz na zmiany wewnątrz wspólnoty.</p>	<p>Depozytariusze dokonują ewaluacji własnych działań ochronnych z minionego 5-lecia;</p> <p>depozytariusze poddają swoje działania ocenie zewnętrznej, co wzmaga odpowiedzialność za ochronę zjawiska;</p> <p>depozytariusze bardziej szczegółowo, z większym rozeznanem w kwestiach ochrony ndzk, planują ochronę zjawiska na kolejne 5 lat;</p> <p>uaktualnione przez depozytariuszy plany ochrony zjawiska na kolejne 5 lat.</p>

2.	DEPOZYTARIUSZE APLIKUJĄCY O WPIS ZJAWISKA NA KRAJOWĄ LISTĘ, planując ochronę w zał. 3 do wniosku, będą kierowali się wytycznymi dot. monitoringu.	Uświadomienie depozytariuszom, że na nich spoczywa odpowiedzialność za efekty deklarowanych we wniosku działań ochronnych; uświadomienie depozytariuszom, że efekty ich działań ochronnych będą podlegały ocenie zewnętrznej; wskazanie depozytariuszom zasad i kierunków planowania i realizacji adekwatnej ochrony dziedzictwa; zwrócenie uwagi depozytariuszy na to, że dziedzictwo żyje, zmienia się wraz ze wspólnotą, co należy uwzględniać w planie ochrony.	Depozytariusze bardziej odpowiedzialnie będą planowali i realizowali oddolne działania ochronne.
----	---	--	--

Źródło: opracowanie własne

**B. Cele długoterminowe nakierowane na system ochrony dziedzictwa** wpływają na kierunki działania instytucji państwa odpowiedzialnych za strategię ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Polsce.

Jak w planowaniu strategicznym, etap opracowania zasad monitorowania i przeprowadzenie pierwszego monitoringu zjawisk z Krajowej listy można postrzegać jako kolejny etap w procesie tworzenia długofalowej taktyki ukierunkowanej na zarządzanie dziedzictwem niematerialnym w Polsce. Byłby to etap odpowiadający ewaluacji wyników wdrażanych dotąd rozwiązań. Dałoby to podstawy do przejścia do kolejnego etapu planowania, którym jest redefinicja założeń, celów i środków, a w przypadku monitoringu zjawisk Krajowej listy – służyłoby to ewaluacji narzędzia i zarazem elementu systemu ochrony w Polsce (Zalasińska 2014b: 276), jakim jest Krajowa lista (wraz z obecnie obowiązującymi formularzem wpisu i wytycznymi). Efektem monitoringu będzie więc dla architektów polskiego systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego in-

formacja zwrotna na temat problemów, z jakimi borykają się depozytariusze. W sumie pozwoli to instytucjom odpowiedzialnym za opracowanie i wdrażanie strategii ochrony niematerialnego dziedzictwa działać efektywniej i w zakresach, które teraz wymagają szybkiej reakcji państwa.

Tabela 3. Cele długofalowe monitoringu Krajowej listy dziedzictwa niematerialnego, nakierowane na system ochrony dziedzictwa niematerialnego

	ZAŁOŻENIE	CEL MONITORINGU	EFEKTY
3.	DEPOZYTARIUSZE ELEMENTU WPI-SANEGO NA KRAJOWĄ LISTĘ co 5 lat składają sprawozdanie z prowadzonych działań ochronnych; zmienia się w ciągu 5 lat kontekst (społeczny, finansowy, kulturowy, marketingowy itd.) funkcjonowania zjawiska; zmienia się w ciągu 5 lat skład wspólnoty depozytariuszy (ktoś umiera, ktoś dołącza do wspólnoty; zmienia się lider); zmienia się w ciągu 5 lat zestaw zagrożeń wobec zjawiska.	Sprawdzenie, czy i w jakim zakresie zostały zrealizowane działania zapisane w planie ochrony (zał. 3 do wniosku); sprawdzenie, czy zjawisko wpisane na listę cechuje żywotność oraz czy jest właściwie i dostatecznie chronione; sprawdzenie, czy środki ochronne były adekwatne do pojawiających się zagrożeń (czy depozytariusze wykazali się elastycznością i uważnością); sprawdzenie, czy działania depozytariuszy nie stanowiły zagrożenia dla żywotności zjawiska; sprawdzenie, czy działania depozytariuszy nie stanowiły zagrożenia dla jedności wspólnoty; sprawdzenie, czy działania depozytariuszy nie stanowiły zagrożenia dla zrównoważonego rozwoju społeczności; zwrócenie uwagi depozytariuszy na nowy kontekst i zagrożenia wobec zjawiska oraz na zmiany wewnątrz wspólnoty.	Depozytariusze dokonują autoewaluacji swoich działań ochronnych z minionego 5-lecia; depozytariusze poddają swoje działania ocenie zewnętrznej, co wzmaga odpowiedzialność za ochronę zjawiska; depozytariusze bardziej szczegółowo, z większym rozeznaniem w kwestiach ochrony ndzk, planują ochronę zjawiska na kolejne 5 lat; uaktualnione przez depozytariuszy plany ochrony zjawiska na kolejne 5 lat.

4.	DEPOZYTARIUSZE APLIKUJĄCY O WPIS ZJAWISKA NA KRAJOWĄ LISTĘ, planując ochronę w zał. 3 do wniosku, będą kierowali się wytycznymi dot. monitoringu.	Uświadomienie depozytariuszom, że na nich spoczywa odpowiedzialność za efekty deklarowanych we wniosku działań ochronnych; uświadomienie depozytariuszom, że efekty ich działań ochronnych będą podlegały ocenie zewnętrznej; wskazanie depozytariuszom zasad i kierunków planowania i realizacji adekwatnej ochrony dziedzictwa; zwrócenie uwagi depozytariuszy na to, że dziedzictwo żyje, zmienia się wraz ze wspólnotą, co należy uwzględniać w planie ochrony.	Depozytariusze bardziej odpowiedzialnie będą planowali i realizowali oddolne działania ochronne.
----	---	--	--

Źródło: opracowanie własne

Tak zarysowane cele i efekty monitoringu wskazują, że proces monitoringu ma duży potencjał wpływania jednocześnie na wiele struktur systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego:

- będzie działaniem na tkance wspólnoty depozytariuszy i dlatego może – źle poprowadzony – negatywnie wpłynąć na jej spójność;
- jest etapem budowania systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego w Polsce – posłuży ewaluacji tego systemu i pozwoli działać efektywniej instytucjom odpowiedzialnym za opracowanie i wdrażanie strategii ochrony niematerialnego dziedzictwa;
- wzmocni wiedzę depozytariuszy na temat ochrony i odpowiedzialność za dziedzictwo itd.

Z wymienionych powodów należy z ogromnym rozmysłem podchodzić do realizacji monitoringu zjawisk wpisanych na Krajową listę, opracowania zasad i wytycznych, a także systematycznie ewaluować zarówno ten proces, jaki i formularze i zasady.

## Co chcemy monitorować?

Zadane w powyższym tytule pytanie zawiera zaimek „co”. Nie jest to tylko kwestia czysto językowa, gdyż pokazuje, że warto trzymać się dotychczas używanych sformułowań: „monitoring Krajowej listy” oraz „monitorowanie zjawisk wpisanych na Krajową listę”. Potocznie słowo „monitoring” ewokuje znaczenia: obserwacja i kontrola, śledzenie i analiza (Dubisz 2006: 796), stały nadzór nad jakimś obiektem chronionym<sup>6</sup>. Niosą one negatywne skojarzenia, przywołują na myśl nadzorcę, przymus prawny, sankcje, kary. Te sensy nabrałyby jeszcze bardziej negatywnego wydźwięku, gdyby jakkolwiek, niechcący nawet zasugerować, że monitoringowi będą podlegać depozytariusze, wspólnota.

Przechodząc do kwestii *stricte* merytorycznych, odpowiedź na pytanie postawione w tytule podrozdziału znajdujemy w *Wytycznych* do wniosku o wpis na Krajową listę (pkt 6.2 i 6.3). Czytamy:

Wnioskodawcy (...) są zobowiązani do składania okresowych sprawozdań z realizacji planu działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie, stanowiącego załącznik nr 3 do wniosku. (Wytyczne..., pkt 6.2.)

Monitoring Krajowej listy polega na weryfikacji realizacji planu działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie oraz sprawdzaniu, czy wpisane na Krajową listę elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego pozostają żywe i są aktywnie przekazywane z pokolenia na pokolenie. (Wytyczne..., pkt 6.3)

Wskazane zostają cztery elementy, które mają być monitorowane:

- 1) realizacja planu działań ochronnych, zgłoszonych w załączniku nr 3 do wniosku;
- 2) stan żywotności zjawiska;
- 3) przekazywanie z pokolenia na pokolenie;
- 4) aktywne przekazywanie.

W zasadzie pokrywają się one z ważnymi, definicyjnymi cechami dziedzictwa niematerialnego, niemniej nie ze wszystkimi. Ponadto użyte pojęcia zakresowo się pokrywają: przekazywanie z pokolenia na pokolenie można rozumieć jako element żywotności; przekazywanie jest ze swej natury aktywnością, zatem nie jest jasne, co miałyby wnieść przy-

---

<sup>6</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/monitoring.html> (dostęp: 14.02.2020)

miotnik „aktywne” w tym kontekście. Nie pozostaje zatem nic innego, jak konieczność wskazania przez instytucje państwa, co *de facto* ma być przedmiotem monitoringu i jak to zostanie zdefiniowane w aspekcie monitoringu.

Problemów już na etapie namysłu nad wytycznymi do monitoringu przysparza fakt silnego zróżnicowania charakteru zjawisk wpisanych na Krajową listę (i tych, które zostaną wpisane w przyszłości): zjawiska dziedzictwa niematerialnego mogą przejawiać się w jednej lub kilku domenach (Konwencja 2003 art. 2 pkt 2); różną charakterystykę (liczbową, wiekową, geograficzną, relacji) mają wspólnoty depozytariuszy; każde ze zjawisk wymaga innych działań ochronnych, gdyż podlega innym procesom kulturowym i zagrożeniom; różne formy ochrony zadeklarowali depozytariusze w planach ochrony itd. I te kwestie należy mieć na względzie w trakcie realizacji monitoringu i kształtowania zasad, które powinny uwzględnić zróżnicowanie i indywidualne podejście do poszczególnych zjawisk, jak też – nadać zasadniczy sens i utrzymać nadrzędny, generalny ton.

Na początek proponuję poddać dyskusji dwa wymiary monitoringu, jakie wyłaniają się z przeglądu zebranych materiałów: 1. Monitoring realizacji planu działań ochronnych; 2. Monitoring żywotności niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Oba zostały zasygnalizowane depozytariuszom podczas składania przez nich wniosku o wpis na Krajową listę, dlatego uważam, że do pewnego stopnia należy tych „umów dotrzymać”, gdyż *pacta sunt servanda*. Raczej nie wykluczają się, jednak omówię je w osobnych paragrafach, co powinno utrzymać porządek dalszych dyskusji nad zasadnością i sposobem odzwierciedlenia w procedurze monitoringu.

## **Monitoring realizacji planu działań ochronnych**

Pierwszym problemem, który na tym polu dostrzegam, jest punkt odniesienia dla sprawozdania „z realizacji planu działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie, stanowiącego załącznik nr 3 do wniosku” o wpis na Krajową listę, zapowiedzianego w *Wytycznych* (Wytyczne..., pkt 6.2.). Otóż nawet pobieżny przegląd (losowo wybranych, dostępnych mi jako członkini Rady ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego) proponowanych przez depozytariuszy planów ochrony pokazuje, że czę-

sto planują oni ochronę na krócej niż 5 lat albo na 5 lat lub więcej bez różnicowania działań na osi czasu. Autorzy tabeli skupili się na kwestii nakładów finansowych, choć to nie one mają być teraz przedmiotem monitoringu. Tabelę tę zatem można oceniać jako niewystarczającą dla pobudzenia depozytariuszy do pogłębionego, metodycznego zastanowienia się nad działaniami na rzecz ochrony dziedzictwa. Jeśliby rzeczywiście wprost do niej nawiązywać, tworząc formularz sprawozdania, wydaje się, że można jedynie zadać pytanie, czy impreza się odbyła, i uzyskać niewiele nam dającą odpowiedź „tak/nie”, dopytując następnie „czemu nie” albo „jak wpłynęła na podtrzymanie żywotności zjawiska”, spodziewając się ogólnych, opisowych odpowiedzi, może tendencyjnych. Pozwoliłyby one utrzymać zjawisko na Krajowej liście, ale czy mogą być pomocne depozytariuszom w dalszym, odpowiedzialnym planowaniu i realizowaniu ochrony zjawiska? Obawiam się, że odpowiedź nie może być pozytywna, co nakazuje otwarcie pogłębionej debaty nad dwiema sprawami: 1) jak oszacować, czy i w jakim stopniu planowane przez depozytariuszy działania ochronne podtrzymały żywotność zjawiska; 2) czy (i ewentualnie jak) przeformułować tabelę z załącznika 3 do wniosku o wpis na Krajową listę.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Chcę zaszykalizować, że w opracowaniu zasad szacowania wpływu deklarowanych we wniosku o wpis działań na rzecz żywotności zjawiska dobrze byłoby odnieść się do wskaźników stosowanych w formularzach wniosków o dofinansowanie w programach MKiDN (sekcja „Wskaźniki”). Są to, co prawda, tylko wskaźniki ilościowe, ale można sobie wyobrazić, że kolejne działanie z tabeli z zał. 3 zostaje dla danego roku opisane przez depozytariusza najpierw z zastosowaniem odpowiednio dobranych zestawów wskaźników ilościowych, a następnie – poprzez odpowiednio dobrany, przemyślany zestaw pytań otwartych, które pomogą depozytariuszom obserwować zmiany w zakresie trwania zjawiska (mierniki jakościowe i opisowe). Należałoby przy tym pamiętać, żeby te zestawy pytań były na tyle ogólne, aby mogły obsłużyć opis różnych form działań ochronnych (warsztaty, festiwal, konkurs, impreza łącząca wiele form; wydawnictwo, film, strona internetowa). Innym wyjściem byłaby możliwość wykorzystania przez depozytariuszy przygotowanej listy wskaźników w połączeniu z możliwością edytowania ich treści w celu dodania wskaźnika specyficznego (jak jest teraz we wniosku MKiDN). Problematyka mierników i wskaźników – a więc kryteriów oceny podjętych działań pod względem efektywności dla podtrzymania trwania zjawiska – wymaga osobnego namysłu.



## Monitoring żywotności niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Na tym etapie rozważań można postawić tezę, że przedmiotem monitoringu powinna być żywotność zjawiska wpisanego na Krajową listę.

Jak rozumieć żywotność zjawiska? Dotąd dysponujemy dwiema pokrewnymi definicjami pojęcia żywotności elementu dziedzictwa niematerialnego, wywiedzionymi z definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego zawartej w art. 1 pkt 1 Konwencji 2003. Pierwsza jest opublikowana w *Wytycznych dotyczących składania wniosków* (punkt 2.1.c), druga zaś, niepublikowana, została wypracowana przez Grupę roboczą ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego, działającą w okresie 29 I – 19 VI 2018 r. w ramach Ogólnopolskiej Konferencji Kultury (<http://www.konferencjakultury.pl>). Na podstawie tych definicji można ostrożnie zasugerować, że cechami dziedzictwa niematerialnego wskazującymi na jego żywotność, które można brać pod uwagę w procesie monitoringu, są:

1. aktualne praktykowanie (przez wspólnotę depozytariuszy składających wnioski o wpis na listę; w momencie procedury monitoringu);
2. ciągłość praktykowania w okresie, którego dotyczy sprawozdanie;
3. forma zjawiska jest dynamiczna, zmienia się w zależności od aktualnych warunków i potrzeb.

Można powiedzieć, że elementy 1. i 2. dotyczą aspektu czasu (temporalnego), a element 3. aspektu przedmiotowego (w korelacji z temporalnym), w ramach którego warto uchwycić stopień zachodzących zmian w formie zjawiska ale też w przekazywanych treściach.

Brak tu wyraźnie aspektu podmiotowego, przewijającego się w opisach pojęcia żywotności np. przez odwołanie do bezpośredniego przekazu z pokolenia na pokolenie. W okresie 5 lat trudno obserwować zmiany generacji, ale jakieś tendencje można uchwycić i od nich uzależniać plan ochrony na dalsze 5 lat;

4. charakterystyka wspólnoty depozytariuszy.

Rozumiem przez to skład ilościowy i jakościowy wspólnoty depozytariuszy, dający się opisać w dwóch zakresach ważnych dla przetrwania dziedzictwa: po pierwsze, zmiana liczby członków wspólnoty – kierunek zmiany, powody, szanse i zagrożenia z tego wynikające; po drugie, wskazanie nowych członków wspólnoty depozytariuszy, którzy w ciągu 5 lat podjęli w praktyce kultywowanie zjawiska; po trzecie, gotowość zaangażowania

żowania się dawnych i nowych depozytariuszy w kultywowanie zjawiska. W niektórych przypadkach, np. rusznikarstwa cieszyńskiego, w momencie wpisu uprawianego przez jednego depozytariusza, w sprawozdaniu będzie można zapewne wskazać nowych depozytariuszy z imienia i nazwiska. Tymczasem w innych przypadkach, np. procesji łowickiej na Boże Ciało, szacunki będą raczej ogólniejsze, liczby czy wiek nowych depozytariuszy podawane w zaokrągleniu i przybliżeniu itd. To zróżnicowanie powinien uwzględniać formularz monitoringu.

Można sobie wyobrazić, że w formularzu sprawozdania zakresowi 1. i 2. będą przypisane odpowiedzi do wyboru: „tak, nie; jeśli nie, to proszę opisać przyczyny zaprzestania/przerwania praktykowania zjawiska i np. wskazać ewentualne sposoby zapobiegania kolejnemu przerwaniu ciągłości praktykowania zjawiska” itp. Zakres 3. zaś mógłby być powiązany z opisową odpowiedzią na pytania: „Jak zmieniło się zjawisko? – jakie nowe elementy pojawiły się w jego formie; jakie dawne elementy z jego formy znikły; jakie nowe treści, znaczenia, symbole zostały mu przypisane; jakie dawne treści, znaczenia, symbole znikły; z czego wynikają zmiany; jak te zmiany są oceniane przez depozytariuszy w aspekcie ochrony dziedzictwa; jeśli negatywnie – wskazać w dalszym planie ochrony sposoby zapobiegania tym zmianom; jeśli pozytywnie – wskazać sposoby wzmocnienia tej zmiany” itp.

Opisując zakres 4., depozytariusz mógłby odpowiadać na pytania: „Czy liczba depozytariuszy zjawiska uległa / nie uległa zmianie i dlaczego? Czy pojawili się nowi członkowie czynnie praktykujący zjawisko? Ilu ich jest? Czy są to osoby ze środowiska, spoza środowiska? Czy zaangażowanie depozytariuszy wzrasta, czy raczej maleje? Czy te zmiany są oceniane przez depozytariuszy pozytywnie, czy negatywnie w aspekcie ochrony zjawiska? Jeśli negatywnie – wskazać w dalszym planie ochrony sposoby zapobiegania tym zmianom; jeśli pozytywnie – wskazać sposoby wzmocnienia tej zmiany” itp.

Ocena zakresów przemiany zjawiska niematerialnego dziedzictwa kulturowego, jak się wydaje, powinna być zrelatywizowana do stanu zjawiska i wspólnoty depozytariuszy opisanych we wniosku o wpis na Krajową listę. Problematyka mierników wymaga zaś dalszych rozważań i dyskusji na kolejnych etapach organizacji i ewaluacji monitoringu. Kwestie te komplikuje fakt, że wskaźniki ze swej istoty są „kwalifikowalne i mierzalne” (Varbanova 2015: 486; zob. też Varbanowa 2015: 39-40; 458-460; Babbie 2005: 139-146), podczas gdy wiele aspektów procesów i zmian

dotyczących dziedzictwa niematerialnego nie poddaje się jasnemu zdefiniowaniu za pomocą liczb.

## Zasady nadrzędne dla systemu monitorowania

W pracy nad wytycznymi do monitorowania zjawisk z Krajowej listy warto mieć na uwadze szereg zasad generalnych, które tu zaledwie wspomnę. Dotykają one różnych wymiarów funkcjonowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, wynikając z Konwencji, polityki kulturalnej UNESCO czy doświadczeń z kontaktów polskich depozytariuszy np. z NID podczas wpisu na listę itd. Te zasady to:

- zasada zapewnienia szerokiej partycypacji; polega ona na pełnym uczestnictwie depozytariuszy w każdym z działań dotyczących ich dziedzictwa; ta zasada na przykład tłumaczy składanie przez depozytariuszy sprawozdania w procedurze monitoringu (tzw. auto-ewaluacja) (Piotrowska, Lipska 2015: 18; Zalasieńska 2014a: 175)<sup>8</sup>;
- zasada spójności wspólnoty; w odniesieniu do Krajowej listy K. Zalasieńska wiąże tę zasadę z terminem „inkluzyjność” i objaśnia, że ma ona przede wszystkim służyć „wzmacnianiu spójności społecznej, podtrzymywanej w różnorodnych przejawach tego dziedzictwa” (Zalasieńska 2014b: 273); w odniesieniu do procesu monitorowania oznacza, że nie może on w żadnym razie doprowadzić do rozbitcia czy osłabienia więzi wewnątrz wspólnoty depozytariuszy;
- zasada zrównoważonego rozwoju, wedle której „nadrzędnym celem rozwojowym jest trwałe zaspokajanie potrzeb ludzkich”, które „następuje przez realizację celów: społecznych i/lub gospodarczych i/lub środowiskowych, a tym samym przez więzkę rozwojową, czyli rozwój społeczny i/lub gospodarczy i/lub środowiskowy. Istotne jest przy tym podkreślenie współzależności pomiędzy tymi trzema kategoriami rozwoju, które winny się wzajemnie interaktywnie warunkować, a proces rozwojowy powinien zachodzić w trójsystemie” (Janikowski 2009: 26; zob. też Jasiewicz 2013: 51-53; Janikowski 2009: 17-38; Ratajski 2013: 21-33);

---

<sup>8</sup> O zasadzie zapewnienia szerokiej partycypacji zob. Konwencja 2003 art. 15. O wykluczeniu społeczności depozytariuszy z działań ochronnych: Ratajski 2015: 18.

- zasada holistycznego podejścia do dziedzictwa, łącząca dziedzictwo materialne, niematerialne, przyrodnicze itd.;
- zasada nieutrudniania depozytariuszowi wypełnienia i złożenia sprawozdania, by to nie zniechęcało wspólnot do utrzymywania wpisu zjawiska na Krajowej liście bądź nie było barierą zaporową dla innych wspólnot, ubiegających się o wpis. Formularz i procedura muszą być więc w miarę proste i jednocześnie maksymalnie rzeczowe, by monitoring przyniósł spodziewane efekty.

### **Monitoring i co dalej?**

Na monitoringu nie kończy się proces ochrony zjawiska dziedzictwa niematerialnego wpisanego na Krajową listę. Monitoring powinien zaczynać nowy etap tej ochrony, zarówno dla depozytariuszy, jak i dla instytucji odpowiedzialnych w naszym kraju za system ochrony. Należy go postrzegać jako szansę na wzmacnianie żywotności zjawisk dziedzictwa niematerialnego, co będzie możliwe do osiągnięcia pod warunkiem, że poza stwierdzeniem żywotności danego elementu i ewaluacji działań ochronnych za ostatnie 5 lat formularz monitoringu będzie miał również część drugą – planowanie działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie na kolejne 5 lat.

Ze względu na zasadę nieutrudniania depozytariuszom wypełniania dokumentów dotyczących zjawiska rozważyłabym w ramach planu dalszej ochrony ponowienie prośby o wskazanie zagrożeń i sposobów przeciwdziałania im oraz niwelowania skutków ich występowania. Namysłu wymaga dalsze uszczegóławianie tej kwestii, niemniej istotne jest, by depozytariusze rozważyli, czy zagrożenia sprzed 5 lat istnieją nadal, czy udało im się w jakiejś mierze złagodzić ich skutki, czy może pojawiły się nowe (a może nie tyle pojawiły, co zostały przez depozytariuszy dostrzeżone)<sup>9</sup>. Logika nakazuje, by od ustalenia zagrożeń rozpocząć planowanie ochrony.

---

<sup>9</sup> Jak obserwuję, we wnioskach o wpis zjawiska na listę opis zagrożeń często traktowany jest po macoszemu, co wynika, jak przypuszczam, z niewielkiego zorientowania depozytariuszy w kwestii zagrożeń.

## Wnioski

1. Kwestia opracowania wytycznych w zakresie sposobu prowadzenia monitoringu niematerialnego dziedzictwa kulturowego (wraz z formularzem/formularzami i instrukcją) jest sprawą niezwykle delikatną, ale też równie ważną, o wielowymiarowych skutkach.

2. Najdonioślejszym i nadrzędnym celem monitoringu może się stać wpływanie na depozytariuszy i zachęcanie ich do bardziej efektywnych, świadomych i kompleksowych działań służących wzmocnieniu żywotności zjawiska dziedzictwa niematerialnego<sup>10</sup>.

3. Monitorowanie elementu dziedzictwa powinno być połączone z planowaniem przez depozytariuszy ochrony na kolejne 5 lat.

4. Monitorowanie elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego należy postrzegać jako jeden z etapów procesu strategicznego planowania w Polsce systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego i zarządzania nim. Opracowanie i ewaluacja wytycznych do monitoringu (wraz z formularzami) jest dziś zadaniem najwyższej wagi dla procesu ochrony dziedzictwa niematerialnego w Polsce.

5. Pracując nad zasadami monitoringu, warto od razu mieć w perspektywie procedury opracowywania, wdrażania i ewaluacji programu naprawczego, jaki depozytariusze zaplanują i podejmą w wypadku negatywnego wyniku monitoringu (por. pkt 7 *Wytycznych*).

6. Warto w szerszym gronie ekspertów przedyskutować, co *de facto* ma być przedmiotem monitoringu i jak to zostanie w aspekcie tego procesu zdefiniowane.

7. W procedurze monitoringu warto utrzymać etap autoewaluacji, czyli sporządzania sprawozdania przez depozytariuszy, co również jest bardzo frapującym tematem.

8. Warto pomyśleć o dyskusji nad kwestią monitoringu w gronie ekspertów w zakresie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zarządzania dziedzictwem, planowania strategicznego w kulturze, animatorów i badaczy kultury ludowej; koniecznie z udziałem depozytariuszy.

9. Interesujące byłoby również zapoznanie się z dobrymi praktykami w zakresie monitoringu przeprowadzanego w innych sektorach kultury, w odniesieniu do innych przejawów dziedzictwa (naturalnego, materialnego itd.) oraz monitoringu dziedzictwa niematerialnego w innych

---

<sup>10</sup> W definicjach depozytariusza w polskich dokumentach proponuję wobec tego dodać sformułowanie: „odpowiedzialni za żywotność i ochronę dziedzictwa”.

krajach, które – jak przekazał mi na przykład przewodniczący krajowej rady do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego Republiki Czeskiej – stoją przed podobnymi do polskich problemami.

## BIBLIOGRAFIA:

- Babbie, E. (2008). *Podstawy badań społecznych* (tłum. W. Betkiewicz i in.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dragičević-Šešić, M., Stojković B. (2010). *Kultura: zarządzanie, animacja, marketing* (tłum. J. Ambroziak). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Dubisz, S. (red.) (2006). *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. K-Ó. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gutowska, K., Kobyliński, Z. (2011). Zarządzanie dziedzictwem kulturowym – nowa dziedzina nauczania akademickiego i badań naukowych. *Mazowsze. Studia Regionalne*, 6, 51-72.
- Janikowski, R. (2009). Kultura osią zrównoważonego rozwoju. W: R. Janikowski, K. Krzysztofek (red.), *Kultura a zrównoważony rozwój. Środowisko, ład przestrzenny, dziedzictwo* (s. 17-38). Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.
- Jasiewicz, Z. (2003). Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, t. 1, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona* (s. 51-63). Lublin – Warszawa: Wyd. UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Piotrowska, K. Lipska, D. (red.) (2015). *Zarządzanie światowym dziedzictwem kulturowym*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa. Pozyskano z [http://www.nid.pl/pl/Wydawnictwa/inne%20wydawnictwa/Managing%20Cultural%20WH\\_PL%20\(3\).pdf](http://www.nid.pl/pl/Wydawnictwa/inne%20wydawnictwa/Managing%20Cultural%20WH_PL%20(3).pdf) (dostęp: 14.02.2020).
- Ratajski, S. (2013). Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, t. 1, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona* (s. 21-33). Lublin – Warszawa: Wyd. UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Ratajski, S. (2015). Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, t. II, *Niematerialne dzie-*

- dzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia* (s. 15-26). Lublin – Warszawa: Wyd. UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Skaldawski, B. (2013). Krajowy Program Ochrony Dziedzictwa Niematerialnego – propozycja wdrożenia. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, t. 1, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona* (s. 111-121). Lublin – Warszawa: Wyd. UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/monitoring.html> (dostęp: 14.02.2020).
- Varbanowa, L. (2015). *Zarządzanie strategiczne w kulturze* (tłum. T. Piwowarczyk). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Zalasińska, K. (2014a). Wdrożenie prawodawstwa UNESCO do polskiego porządku prawnego – wybrane zagadnienia. W: A. Rottermund (red.), *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały konferencyjne* (s. 175-196). Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.
- Zalasińska, K. (2014b). Zalecenia dotyczące wdrożenia prawodawstwa UNESCO do polskiego porządku prawnego. W: A. Rottermund (red.), *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały konferencyjne* (s. 221-306). Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO.

## **Dokumenty i akty prawne:**

*Dyrektywy operacyjne w zakresie realizacji Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego przyjęte przez Zgromadzenie Ogólne Państw-Stron Konwencji na drugiej sesji (siedziba UNESCO, Paryż, 16-19 czerwca 2008 r.), zmienione na trzeciej (siedziba UNESCO, Paryż, 22-24 czerwca 2010 r.), czwartej (siedziba UNESCO, Paryż, 4-8 czerwca 2012 r.) i piątej sesji (siedziba UNESCO, Paryż, 2-4 czerwca 2014).* Pozyskano z [http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/) (dostęp: 14.02.2020).

*Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018.* Pozyskano z <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=W-DU20111721018> (dostęp: 14.02.2020).



*Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego* na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa. Pozyskano z [http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/) (dostęp: 14.02.2020).

*Zarządzenia Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 18 września 2013 r. w sprawie Rady do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (Dz. Urz. MKiDN poz. 35), ze zmianami wprowadzonymi przez *Zarządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 13 grudnia 2018 r. zmieniające zarządzenie w sprawie Rady do spraw niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (Dz. Urz. MKiDN poz. 79 nr 15). Pozyskano z [http://bip.mkidn.gov.pl/media/dziennik\\_urzedowy/p%2015\\_2019.pdf](http://bip.mkidn.gov.pl/media/dziennik_urzedowy/p%2015_2019.pdf) (dostęp: 14.02.2020).

Wytyczne dotyczące składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę. [W:] *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego* na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa. Pozyskano z [http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/) (dostęp: 14.02.2020).





**Joanna Dziadowiec-Greganić**

joanna.dziadowiec@gmail.com

Instytut Nauk o Kulturze i Religii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Fundacja ARTS

ORCID: 0000-0003-2274-7773

## **BADANIE DZIEDZICTWA NIEMATERIALNEGO W DZIAŁANIU. PERSPEKTYWA KRYTYCZNA, PARTYCYPACYJNA I MEDIACYJNO-FACYLITACYJNA**

### **Intangible heritage research in action. Critical, participatory and mediative-facilitative perspective**

**Streszczenie:** Artykuł przybliży nadal stosunkowo mało popularny w Polsce – tak w antropologii, jak i w innych dyscyplinach badających w różny sposób dziedzictwo kulturowe – jego nowy paradygmat oraz ukształtowane na jego bazie interdyscyplinarne krytyczne studia nad dziedzictwem. Zakładają one m.in., że dziedzictwo jako proces jest praktyką skoncentrowaną na przeszłości, realizowaną w teraźniejszości oraz w większości z myślą o przyszłości. Z natury jest niematerialne, dlatego warto postrzegać je bardziej w kategoriach czasownika niż rzeczownika. Głównym celem artykułu jest jednak – inspirowana powyższym zwrotem krytycznym – propozycja tzw. nowej metodologii w antropologicznych badaniach dziedzictwa, rozumianej nie jako alternatywa, ale uzupełnienie i dopełnienie innych podejść. Oparta na teorii heterodoksyjnej i analizach autoryzowanych dyskursów dziedzictwa, bada je według podejścia performatywnego, prakseologicznego, mediacyjno-facylitacyjnego i partycypacyjnego (w działaniu). Na bazie zaproponowanej przeze mnie synkretycznej perspektywy badawczej – na wybranych przykładach badań własnych – staram się ukazać zmieniającą się współcześnie rolę antropologa, który z „tłumacza”, interpretatora i arbitra staje się asystującym-brokerem. W konsekwencji zmienia się jednocześnie postrzeganie depozytariuszy jako jedynie badanych, edukowanych oraz aktywizowanych, a następnie monitorowanych według zaleceń i dyrektyw ogólnopolskich

i międzynarodowych opartych przede wszystkim na polityce UNESCO i UE, które powinni wdrażać. Heterodoksyjne, partycypacyjne i mediacyjno-facylitacyjne badania dziedzictwa w działaniu stawiają ich w roli współbadaczy i równoprawnych, aktywnych graczy mających realny wpływ na współtworzenie i rozwijanie krajowego i światowego systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego.

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo niematerialne, krytyczne studia nad dziedzictwem, teoria heterodoksyjna, autoryzowany dyskurs dziedzictwa, performatywność dziedzictwa, teoria praktyk, mediacje i facylitacje dziedzictwa, partycypacyjne badania w działaniu

**Abstract:** The article introduces the new paradigm that is still relatively unpopular in Poland – both in anthropology and in other disciplines researching cultural heritage in different ways, and interdisciplinary critical heritage studies formed on its basis. They assume, among others, that heritage as a process is a practice centered on the past, implemented in the present and concentrated mostly on the future. It is intangible in its nature so it should be perceived more in terms of a verb than a noun. However, the main purpose of the article is a recommendation of a new methodology in anthropological heritage research inspired by the above critical turn and understood not as an alternative but as supplementing and completing other approaches. Based on heterodox theory and on authorized heritage discourses analyzes, it examines them according to performative, praxeological, mediative-facilitative, and participatory (in action) approaches. Basing on the syncretic research perspective that I suggest, which consists of the selected examples from my own research, I try to show the currently changing role of an anthropologist, who was previously perceived as a “translator”, interpreter and an arbitrator, and now becomes a broker-assistant. As a result, the perception of depositaries changes. They are no longer merely researched, educated, activated, and then monitored according to national and international recommendations and directives based primarily on UNESCO and EU policies that they should implement. Heterodox, participative and mediation-facilitative heritage research puts them in the role of co-explorers, co-researchers and equal, active players who have a real impact on the co-creation and development of the national and global system of intangible heritage safeguarding.

**Key words:** intangible heritage, critical heritage studies, heterodox theory, authorized heritage discourse, performativity of heritage, theory of practices, heritage mediation and facilitation, participatory research in action

[B]yć spadkobiercą nie oznacza być epigonem. Życ w tradycji, nie oznacza ograniczać się do niej. Odziedziczyć dom, oznacza nim zarządzać, a nie przekształcać go w muzeum pozostawiając rodzicielskie sprzęty na swoich miejscach. (...) Stańcie się tymi, którymi jesteście; wówczas przyzywać będziecie przyszłość i przeszłość w żarze ogniskowej współczesności. (...) Wówczas pozyskacie rzeczywistość, „żywą” tradycję, a nie tylko rozdygotane odbicie (Jünger 2009: 9-10).

## Wprowadzenie

Powyższy cytat Ernsta Jüngera przywodzi na myśl popularne wśród polskich badaczy zajmujących się w różny sposób dziedzictwem stwierdzenie Krzysztofa Pomiana, którego użył już ponad dziesięć lat temu: „nie ma dziedzictwa bez świadomości dziedzictwa” (Pomian 2010: 38). Przenosząc te konstatacje w przestrzeń antropologii kulturowej bardziej znajomy – przynajmniej biorąc pod uwagę jej wcześniejsze terenowe oblicze etnograficzne – wydaje się tu, eksponowany zresztą przez Jüngera, termin „tradycja”. Przechodząc różne koleje losu, i ona została współcześnie ochrzczona przez akademików „dobrem świadomym” (Łuniewska 2008: 93). Jako przedmiot licznych operacji, m.in. intelektualnych, kultywowana jest świadomie, a wręcz – jak twierdził Szacki – są nią nie utrwalane machinalne nawyki, lecz jedynie te elementy, których przejmowaniu towarzyszy swoista refleksja (Szacki 1971: 165-166). Dziś wielu dodaje do niej interpretację. W 1991 roku Otakar Nahodil pisał na łamach czasopisma „Lud” o tradycji jako połączeniu aktywnego procesu przekazu (*tradere*) z jego treścią (*traditum* lub *tradendum*), wskutek czego zawierają się w niej dwa wymiary: aktywny i dynamiczny oraz pasywny i statyczny. Rozumiana była przez niego jako subtelny, złożony, zmienny

i w dużej mierze świadomy proces kulturowy (Nahodil 1991: 8). Domykającą klamrą jest tu koncepcja „tradycji wynalezionej” autorstwa Erica Hobsbawma i Terenca Rangera, rozumianej jako stosunkowo niedługo funkcjonujący i w większości odgórny konstrukt społeczno-kulturowy (Hobsbawm, Ranger 2008). Przyglądając się jednak współczesnym dyskursom, zarówno tym naukowym (w tym antropologicznym), jak i dyskursom instytucji kultury, wyraźnie widać, że pojęcie tradycji ustępuje dziś miejsca pojęciu dziedzictwa.

Obecnie świadomość dziedzictwa – niezależnie od tego, czy łączy się je z pojęciem tradycji, czy nie – z dyskursu naukowego przenika do niemal wszystkich dziedzin życia. Jednocześnie jednak zjawisku temu towarzyszy mnogość niepowiązanych ze sobą badań naukowych i coraz bardziej pogłębiające się rozdrobnienie pojęciowe, prowadzące do powstawania wielu osobnych oraz często osamotnionych, nieporozumiewających się ze sobą grup badawczych. Wskazuje na to pionierski tandem „heritologii”, który tworzą Gregory Ashworth i John E. Tunbridge, uchodzący dziś równolegle za najważniejszych przedstawicieli tzw. starej gwardii dziedzictwa<sup>1</sup>, próbujących zwrócić uwagę na wyzwania stojące przed nowym pokoleniem badaczy śledzących różnorodne związki przeszłości z teraźniejszością (Rusek 2018: 5). Dokładniej rzecz ujmując, mam tu na myśli rozważania Tunbridge’a – jako jednego z ostatnich autorytetów i głosów wspomnianej gwardii – odwołującego się do ostatnich refleksji Gregory’ego Ashwortha zastanawiającego się nad tym, czy udało nam się zwyciężyć w krucjacie w imię dziedzictwa, czy może jednak ponieśliśmy klęskę<sup>2</sup>. Według „starogwardzistów”<sup>3</sup> badacze zajmujący się w różny sposób dziedzictwem nie tylko nie posługują się ujednoczonym słownictwem, ale również nie formułują wspólnych celów. W konsekwencji w miarę rozwoju studiów rozwija się interpretacyjna przepaść połączona z tym, że rozmaite koncepcje dziedzictwa bywają dodatkowo odbierane

<sup>1</sup> Tj. działającej przed zwrotem krytycznym (*critical turn*) w badaniach nad dziedzictwem.

<sup>2</sup> Tunbridge odnosi się tu do referatu Ashwortha *The heritage crusade. Have we won or lost?* wygłoszonego przez niego na sympozjum „The Future of Heritage” na Uniwersytecie w Brighton w październiku 2016 roku, czyli zaledwie parę tygodni przed śmiercią. Koncept „krucjaty” w imię dziedzictwa odsyła do rozważań Davida Lowenthala zawartych w znamiennej publikacji *The past is a foreign country*.

<sup>3</sup> Którzy jeszcze do niedawna sami byli postrzegani jako innowatorzy (przede wszystkim w środowisku konserwatorów, historyków, historyków sztuki, a także archiwistów, muzealników).

sprzecznie z intencjami ich autorów. Tunbridge wieszczy trzy scenariusze: (1) rozmaite podmioty powiązane z dziedzictwem porozumieją się co do jego wspólnej definicji; (2) zaakceptują istnienie alternatywnych punktów widzenia w obrębie dyscypliny i uznają je za równoprawne<sup>4</sup>; (3) staną się jeszcze bardziej rozbieżne i rozdrobnione – wyznawcy odmiennych poglądów będą szukać sobie odpowiedniego azylu (Tunbridge 2018: 295-299).

Niniejszy tekst ma za zadanie nie tyle próbować analizować prawdopodobieństwo przybliżonych scenariuszy czy rozstrzygać rozbieżności interpretacyjne, ile skupić się na kluczowym aspekcie stojącym u podstaw rozwoju samego pojęcia jako takiego i kariery, jaką zrobiło w kręgach akademickich i – przede wszystkim – pozaakademickich. Mam tu na myśli zasygnalizowany na samym początku wzrost świadomości obecności różnych wymiarów przeszłości w teraźniejszości, połączony z przydawaniem owym wymiarom ważności oraz prowadzący do ukształtowania postaw i działań mających na celu ich różnie rozumianą ochronę. Dodatkowo już na wstępie pragnę podkreślić, że skoncentruję się na nowym paradygmacie dziedzictwa i wynikającej z niego koncepcji ochrony, nadal stosunkowo mało popularnym w naszym kraju – zwrocie krytycznym oraz ukształtowanej na jego bazie teorii heterodoksyjnej. Ponadto owe świadome heterodoksyjne podejścia do dziedzictwa zawężę głównie do tej jego sfery, którą UNESCO ochrzciło mianem niematerialnego dziedzictwa kulturowego (*intangible cultural heritage*), oraz spróbuję ulokować je w przestrzeni współczesnej antropologii kulturowej<sup>5</sup>. Rys ten pozwoli z kolei przybliżyć obrane przeze mnie ścieżki badania dziedzictwa niematerialnego (oraz wynikającą z nich zmieniającą się rolę antropologa), będące w dużej mierze interpretacją studiów krytycznych<sup>6</sup> i następstwem perspektywy heterodoksyjnej. Swoje cele zrealizuję w oparciu o następu-

---

<sup>4</sup> Heritolog zaznacza, że obecnie sytuacja zdaje się zmierzać w tym właśnie kierunku.

<sup>5</sup> Mam tu na myśli głównie nurt poststrukturalny, interpretacyjny, refleksyjny, symboliczny, semiotyczny, performatywny, krytyczny oraz studia kulturowe (*cultural studies*), ze szczególnym uwzględnieniem brytyjskich studiów kulturowych, których założenia interpretacyjne w wielu miejscach korespondują z podejściami popularnymi w różnych obszarach tak dzisiejszej antropologii, jak i socjologii.

<sup>6</sup> Tj. podejściem czerpiącym z ich rozwiązań, jednak nie mającym na celu wpisania się w ten ich nurt, który koncentruje się na krytykowaniu czy wręcz negacji tzw. profesjonalnych, zawodowych zinstytucjonalizowanych działań ochronnych zogniskowanych wokół międzynarodowego systemu UNESCO, którego ostre i skrajne formy określane bywają nawet anty-dziedzictwem (Winter 2013: 533).

jące perspektywy: performatywną, prakseologiczną, mediacyjno-facylitacyjną i partycypacyjną. Poprzez zaproponowanie tych podejść postaram się ukazać, że w połączeniu (jako kompatybilna, spójna całość) mogą one otworzyć drogę do nowej metodologii antropologicznych badań dziedzictwa. Jednocześnie spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy wprowadzenie wypracowanej metodologii, bazującej na teorii heterodoksyjnej, może przyczynić się do zmiany postrzegania depozytariuszy jako jedynie badanych oraz do przełamania ich pasywnej pozycji w krajowym i światowym systemie ochrony dziedzictwa niematerialnego. Obecna sytuacja, mimo wyraźnych wskazań UNESCO głoszących, że nic o depozytariuszach bez nich, w rzeczywistości pozbawia ich faktycznej decyzyjności i sprawia, że nie mają oni realnego wpływu na współtworzenie i rozwijanie tego systemu.

### **Nowy krytyczny paradygmat dziedzictwa i jego „ochrony”**

Tunbridge pisze, że wzrost świadomości dotyczącej dziedzictwa (zapoczątkowany w obrębie ruchu konserwatorskiego) przyczynił się do rozwoju wielostronnej debaty nad tym, jak powinno być ono definiowane, jakie są jego cele i do jakiego stopnia powinno ono zaistnieć w powszechnej świadomości:

Pod koniec lat 70. było już jasne – przynajmniej dla niektórych – że dziedzictwo oznacza selektywne i nakierowane na teraźniejszość wykorzystywanie zasobów z przeszłości i jako takie może służyć do uzasadniania konkretnej polityki, jednoczenia społeczeństw i generowania zysków (Tunbridge 2018: 292).

Jednak dopiero koncepcja dziedzictwa niematerialnego, nieuchwytnego (*intangible*), postrzeganego w kategoriach semiotycznych i prakseologicznych otworzyła drogę do jego interpretacji. Jak zaznacza Barbara Kirshenblatt-Gimblett w rozmowie z Karoliną J. Dudek oraz Sławomirem Sikorą o wymownym tytule *Wytwarzanie dziedzictwa* – dziedzictwo to według powszechnej wiedzy coś z przeszłości, co ma wartość, oznacza jakąś wartość dodaną. „Nazwać coś »dziedzictwem« to nadać mu tę wartość, a także podejmować kroki, by to przekazać, zachować, bronić i chronić” (Dudek, Sikora 2016: 40). Jednocześnie jednak badaczka rozumie je jako szczególnie sposób produkcji kulturowej, w którym wytwarza się coś nowego, co równocześnie odwołuje się do przeszłości (Kirshenblatt-

-Gimblett 1998). Produkcja ta – jak twierdzi również wielu innych badaczy – działa w sferze regulacji tożsamości kulturowych i narodowych. Równocześnie dziedzictwo rozumiane jest w tym przypadku również jako dyskurs, który tej sfery dotyczy (Bendix 2009, Byrne 1991, Hall 1999, Smith 2006, Waterton 2009).

I jedno, i drugie podejście bazuje na postawach i czynnościach celowych oraz uświadomionych, skoncentrowanych na przeszłości, realizowanych jednak w teraźniejszości i w większości z myślą o przyszłości. W takim układzie dziedzictwo coraz częściej jest rozumiane jako proces, podczas którego zachodzi negocjowanie owej przeszłości, a przez to i ukształtowanej na jej bazie tożsamości (Smith 2016: 26). Owe procesualne, dyskursywne praktyki wobec przeszłości własnej – a czasem, co ciekawe, również obcej – określa się obecnie coraz częściej mianem patrymonializacji (*heritization/heritagization*), które tłumaczy się niekiedy także jako udzielnienie (Smith 2006; Harrison 2013; Bernbeck 2013; Bujdosó, Dávidb, Tózsérc i in. 2015; AlAnood Bin AlShaikh 2017; Kowalski 2013; Klekot 2015). Na polskim gruncie Małgorzata Zawila zaproponowała jeszcze inny termin – dziedzicznienie (Zawila 2019). Na pozór subtelne rozróżnienie tych terminów może stanowić klucz do zrozumienia ważnych dystynkcji między odgórnymi i – znacznie częściej – zewnętrznymi działaniami w odniesieniu do konkretnego dziedzictwa a jego wewnętrznym i oddolnym praktykowaniem. Kolejną kwestią, wynikającą po części z niniejszego rozróżnienia, jest to, czy owe procesy udzielnienia, stanowienia, wytwarzania i produkcji dziedzictwa są jedynie domeną ekspertów. Między innymi tego typu rozważania stały się podstawą, zdobywających obecnie coraz większą popularność w różnych częściach świata, krytycznych studiów dziedzictwa (*critical heritage studies*).

Krytyczny zwrot w badaniach dziedzictwa zakłada interdyscyplinarność: „żadna szczególna dyscyplina nie powinna »posiadać« krytycznych badań nad dziedzictwem, a natura badań w tym obszarze nie powinna być umieszczona w zamkniętym polu metaforycznym” (Wells 2017). Brak umiejscowienia w obrębie jednej dyscypliny akademickiej oraz pluralistyczność perspektyw występujących w obrębie krytycznych studiów dziedzictwa powodują, że zdefiniowanie ich jest niezwykle trudne. Na potrzeby niniejszego artykułu pozwolę sobie zebrać tylko niektóre z tych różnorodnych perspektyw, które wskazują na nowy paradygmat tak samego dziedzictwa, jak i jego ochrony:



- orientacja ontologiczna i epistemologiczna krytycznych studiów dziedzictwa ukształtowała się na teorii postkolonialnej, poststrukturalistycznej i postmodernistycznej;
- krytyczne studia dziedzictwa dotyczą terażniejszości, a nie przeszłości – dziedzictwo jest praktyką konstruowaną w terażniejszości (Emerick 2014); „jest stale wybierane, odtwarzane i renegocjowane w terażniejszości” (Harrison 2013: 165); to sposób, w jaki przeszłość staje się „aktywna i żywa” w terażniejszości (Silverman, Waterton, Watson 2017: 8);
- wartości dziedzictwa nie są wrodzone, immanentne i stałe, zatem najlepiej rozumieć je jako procesy, które podlegają ciągłym zmianom;
- autentyczność dziedzictwa jest pluralistyczna i nie jest kontrolowana przez żadną jednostkę lub grupę, definiowana jest przez wartości społeczne, kulturowe lub osobiste i może nie mieć bezpośredniego związku z jego strukturą fizyczną;
- dziedzictwo jest procesem, a nie rzeczą, i z natury jest niematerialne – to „ciągły, eksperymentalny dialog z przeszłością: »proces« zamiast »produkt«, dziedzictwo jest czasownikiem, a nie rzeczownikiem” (Emerick 2014: 190); „jeśli dziedzictwo jest mentalnością, sposobem poznania i widzenia, wówczas całe dziedzictwo staje się w pewnym sensie »niematerialne«” (Smith 2006: 43); „całe dziedzictwo jest niematerialne i jest negocjowane w ramach procesów społeczno-kulturowych” (Harrison 2010a: 3);
- dziedzictwo służy do konstruowania, rekonstruowania i negocjowania szeregu tożsamości oraz wartości i znaczeń społecznych i kulturowych w terażniejszości (Smith 2006: 3);
- dziedzictwo jest z natury dysonansowe (Tunbridge, Ashworth 1996) i tworzone jest przez ciągły proces konfliktów i negocjacji (Smith 2006: 82; Daly, Chan 2015: 492);
- krytyczne studia dziedzictwa „zmieniają kulturę praktyk ochronnych i sposób wykorzystywania wiedzy specjalistycznej z zakresu dziedzictwa, oferując alternatywne sposoby tworzenia dziedzictwa” (Emerick 2014: 226);
- dziedzictwo jest wszędzie; wszyscy jesteśmy ekspertami dziedzictwa (Wells 2017);

Ponadto najczęściej podnoszoną kwestią jest to, że krytyczne studia dziedzictwa są reakcją na Autoryzowany/Usankcjonowany Dyskurs

Dziedzictwa – AHD (*Authorised Heritage Discourse*), należący do ekspertów oraz władarzy, dodatkowo wywodzących się z uprzywilejowanej kultury zachodniej (Smith, Shackel, Campbell 2012: 4). Laurajane Smith, będąca autorką zarówno tej koncepcji, jak i samego pojęcia, pisze wprost, że „negocjowanie znaczeń dziedzictwa jest »walką o władzę«, ponieważ dziedzictwo samo w sobie jest zasobem politycznym” (Smith 2006: 281). Logan i Wijesuriya piszą, że dziedzictwo powstaje w wyniku procesów społeczno-politycznych odzwierciedlających struktury władzy danego społeczeństwa (Logan i Wijesuriya 2015: 569). W takim ujęciu krytyczne studia dziedzictwa badają współczesne relacje między ludźmi, dziedzictwem i władzą. Co więcej, Smith twierdzi, że AHD został stworzony świadomie w celu „odsunięcia” dyskursów większości interesariuszy (Smith 2006: 106).

W konsekwencji przybliżonych tu perspektyw w obrębie krytycznych studiów dziedzictwa ukształtowała się heterodoksyjna teoria dziedzictwa, mająca stanowić przeciwwagę – a wśród skrajnych przedstawicieli tej teorii opozycję – do ortodoksyjnej teorii konserwatorskiej. Heterodoksja w dziedzictwie polega na uznaniu wielu prawd, które oparte są w większości raczej na semiotyce niż na materializmie. Ochrona jest tutaj środkiem, a nie celem samym w sobie. To sposób na utrzymanie i wzmocnienie znaczeń zarówno w danym obiekcie, jak i w praktyce dziedzictwa, znaczeń podzielanych przez daną społeczność. Sprawia to, że znaczenie dziedzictwa ulokowane jest nie w przeszłości, a w terażniejszości (Wells 2017). Jak stwierdza Ewa Klekot, „zadaniem antropologicznych badań nad dziedzictwem jest śledzenie praktyk, systemów wartości i motywacji różnych aktorów społecznych uwikłanych w proces stanowienia dziedzictwa” (Klekot 2016: 13). W efekcie badania dziedzictwa są badaniami procesów patrymonializacji i udzielnictwa, dyskursów, praktyk, zjawisk oraz połączonych z nimi artefaktów i miejsc odnoszących się do przeszłości w sposób znaczący. Kierując się założeniami krytycznych studiów nad dziedzictwem chodzi, według mnie, przede wszystkim o skupienie się na perspektywie uwzględniającej społeczno-polityczną i międzykulturową złożoność i wielowymiarowość sieci, w jaką dziedzictwo jest uwikłane (Winter 2013: 533). Dodatkowo za każdym razem chodzi o tzw. konkretne dziedzictwo tj. dziedzictwo konkretnej społeczności, która nigdy nie jest jednorodna. Tym samym jej przedstawiciele wytwarzają wiele dyskursów dziedzictwa – tych autoryzowanych i tych niejako poza głównym nurtem, pobocznych. Wszystkie one z kolei są odbiciem bezpośred-

nich praktyk dziedzictwa niematerialnego oraz działań mających na celu przede wszystkim szeroko pojętą ochronę tychże praktyk.

### **Performatywność dziedzictwa – pomiędzy praktykami dziedzictwa a działaniami na ich rzecz**

Zawarte w członie tytułu artykułu sformułowanie „w działaniu” odnosi się do performatywnego podejścia do dziedzictwa. Bazą są tu bezpośrednio założenia performatyki, polegające m.in. na przeniesieniu zainteresowań badawczych „z człowieka jako istoty wytwarzającej [lub jedynie odtworzącej] na człowieka jako istotę działającą, (...) z narracji na akcję, z kontemplacji na działanie, z tego, co się stało, na to, co się staje, z komunikacji pośredniej na komunikację bezpośrednią” (Dudzik 2009: 423). Wieloznaczny, wielopoziomowy i niezwykle operatywny termin „performans” (ang. *performance*) – poza popularnymi definicjami widowiskowymi – wyjaśnia się jako „wykonanie czegoś”, „wytworzenie-stworzenie czegoś”. Rozumiany jest on jako aktywny pokaz, aktywna (re)prezentacja i jednocześnie aktywny przekaz zawieszony pomiędzy *dromena* (dzianie się, akt) a *drama* (akcja odgrywana), którym zawsze przyświeca jakaś intencja. Zasadniczym postulatem jest tu procesualna wizja rzeczywistości, a podstawowym mechanizmem procesualności – sprawcze, rekursywne działanie, które reprezentuje rzeczywistość społeczno-kulturową, a zarazem ją wytwarza (Schechner 1988, 2002, 2006; Hymes 1975; MacAloon 2009)<sup>7</sup>. W skrajnej postaci przedstawiciele zwrotu performatywnego uważają, że owa procesualna rzeczywistość kulturowa nie istnieje poza działaniem aktywnych-sprawczych podmiotów, które ją wytwarzają. Ponadto – co kluczowe zarówno dla heterodoksyjnych, krytycznych koncepcji dziedzictwa, jak i dla dalszych rozważań dotyczących metod jego badania w działaniu – konceptualizacja świata jako performansu każe postrzegać go nie z zewnątrz, lecz od środka – z perspektywy równoprawnych uczestników.

W rozumieniu dziedzictwa z tej perspektywy jest ono „przedstawiane” – jednak nie w znaczeniu zaaranżowanej, zamkniętej, skończonej, jasno określonej i odgrywanej, na bazie zapisu, scenariusza i źródła, inscenizacji – tj. nie w sposób konstatywny, statyczny i stwierdzający, a sprawczy

---

<sup>7</sup> Por. koncepcja aktów performatywnych, których nie da się postrzegać w kategoriach prawdy lub fałszu Johna Langshawa Austina (Austin 1962, 1993).

i wykonawczy: poprzez wspomniane podejście „w działaniu”, „w akcji”, „w realizacji”, „w procesie” – „dziedzictwo dziejące się”, „dziedzictwo-proces”. Susie West i Marion Bowman piszą wprost o dziedzictwie jako performansie (West, Bowman 2010: 277-305). Akcent zostaje wówczas położony zdecydowanie na praktykę wykonawczą, a dokładniej praktyki oscylujące pomiędzy wytwórczością a odtwórczością, prowadzące do nieustannego stwarzania i odradzania się rzeczywistości kulturowej danej społeczności wciąż na nowo.

Jednym z najbardziej obrazowych rodzajów praktyk dziedzictwa niematerialnego, pozwalającym dostrzec i zrozumieć przedstawioną tu perspektywę, są widowiska kulturowe (*cultural performances*)<sup>8</sup>. Zawieszane pomiędzy świętem, rytuałem, obrzędem i obyczajem a zabawą, grą, teatrem i wydarzeniem (eventem) stanowią rodzaj symbolicznego wykonywania (formowania, odgrywania i przeżywania) komentarzy metaspołecznych. Zaprogramowane w czasie i przestrzeni, dokonują ześrodkowania się społeczności na aktywnym podtrzymywaniu i redefiniowaniu tradycji oraz na refleksji o społecznych więziach i komunikacji tworzących i odnawiających się wokół niej (Kolankiewicz 2005: 23). Instytucją, w której napięcie to widać ze zwielokrotnioną wręcz siłą, jest festiwal. Współcześnie, niezależnie od tego, czy ma on zasięg regionalny, ogólnokrajowy czy międzynarodowy oraz czy ma formę przeglądu czy konkursu, coraz częściej mamy w jego przypadku do czynienia z wyspecjalizowanym synkretycznym systemem strukturalno-organizacyjnym, w którym jak w soczewce widać niemal wszystkie opisane tu procesy. Jedno z najbardziej reprezentatywnych miejsc zarówno do przedstawiania, promocji, jak i kultywowania konkretnych tradycji – praktyk dziedzictwa

---

<sup>8</sup> Zaliczone w Konwencji UNESCO 2003 do domen: sztuki widowiskowe oraz zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne. Pojęcie „widowisko kulturowe” stało się popularne dzięki Miltonowi Singerowi, który rozumiał przez nie instytucję będącą ucieleśnieniem najważniejszych aspektów symbolicznych tradycji w danej kulturze. Według niego posiada ona treść kulturową przekazywaną przez media kulturowe oraz przez ludzi, czyli żywe przekazy tradycji. Dzięki temu opis sposobów, w jaki owa zawartość jest organizowana i przekazywana przy konkretnych okazjach przez media, pozwala wyszczególnić struktury tradycji, komplementarne względem jej społecznej organizacji, takie jak np. śluby, uroczystości religijne, recytacje, sztuki, tańce, koncerty. Singer stwierdził ponadto, że prawdopodobnie większość społeczeństw uważa, iż cała ich kultura zawiera się w poszczególnych widowiskach, które mogą być prezentowane zarówno na własny użytek, jak i osobom z zewnątrz (Singer 1959).

niematerialnego<sup>9</sup> – stanowi jeden z najbardziej spektakularnych (a często również marketingowych) przykładów udzielnictwa – patrymonializacji. Co ważne, zarówno jeśli chodzi o wykonawców, jak i widzów-odbiorców. W żadnym bowiem festiwalu – jako rodzaju święta – nie można uczestniczyć na odległość. Zderzenie tych obu centralnych pojęć w połączeniu z opisanymi tu procesami daje jeden z najpopularniejszych modeli „ochrony” i zarządzania tą sferą: festiwale dziedzictwa niematerialnego, funkcjonujące w powszechnym dyskursie nadal jako festiwale folklorystyczne (zob. Dziadowiec 2012, 2014, 2016a, 2016b, 2016c, 2017; Dziadowiec-Greganić 2019). Innym pokrewnym przykładem koncentrującym się na (re)prezentacji praktyk, które w konwencji UNESCO określone zostały jako „umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym” (*traditional craftsmanship*), są szeroko pojęte jarmarki i targi, które często łączy się dziś ze scenicznym wymiarem festiwalowym (zob. Dziadowiec 2017; Dziadowiec-Greganić, Dudek 2019).

Zaproponowane podejście odsyła do konstruktywistycznego rozumienia dziedzictwa opisanego powyżej, nie zatrzymującego się jednak wyłącznie na snuciu wokół niego narracji-opowieści. W tym momencie jeszcze bardziej wymownego charakteru nabiera bowiem (intencjonalny) akt udzielnictwa – patrymonializacji – jako czynności prowadzących do postrzegania dziedzictwa jako czasownika. Jednocześnie wcale nie musi to oznaczać całkowitego zarzucenia aksjologicznego podejścia deklaratywnego zorientowanego na wartości.

Performatywne rozumienie dziedzictwa koresponduje z teorią praktyk Theodora Schatzkiego (Schatzki 1996, 2001, 2012) i Andreea Reckwitz (Reckwitz 2002a, 2002b), którzy w aktywnościach społecznych poczynili wyraźne rozróżnienie na *displaying* – wystawianie na pokaz, modelowanie, eksponowanie, manifestowanie, a *doing*, tj. aktywności dziejące się, działające. Zwrot ku praktykom (*practice turn, practice shift*) zakłada ich konstytutywną rolę. Rozumiane są one jako strumienie ludzkiej aktywności, zorganizowane wokół wspólnej praktycznej wiedzy oraz zdolności i umiejętności jej wykorzystywania. Stanowią swego rodzaju realizację *know how to do*, czyli „wiedzy, jak coś się robi”, „wiedzy-przepisu aplikowanej w działaniach” (*knowledge in action*). To wiedza podzielana, której realizacja nie ogranicza się jednak do niezmiennych działań rutynowych. Według Schatzkiego podejście zorientowane na praktyki pozwala rekon-

<sup>9</sup> Często określanymi zbiorczo artystycznymi: muzyka, śpiew, taniec, sceniczne opracowania obrzędów, artystyczne rękodzieło i sztuka nadal określana mianem ludowej.

struować i dekonstruować zbiory znaczeń i interpretacji danej wspólnoty, które mogą być nieuchwytnie dla badań koncentrujących się na wartościach czy normach kulturowych „podzielanych” przez członków danej grupy i wyrażanych przez nich w sposób deklaracyjny. Zdaniem m.in. Reckwitz’a teorie praktyk, podobnie jak analiza dyskursu, proponując nową ontologię, obiecują „przekroczenie”, wyjście poza lub „ponad” dotychczasowe dychotomie, np. *agency* – *structure*; działanie – myślenie; szanse – zagrożenia; żywe – nieżywe; autentyczne – stylizowane, oraz zmianę w definiowaniu kultury. Rozumienie tej ostatniej jako wewnętrznej idei lub sieci znaczeń ustępuje miejsca analizie w kategoriach dwóch typów zewnętrznie obserwowalnych procesów. Po pierwsze – praktyk jako takich, po drugie – dyskursu, w tym również o tychże praktykach.

Takie postrzeżenie i wyjaśnianie dziedzictwa lokalnego wpisuje się w jedno z trzech rozumień kultury wyróżnionych przez Zygmunta Bauman’a: kultury jako *praxis*, czyli sfery działań i praktyk społecznych jego uczestników, podczas których tworzy się sieć znaczeń (Bauman 2012)<sup>10</sup>. Kierując się założeniami teorii praktyk akcentującą wytwarzanie – „robienie” (*doing*), a nie wystawianie na pokaz już zrobionego (*displaying*), przytoczone powyżej praktyki artystyczne oraz rzemieślnicze i rękodzielnicze praktyki dziedzictwa niematerialnego odziedziczyć można właściwie jedynie w formie czasownikowej, tj. czynnego przekazu (najlepiej) międzypokoleniowego *know how to do in action*. Współgra to z tzw. nową teorią rzemieślnictwa Richarda Sennetta, który koncentruje się na zrozumieniu tego, „jak” ludzie wytwarzają rzeczy, nie jedynie na przedstawianiu publiczności efektu niekiedy długiego procesu (wy)twórczego oraz tego, z jakich materiałów dana rzecz została wykonana i w jakim celu (Sennett 2008). Analogicznie do tej zasady UNESCO – uznające tradycyjne rzemieślnictwo za najbardziej materialną manifestację niematerialnego dziedzictwa kulturowego – podkreśla, że wszelkie wysiłki mające na celu ochronę tradycyjnego rzemieślnictwa powinny koncentrować się nie tyle na zachowaniu przedmiotów rzemieślniczych – bez względu na to, jak mogą być one piękne, cenne, rzadkie i ważne – ale na stworzeniu warunków, które zachęcą rzemieślników do dalszego wytwarzania rzemiosła wszelkiego rodzaju oraz do przekazywania swoich umiejętności i wiedzy innym, szczególnie w swoich własnych społecznościach<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Pozostałe dwa to kultura jako koncepcja i kultura jako struktura.

<sup>11</sup> *Traditional Craftsmanship*, <https://ich.unesco.org/en/traditional-craftsmanship-00057>



Wraz z Agnieszką Dudek rozważaliśmy ten temat na przykładzie profesji rzemieślniczych i rękodzielniczych w małopolskiej gminie Wiśniowa<sup>12</sup>. Zarówno artystyczne, jak i użytkowe praktyki (wy)twórcze – co ważne, uchodzące wśród mieszkańców Wiśniowej za tradycyjne i traktowane przez nich jako lokalne dziedzictwo – zogniskowałyśmy wokół klucza *handmade in Wiśniowa* oraz handlu będącego sposobem dystrybucji owoców tych pierwszych, m.in. w specjalnie do tego zaaranżowanej przestrzeni miejscowego targu – jarmarku (zob. Dziadowiec-Greganić, Dudek 2019).

Prakseologiczne podejście do dziedzictwa reprezentuje Rodney Harrison. Czyni on rozróżnienie na odgórne, oficjalne, instytucjonalne oraz oddolne, nieoficjalne praktyki dziedzictwa (*practices of heritage*). Według niego te pierwsze oznaczają procesy identyfikacji, zarządzania i konserwacji oraz ochrony, które osadzone są w ustawodawstwie i władzy. Tymczasem te drugie mogą nie zostać uznane przez rządy lub nie są wymieniane w oficjalnych rejestrach i listach dziedzictwa, są jednak uważane przez społeczności i wspólnoty za ważne i kulturowo znaczące w sposób, w jaki konstytuują się i działają w teraźniejszości, czerpiąc z aspektów przeszłości (Harrison 2010b: 240). Harrison bazuje tutaj na koncepcji dziedzictwa oddolnego (*heritage from below*) Robertsona (Robertson 2008). Ponadto zwraca on uwagę na to, że dziedzictwo rozumiane jako praktyka (a dokładniej zbiór praktyk) może przybierać dodatkowo formę akcji społecznej czy też działania społecznego (*social action*), które może stać się sposobem na przetarcie się praktyk nieoficjalnych i nieuprzywilejowanych przez oficjalne procesy dziedzictwa. Na konkretnych przykładach grup mniejszościowych przybliżył on takie formy ich dziedzictwa jako działania społecznego, które ustalane są na poziomie oddolnym i działają w bezpośredniej opozycji do praktyk zarządzania dziedzictwem prowadzonych przez państwo. Niemniej jednak zaproponowany przez niego układ nie musi polegać jedynie na opozycji. W konsekwencji oddolne, nieusankcjonowane praktyki dziedzictwa, przybierające w odpowiednich kontekstach formy akcji i działań społecznych, mogą być nie tyle przeciwważą, co równoważą dla praktyk oficjalnych –

---

<sup>12</sup> Należy dodać, że ważnym aspektem projektu były międzykulturowe wymiary wiśniowskiego dziedzictwa, gdzie w przypadku tradycyjnych profesji rzemieślniczych do II wojny światowej dominującą rolę odgrywało dawne rzemieślnictwo żydowskie. Wywiady z mieszkańcami gminy ukazały, że temat ten jest nadal silnie obecny w pamięci społeczno-kulturowej.

autoryzowanych. Wreszcie sam Harrison twierdzi, że „nie tylko nieoficjalne praktyki dziedzictwa mogą być postrzegane jako rodzaj dziejącej się »pracy« społecznej (*doing social 'work'*) lub społecznej interwencji czy sprawczości (*social agency*)” (Harrison 2010b: 260). Analizuje on bowiem również sposoby, wedle których jednostki i społeczności mogą wykorzystywać oficjalne praktyki dziedzictwa do kwestionowania lub interwencji w główne (mainstreamowe) systemy dziedzictwa oraz związane z nimi konwencjonalne praktyki dziedzictwa, a poprzez to zmieniać sposoby myślenia danych społeczności tak o sobie samych, jak i o swoim własnym dziedzictwie<sup>13</sup>. W konsekwencji może dojść do przełamania dominujących dyskursów dziedzictwa kształtujących je na swój własny obraz, dyskursów tak otwarcie kwestionowanych przez Smith. Harrison podkreśla, że dziedzictwo przyjmuje formę akcji społecznej, gdy jednostki i grupy próbują obalić ów stan dominacji i tworzą tzw. dziedzictwa kontrkulturowe (*counter-cultural heritages*). Niemniej jednak działania takie nie muszą przybierać skrajnej formy aktywizmu. Mogą to być bowiem dziedzictwa nie tyle przeciw, co obok zinstytucjonalizowanych dominujących form publicznych lub poza nimi. Natomiast takie nieoficjalne wyzwania dla oficjalnych praktyk związanych z dziedzictwem oraz alternatywne wartości i dyskursy, które stanowią ich podstawę, niewątpliwie mogą być niezwykle płodne, silne i skuteczne oraz mieć potencjał, aby oficjalne definicje dziedzictwa uczynić bardziej inkluzywnymi. To z ko-

<sup>13</sup> Tego typu sytuacja miała miejsce w pogranicznej gminie Wiśniowa, zarówno podczas realizacji wspomnianego wyżej projektu, jak i w czasie wcześniejszych badań prowadzonych przez dialektologów z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Gmina należąca do powiatu myślenickiego, zlokalizowana na pograniczu trzech regionów zamieszkałych przez różne grupy etnograficzne (górali: Zagórzan i Kliszczaków w części południowej za pasmem Lubomira i Łysiny, Lachów Limanowskich i Lachów Szczyrzyckich w części wschodniej i południowo-wschodniej oraz Krakowiaków Zachodnich w części zachodniej i północnej, stanowiącej największy obszar) została przez etnografów zaseregowana jako „teren przejściowy”, który do dziś nie doczekał się osobnych, bardziej szczegółowych opracowań. Przedstawiciele lokalnej społeczności uznali ów termin za niefortunny. Stał się on „punktem zapalnym” dyskusji o ich tożsamości (a co za tym idzie – o ich dziedzictwie: krakowskim? góralskim? lachowskim?). „Teren przejściowy, czyli jaki?” – takie pytanie padało wielokrotnie w trakcie spotkań z mieszkańcami gminy. Pojawiły się w tym kontekście stwierdzenia brzmiące nawet humorystycznie: „Kto nas przeszedł? Z której i na którą stronę?”. Projekt „Wiśniowski Jarmark...” stał się swego rodzaju odpowiedzią na funkcjonujące, pejoratywne – w odczuciu niektórych mieszkańców – określenie ich terenu oraz długotrwałe pomijanie gminy przez badaczy. Działania mieszkańców są doskonałym przykładem współczesnego aktywnego, refleksyjnego i sprawczego podejścia do dziedzictwa kulturowego.



lei może doprowadzić do sytuacji, w której poszczególne społeczeństwa (a nie tylko pomniejsze wspólnoty stanowiące ich część) zmieniają postrzeganie swojej przeszłości, a co za tym idzie – również swojej terażniejszości i przyszłości.

### **Mediatorzy, facylitatorzy i brokerzy kulturowi – antropolodzy jako pośrednicy w sferze dyskursów i praktyk dziedzictwa niematerialnego**

W książce o wymownym tytule *Brokers, Facilitators and Mediation. Critical Success (F)Actors for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, będącej pokłosiem międzynarodowej konferencji<sup>14</sup> zorganizowanej w Brukseli z okazji 10. rocznicy Konwencji UNESCO 2003, autorzy przedstawiają koncepcję kulturowego pośrednictwa (*cultural brokerage*), umieszczając ją jednocześnie w nowym paradygmacie ochrony dziedzictwa zapoczątkowanym przez Konwencję 2003 (Jackobs, Neyrinck, van der Zeijden 2014). Główna hipoteza dotyczy istotności roli mediatorów, pośredników kulturowych lub facylitatorów w sprawianiu, aby plany i programy ochrony oraz inne partycypacyjne procesy w obrębie dziedzictwa działały i odnosiły sukces. Charakteryzując brokerów poprzez wskazanie umiejętności, które powinni posiadać, opisują ich m.in. jako „tłumaczy” (*translators*) potrafiących znajdować wspólną płaszczyznę pomiędzy dyskursami profesjonalnymi, metodami i terminologią „ochrony” lub wprost „niematerialnego dziedzictwa kulturowego”, jako w dalszym ciągu stosunkowo nowego terminu i wiążącego się z nim konceptu. Dotyczy to także wspólnej płaszczyzny na gruncie lokalnych praktyk i procesów dziedzictwa zachodzących w danych wspólnotach. Zastanawiają się ponadto, czy słowa kluczowe, takie jak „pośrednictwo kulturowe” lub „mediacja”, odpowiednio opisują tych kluczowych – według nich – aktorów/„czynników” (*(f)actors*) sukcesu wdrażania programów i systemów ochronnych oraz czy procesy te są ograniczone do świata organizacji pozarządowych, czy też stanowią wyzwanie również dla innego typu podmiotów (Jackobs, Neyrinck, van der Zeijden 2014: 251).

---

<sup>14</sup> Konferencja “ICH brokers, facilitators, mediators and intermediaries. Critical Success (F)Actors for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage” zorganizowana została pod auspicjami Flamandzkiej komisji UNESCO przez FARO, tapis plein and the Vrije Universiteit Brussel/BREL, we współpracy z Holenderskim Centrum Dziedzictwa Niematerialnego (Nederlands Centrum voor Volkscultuur en Immaterieel Erfgoed) oraz ICH NGO Forum.

Celem, na który otwarcie wskazują autorzy, jest doprowadzenie do tego, aby „kulturowe pośrednictwo” zostało oficjalnie wprowadzone do jednej lub kilku dyrektyw operacyjnych UNESCO.

Pojęcie mediacji wywodzi się od łac. *mediatio* i *mediare* – „być w środku”, „pośredniczyć” oraz od *medius* – „środkowy”, „bezzstronny”. Według definicji to dobrowolny i najczęściej poufny proces dochodzenia przez strony do rozwiązania problemu (najczęściej sporu/konfliktu), prowadzony w obecności osoby trzeciej cieszącej się ich zaufaniem – mediatora. Jako osoba z założenia neutralna pomaga on stronom we wzajemnej komunikacji, w określeniu interesów i kwestii do dyskusji oraz dojściu do wspólnie akceptowalnego konsensusu (Kopaliński 1970: 475). Proces mediacji odbywa się na płaszczyźnie wspomnianych interesów i potrzeb, a nie stanowisk. Ma na celu stworzenie stronom warunków umożliwiających osiągnięcie dobrowolnego porozumienia, a nie narzucenie im jakiejś autorytatywnej propozycji (np. eksperckiej). Dzięki temu możliwe jest skoncentrowanie na problemie, a nie na osobie/osobach, pozwalające wypracować rozwiązania zadowalające wszystkie strony (*win-win*).

Często podkreśla się, że mediator jest osobą odpowiedzialną bardziej za sam proces mediacji niż za treść, która jest jej przedmiotem. W takim przypadku mamy do czynienia z mediacją klasyczną, rodzajem *facylitacji*, w której mediator nie wychodzi poza rolę pomocnika w dialogu stron mediacji. Nie narzuca swoich idei i koncepcji. Nieco inną – i według niektórych teoretyków i praktyków kwestionowaną – formą jest mediacja ewaluatywna, w której mediator może sugerować pewne rozwiązania (Gmurzyńska 2009: 111-112). W przypadku dziedzictwa niematerialnego mechanizm mediacji może stanowić punkt wyjścia do podjęcia faktycznego, realnego i aktywnego dialogu pomiędzy różnymi interesariuszami danych praktyk dziedzictwa niematerialnego, tak w obrębie samej społeczności, w której one funkcjonują (bezpośredni depozytariusze, instytucje i organizacje lokalne/regionalne, przedsiębiorcy, samorządy itd.), jak i szerzej, tj. pomiędzy tą społecznością a odpowiednio instytucjami, organizacjami i władzami wyższego szczebla – ogólnopolskiego, narodowego, a w następnej kolejności międzynarodowego, na którym siłą rzeczy najistotniejszym graczem jest UNESCO<sup>15</sup>. Ten ostatni opisują na różnych przykładach autorzy wspomnianej pozycji. Sami jednak do scharakteryzowania niniejszych procesów używają dość niejednorodnej nomenklatu-

---

<sup>15</sup> Oczywiście trzymając się konwencji i systemu, które tego rodzaju praktykom dziedzictwa stworzyło.

ry, która nie do końca może być stosowana wymiennie. Mam tu na myśli m.in. pojęcie facylitacji<sup>16</sup>. W przeciwieństwie do mediacji, które skupiających się na rozwiązaniu problemu, który przybiera formę konfliktu, facylitacja jest procesem mającym na celu wzmocnienie zaangażowania stron i doprowadzenie ich do wspólnie wypracowanego rezultatu. Polega na wspieraniu i rozwoju w różnych aspektach osób/grup/podmiotów biorących w niej udział oraz na ułatwianiu im procesu organizacyjnego prowadzącego do wykonania wspólnie (przy wykorzystaniu potencjału wszystkich członków) określonego zadania wraz ze zdefiniowanym celem lub celami do osiągnięcia. Zadaniem facylitatora jest czynny udział w udrażnianiu tego procesu. Celem takiego wsparcia jest pobudzenie aktywności i świadomego włączania się członków grupy w proces realizacji postawionego zadania w sposób holistyczny, czyli z całościowym zaangażowaniem się w działania grupy w aspekcie fizycznym, emocjonalnym oraz intelektualnym. Ponadto podstawą prowadzenia skutecznej facylitacji jest równe prawo każdego do działania i wypowiedzi, pełne zaangażowanie, poszukiwanie porozumienia i docenianie różnorodności, która pojawia się w czasie pracy grupy (Mann, Marszewska 2018).

Według Jackobsa, Neyrincka i van der Zeijdena aktywność mediacyjno-facylitacyjna, nazywana przez nich zbiorczo wspomnianym „kulturowym pośrednictwem”, ma na celu budowanie konsensusu w obrębie systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego oraz ma stanowić podstawę dla realnego współtworzenia tego systemu przez różne strony (w tym przez samych depozytariuszy) oraz „współrządzenia” (*co-governance*) nim. Ponadto twierdzą oni, że tego typu podejście sprawia, iż procesy ochrony stają się bardziej zrównoważone. W konsekwencji ów zewnętrzny pośrednik (*broker*), balansując na pewnej dynamicznej płaszczyźnie kontinuum „pomiędzy”, tj. przyjmując, w zależności od sytuacji, rolę negocjatora, facylitatora i mediatora, może działać jako tzw. otwieracz oczu (*an eye-opener*) zachęcający do interpretacji i dalszego rozwoju wspomnianego systemu ochrony (Jackobs, Neyrinck, van der Zeijden 2014: 253-255). Autorzy twierdzą nawet, że może to być punkt wyjścia do faktycznego, a nie pozornego przełamania Autoryzowanego Dyskursu Dziedzictwa, na którego pułapki, również w obszarze Konwencji UNESCO 2003, wskazywała Laurane Smith (Smith 2013).

Procesy mediacyjno-facylitacyjne mogą stanowić subtelną alternatywę dla często jednowymiarowych konsultacji społecznych przede wszystkim

---

<sup>16</sup> Fr. *facile* – ‘łatwy’.

z uwagi na to, że zmieniają, czy wręcz odwracają one układ stron. Celem konsultacji, zaaranżowanych najczęściej odgórnie/institutionalnie, jest – w lekkim uproszczeniu – zasięgnięcie wśród członków danej społeczności opinii dotyczącej jakiejś zdefiniowanej już wcześniej kwestii lub wprost opracowanego już zarysu projektu, który w jakiś sposób tej społeczności dotyczy. Tymczasem mediacja i facylitacja zdecydowanie w większym stopniu koncentrują się na działaniach oddolnych, odśrodkowych, mających na celu zaktywizowanie samej społeczności, która samodzielnie zdefiniuje i spróbuje rozwiązać dany problem – w naszym przypadku mieszczący się w obrębie praktyk jej dziedzictwa niematerialnego – czy też wypracuje założenia oraz zrealizuje projekt mający na celu szeroko pojętą ochronę i promocję danej praktyki. Tym samym procesy mediacyjne i facylitacyjne realizowane przede wszystkim, a na pewno w pierwszej kolejności, na poziomie lokalnym są ciekawym rodzajem akcji społecznych na rzecz własnego dziedzictwa (*social heritage action*) w rozumieniu Harrisona. Mogą stanowić bowiem podłoże dla kolejnych działań w danym regionie i szerzej, poza nim, pomagających przełamać dominujące dyskursy danego dziedzictwa, otwierając drogę zarówno do zaistnienia Harrisonowskich praktyk nieoficjalnych, jak i do bardziej indywidualnych aktów ich udzielnienia oraz bardziej uświadomionej ich interpretacji i aplikacji we własnym życiu. W zarysowanym tu układzie profesjonalny badacz – w tym wypadku antropolog – przybrać może rolę symetrycznego pośrednika, pomocnika i animatora, nie zaś nadrzędnego eksperta-menedżera, który dyktuje warunki projektu tak badań dziedzictwa, jak i jego ochrony.

### **Krytyczne, partycypacyjne badania dziedzictwa niematerialnego w działaniu**

Popularne dziś hasło „dziedzictwo w działaniu”<sup>17</sup> podkreśla opisane wcześniej podejście performatywne oraz prakseologiczne i łączy je bez-

---

<sup>17</sup> Por. np. program Komisji Europejskiej Creative Europe „Cultural Heritage in Action”, mający na celu zaktywizowanie miast i regionów do wzmocnienia ich polityk i inicjatyw w zakresie dziedzictwa kulturowego oraz do opracowania innowacyjnych rozwiązań na rzecz ochrony zasobów dziedzictwa kulturowego. Tworzony w konsorcjum, określany jest programem partnerskiego uczenia się i stanowi swego rodzaju kontynuację działań Europejskiego Roku Dziedzictwa Kulturowego 2018 ([https://ec.europa.eu/culture/news/european-commission-launches-cultural-heritage-in-action-programme\\_en](https://ec.europa.eu/culture/news/european-commission-launches-cultural-heritage-in-action-programme_en)).

pośrednio z perspektywą heterodoksyjną. Ponadto w zestawieniu z powyższą mediacyjno-facylitacyjną rolą – czy też bardziej postawą – jaką mogą przybierać nie tylko pracownicy instytucji i organizacji kultury (urzędnicy, administratorzy, menadżerowie, animatorzy, edukatorzy itd.), ale także badacze-antropolodzy (oraz reprezentanci innych dyscyplin), w następnym etapie otwierać może drogę do nieco innej formy prowadzenia samych badań nad dziedzictwem. W lekkim uproszczeniu, to już nie eksperci różnych maści badający społeczności lokalne, regionalne, etniczne, narodowe i ich dziedzictwo: praktyki, wytwory, artefakty itd. (dokumentacja, analiza i interpretacja, czasem – co jednak w przypadku antropologii jest dość rzadkie – połączona wprost z ewaluacją). To aktywne, dosłownie dziejące się badania w terenie, będące następstwem (choć niekoniecznie) wstępnych mediacji i negocjacji różnych stron (zewnątrznych i wewnętrznych). Nie tyle specjalistyczne „badania kogoś lub czegoś” w obszarze danego dziedzictwa, co „badania wraz”, tzw. współbadania, prowadzone wspólnie przez dziedziców-depozytariuszy i brokerów-mediatorów. Taki układ odsyła niemal bezpośrednio do metody badań w działaniu (*action research*), a dokładniej do występujących w ich obrębie partycypacyjnych badań w działaniu (*participatory action research*).

Badania w działaniu<sup>18</sup> jako rodzaj podejścia badawczego pojawiającego się w różnych dyscyplinach (m.in. socjologia, antropologia, pedagogika, psychologia) związane są z nowymi epistemologiami dotyczącymi praktyki społeczno-kulturowej. Odnoszą się do refleksyjnego działania jednostek i grup w świecie, mając świadomość, że jest to świat skonstruowany. Niemniej jednak najważniejszym elementem jest tu uznanie najwyższej kompetencji członków danej społeczności do rozumienia jej prawideł. Przedstawiciele tego nurtu starają się przede wszystkim zrozumieć osoby w danej organizacji lub środowisku, a nie narzucać im swoje poglądy. W przypadku działalności społecznej i kulturalnej sprowadza się to do pomagania społecznościom w radzeniu sobie z problemami zdefiniowanymi tak, jak sama społeczność je postrzega, zamiast klasycznego decydowania, co jest problemem, i wymyślania rozwiązań za nią (Chrostowski,

---

<sup>18</sup> Termin stworzony w 1944 roku przez Kurta Lewina, użyty po raz pierwszy w pracy z 1946 roku zatytułowanej *Action Research and Minority Problems*, w której określił je jako badania porównawcze dotyczące warunków i skutków różnych form działalności społecznej i badań prowadzących do akcji społecznej wykorzystującej spiralę kroków, z których każdy składa się z kręgu planowania, działania i ustalania faktów o rezultacie danej akcji (Lewin, 1946: 34-46).

Jemielniak 2011). W pewnych wymiarach widać tu punkty styczne z opisanym powyżej procesem mediacji i facylitacji. W przypadku działalności naukowej natomiast ma to swoje odzwierciedlenie w uznaniu wyższej kompetencji badanej zbiorowości do definiowania, co jest dla niej ważne. Niezależnie od tego, czy weźmiemy pod uwagę zarysowane krytyczne, konstruktywistyczne i heterodoksyjne podejście do dziedzictwa, czy też jedynie postulowane założenia dotyczące dziedzictwa niematerialnego przyświecające UNESCO, właśnie tego typu rozumowanie wysuwa się na plan pierwszy. Dziedzictwem jest to, co jest ważne dla danej społeczności, co jej przedstawiciele uważają za ważne i warte zachowania, kultywowania i przekazywania następnym pokoleniom. Nawet jeśli, biorąc pod uwagę wytyczne operacyjne Konwencji UNESCO 2003, dana praktyka musi zostać udokumentowana i przedstawiona (najpierw na poziomie krajowym, co potem może jej otworzyć drogę do list światowych) w sposób ustandaryzowany, odpowiadający wspomnianym wytycznym, to sam jej wybór i interpretacja należy do społeczności. W przeciwieństwie do eksperckiej, ortodoksyjnej doktryny konserwatorskiej oraz wytycznych Konwencji UNESCO 1972, w tym przypadku to dana społeczność jako depozytariusz jest filtrem-decydentem działań na rzecz tych praktyk<sup>19</sup>. Tym samym również badania owych praktyk dziedzictwa prowadzone są wówczas w oparciu o czynną i partnerską relację badawczą, nie tyle badacza z badanymi, co badacza zawodowego, częściej zewnętrznego z depozytariuszami będącymi tzw. badaczami wewnętrznymi, częściej amatorskimi.

Magdalena Dudkiewicz twierdzi, że w „badaniach aktywizujących” zawarta jest wewnętrzna sprzeczność. Polega ona na tym, że:

(...) słowo „badania” odnosi się do zastanej rzeczywistości – badanie dotyczy albo teraźniejszości, gdy poszukujemy odpowiedzi na pytanie „jak jest?”, albo przeszłości, gdy pytamy „jak było?”. W drugim przypadku sprawa jest jasna – nie mamy żadnego wpływu na badaną rzeczywistość, w pierwszym, co do zasady, nie powinniśmy tego wpływu wywierać. Tymczasem przymiotnik „aktywizujący” w oczywisty sposób wskazuje na podjęte działanie, którego skutki odnoszą się do przyszłości: dziś aktywizujemy, by jutro ktoś był aktywny, czyli inicjujemy zmianę. Zmianę przedmiotu badania (Dudkiewicz 2011: 4).

---

<sup>19</sup> Oczywiście na początku drogi prowadzącej do udzielnienia danej praktyki w formie oficjalnej, zinstytucjonalizowanej – usankcjonowanej.



W momencie, gdy przedmiotem badania-działania jest dziedzictwo – dodatkowo niematerialne, rozumiane jako czasownik (tj. samo jest ono aktywnością kulturową będącą spuścizną z przeszłości) – podejście to nabiera nowego wymiaru. Mamy bowiem do czynienia z tzw. sytuacją czasowo zmultiplikowaną. Pytania „jak było?” i „jak jest?” przeplatają się ze sobą, co więcej, są ze sobą wręcz nierozzerwalnie połączone. Ponadto łączą się one również z przyszłością – działania te, nawet jeśli nie bezpośrednio, w większości czynione są m.in. po to, by przedmiot badań miał swoją kontynuację w przyszłości. Taka forma badania-działania, prowadzona wspólnie ze społecznością lokalną, w połączeniu z podejściem zawartym w teorii praktyk – kulturowym *know how to do* – może okazać się katalizatorem aktywności, zaangażowania i odpowiedzialności, stwarzającym podwaliny do powstania i rozbudowywania trwałych mechanizmów partycypacyjnych, których przedmiotem będzie aktywna, świadoma i refleksyjna ochrona swojego dziedzictwa (jako działanie na jego rzecz) bazująca nie na aksjologii i deklaracji, a na praktyce, a dokładniej na konkretnych praktykach tego dziedzictwa.

Zarysowana tu charakterystyka zdradza analogie z antropologią zaangażowaną, która – jak pisze Hana Cervinkova – stara się przekroczyć granicę „neutralnej”, etnograficznej obserwacji i otwarcie podejmować etyczne wyzwania związane z zaangażowaniem się na rzecz ludzi (Cervinkova 2011: 9). Niemniej jednak w zaproponowanym przeze mnie podejściu badawczym w centrum rozważań znajdują się działający-badający depozytariusze, nie zaś zaangażowani społecznie antropolodzy oraz wynikające z tego zaangażowania kwestie etyczne. Krytyczne badania dziedzictwa w działaniu polegają na łączeniu przemyśleń i działań, teorii i praktyki, poprzez współpracę z innymi. To przedsięwzięcie oparte na *praxis* (od refleksji, przez krytykę, do działania), pomagające wspierać rozwój tak jednostek, grup, jak i całych społeczności poprzez bazowanie na ich własnym dziedzictwie. Jako narzędzie przełamania dominującego Autoryzowanego Dyskursu Dziedzictwa mogą prowadzić do społecznej emancypacji grup, które w obrębie danych społeczności dziedzictwa są defaworyzowane (np. mniejszościowych). Jednocześnie – w przeciwieństwie do tzw. klasycznych, zaangażowanych społecznych badań w działaniu – nie muszą służyć – i zazwyczaj z założenia nie służą – jedynie osiągnięciu praktycznych rozwiązań palących problemów owych społeczności. Reasumując, w proponowanym podejściu profesjonalny badacz zajmuje pozycję wspomnianego mediatora-brokera-facylitatora

lub jedynie „wynajętego” przez społeczność posiadającego wiedzę zawodowca, nie zaś z własnej inicjatywy przybyłego aktywisty pragnącego dokonywać zmian społecznych dla dobra tejże społeczności (por. Mosse, Lewis 2006).

W scharakteryzowanym tu duchu prowadzone były wspomniane powyżej badania praktyk rzemieślniczych i rękodzielniczych w Gminie Wiśniowa<sup>20</sup>. Należy podkreślić, że projekt zainicjowany został oddolnie, tj. przez przedstawicieli lokalnej społeczności, którzy dosłownie zgłosili się do mnie, abym „pomogła im zrobić coś z ich dziedzictwem”, a rozpoczęła się od zorganizowania w miejscowym Gminnym Ośrodku Kultury i Sportu tzw. okrągłego stołu, podczas którego wspólnie zdecydowano, co będzie głównym tematem projektu. Analogicznie wszystkie kolejne jego etapy – począwszy od poszukiwania środków, napisania wniosku o dofinansowanie<sup>21</sup>, stworzenia zespołu projektowego, pozyskania partnerów, patronów aż po jego realizację – prowadzone były wspólnie z zaangażowanymi mieszkańcami. Działania na rzecz dziedzictwa prowadzone w ten sposób dają podstawę do traktowania ich jako odpowiedzi na realną, a nie kreowaną potrzebę mieszkańców tego regionu, świadomych potencjału, wykorzystania i interpretacji własnego dziedzictwa kulturowego. Podobny rezultat można dostrzec w zdobywającej coraz większą popularność sieci polskich i polonijnych tematycznych Archiwów

---

<sup>20</sup> Badania, których wyniki i efekty przedstawione zostały w publikacji *Handmade in Wiśniowa. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa*, w filmowym dokumencie etnograficznym o tym samym tytule (zob. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_okbMeQ7HKQ&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=_okbMeQ7HKQ&feature=emb_title)) oraz na interaktywnej stronie internetowej stanowiącej załączek wiśniowskiego lokalnego archiwum społecznego (zob. <http://wisniowski.jarmark.gokis-wisniowa.pl/>), były częścią większego projektu badawczo-animacyjnego „Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych – lokalna tradycja w działaniu”. Poza szeregiem działań projektowych (spotkań ze społecznością, tematycznych debat praktyków i teoretyków, konferencji, warsztatów, wystaw, promocji i innych) niezwykle istotnym elementem był wieńczący projekt jarmark, który w zamierzeniu bazował na wspomnianych dawnych cyklicznych jarmarkach i targach wiśniowskich (odbywających się na tym terenie od ok. XVII wieku). Współtworzony był w różnym wymiarze i charakterze przez mieszkańców, a przede wszystkim przez zidentyfikowanych w trakcie projektu przedstawicieli tradycyjnych profesji: rzemieślników, przetwórców, rękodzielników, (wy)twórców, artystów.

<sup>21</sup> Do programu „Dziedzictwo kulturowe”, priorytet „Kultura ludowa i tradycyjna” Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego.



Spółecznych (tzw. AS-ów)<sup>22</sup> skupionych wokół nowo powstałej instytucji kultury Centrum Archiwistyki Społecznej (CAS)<sup>23</sup>. Została ona utworzona centralnie, jednak w celu zrealizowania rosnącej oddolnej potrzeby społecznej wyrosłej obok profesjonalnej archiwistyki państwowej. Czyni to m.in. poprzez bezpłatne udostępnianie lokalnym społecznościom (co ważne, zarówno zorganizowanym, jak i niesformalizowanym) platformy do samodzielnej archiwizacji ich zasobów dziedzictwa<sup>24</sup> oraz udzielanie wsparcia merytorycznego i metodycznego w zakresie archiwizacji i digitalizacji. Na koniec chcę jeszcze krótko wskazać na wieloletnie badania prowadzone w ramach „Nowej Akcji Zbierania Folkloru” Małopolskiego Centrum Kultury „Sokół”<sup>25</sup>. Badania terenowe realizowane są według jasno określonych, ustandaryzowanych kwestionariuszy wywiadu<sup>26</sup>, przygotowanych przez ekspertów należących do różnych dziedzin<sup>27</sup>. Pro-

---

<sup>22</sup> Archiwa społeczne powstają w efekcie celowej, oddolnej działalności obywatelskiej i tworzone są siłami lokalnej społeczności. Ich główną misją jest aktywne działanie na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego, a celem – pozyskiwanie, zabezpieczanie, przechowywanie, opracowanie i udostępnianie materiałów (dokumentowych, ikonograficznych, audiowizualnych) wchodzących w skład niepaństwowego zasobu archiwalnego. AS-y rodzą się oddolnie, m.in. po to, aby dokumentować te aspekty historii i dziedzictwa, które wykraczają poza zakres zainteresowań archiwów państwowych, m.in. tradycje wspólnot regionalnych, historię lokalną, losy tzw. zwykłych ludzi, historię organizacji pozarządowych czy historię niezależnego życia artystycznego (*Archiwa Społeczne. Definicja* <https://archiwa.org/definicja>).

<sup>23</sup> Powołana przez Fundację Ośrodka KARTA oraz Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Misją CAS jest wspieranie archiwów społecznych w zabezpieczeniu i upowszechnianiu zbiorów, rozwijanie sieci ich współpracy i popularyzacja idei archiwistyki społecznej (<https://archiwa.org/content/dzia%C5%82alno%C5%9B%C4%87>).

<sup>24</sup> Otwarty System Archiwizacji (OSA).

<sup>25</sup> Projekt, obejmujący zadania badawczo-dokumentacyjne w zakresie ochrony, zachowania i udostępniania dziedzictwa kultury tradycyjnej Małopolski, jest częścią większego przedsięwzięcia „Małopolska Źródłem Tradycji” sfinansowanego z Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Małopolskiego na lata 2014-2020. W ramach NAZF planuje się przeprowadzenie ok. 1000 wywiadów w terenie (<http://meksokol.pl/malopolska-zrodlem-tradycji>).

<sup>26</sup> Obejmują one kwestionariusz do badań dialektologicznych, badań nad tradycjami muzycznymi, badań nad tańcami tradycyjnymi, badań obrzędów i zwyczajów dorocznych, badań rodzinnych, badań grupowej tożsamości, kulturowej identyfikacji i społecznych dystansów oraz badań dziedzictwa mniejszości i międzykulturowych aspektów dziedzictwa Małopolski. W projekcie jestem odpowiedzialna za przygotowanie narzędzi badawczych oraz analizę badań z dwóch ostatnich zakresów.

<sup>27</sup> Etnografia, muzealnictwo, językoznawstwo, etnomuzykologia, etnochoreologia, antropologia kultury, heritologia.

jekt interesujący jest jednak z tego względu, że w większości badaczami (a dokładniej zbieraczami) są zrekrutowani w otwartym naborze mieszkańcy różnych części Małopolski. Przeprowadzają oni badania w swoich własnych miejscowościach, gminach i powiatach. To po części amatorzy, pasjonaci, lokalni liderzy. Dodatkowo w wielu przypadkach są to osoby zaangażowane w regionalny ruch kulturalny, artystyczny czy też wprost folklorystyczny. Pewnego rodzaju przeciwwagą dla tych badań może być z kolei oddolny projekt „Archiwum społeczne Głogoczowa na start!”<sup>28</sup> oraz poprzedzający go projekt „Nasz Senior – Nasz Skarb”<sup>29</sup>, realizowane przez Stowarzyszenie Gospodyń Wiejskich w Głogoczowie we współpracy z Wiejskim Domem Kultury w Głogoczowie. Założeniem obu projektów jest to, że wszystkie etapy budowania archiwum wraz z prowadzeniem badań w terenie (wspólne wypracowanie tematyki i kategorii zbiorów, wspólne opracowanie kwestionariuszy ankiet, kart inwentaryzacyjnych itd., wywiady z mieszkańcami prowadzone według koncepcji historii mówionych, identyfikacja lokalnych zasobów dziedzictwa, inwentaryzacja tychże zasobów oraz ich opracowanie, archiwizacja i digitalizacja) realizują sami mieszkańcy (reprezentujący różne grupy). To osoby, które odpowiedziały na apel pomysłodawcy i inicjatora projektu – lokalnego KGW i które przed realizacją przejdą cykl szkoleń przygotowujących je do całego procesu. Jak zostało ujęte we wniosku projektu, mieszkańcy Głogoczowa stają się badaczami, archiwistami i kustoszami własnego dziedzictwa. W projekcie tym pełnią rolę opiekuna merytorycznego – facylitatora – i jednego ze szkoleniowców.

## Konkluzje

Krytyczne, partycypacyjne i mediacyjne badania, a szerzej studia, nad dziedzictwem niematerialnym w działaniu mogą dostarczać społeczeństwu, a dokładniej konkretnym społecznościom, pewne narzędzia do rozwijania – co ważne bezpośrednio przez nie same – różnorodnych działań na rzecz poszczególnych praktyk dziedzictwa niematerialnego, z którymi

<sup>28</sup> Projekt dofinansowany z programu Myślenickie Inicjatywy Lokalne 2020 r. Myślenickiego Ośrodka Kultury i Sportu w Myślenicach.

<sup>29</sup> Projekt dofinansowany z programu „Działaj Lokalnie” Polsko-Amerykańskiej Fundacji Wolności realizowanego przez Akademię Rozwoju Filantropii w Polsce (ARFP) oraz Sieć Ośrodków Działaj Lokalnie. Operatorem dla projektów realizowanych w powiecie myślenickim (w którym znajduje się Głogoczów) jest Fundacja ARTS.

się utożsamiają. Jednocześnie „narzędzia” te mogą przyczyniać się do aktywizacji pozostałych członków tychże społeczności i wypracowywania w nich otwartych, partycypacyjnych i odpowiedzialnych postaw wobec własnego dziedzictwa. Co więcej, w dalszej perspektywie mogą pomagać przełamywać dominujące dyskursy dziedzictwa niematerialnego występujące tak w obrębie samej społeczności depozytariuszy, jak i szerzej, w wymiarze regionalnym, krajowym czy wreszcie międzynarodowym. W konsekwencji heterodoksyjne i interpretacyjne podejście do dziedzictwa połączone z brokerstwem kulturowym (rozumianym jako działania mediacyjno-facylitacyjne) oraz z partycypacyjnymi badaniami w działaniu mogą przyczynić się do przełamania pasywnej pozycji depozytariuszy odpowiednio w krajowym i światowym systemie ochrony dziedzictwa niematerialnego.

Obecnie – jak zostało zasygnalizowane we wprowadzeniu – ich rola daleka jest od faktycznej decyzyjności i sprawczości. Zaproponowana przeze mnie perspektywa metodologiczna oparta na teorii heterodoksyjnej czyni depozytariuszy oficjalnie równoprawnymi partnerami i przede wszystkim kluczowymi graczami, którzy sami mogą (pomijając, że *de facto* od zawsze w różnym stopniu i zakresie to robili) zarówno zachowywać, chronić, rozwijać, jak i badać swoje dziedzictwo – nie zaś jedynie pełnić rolę tych, którym trzeba w tym pomóc, m.in. pokazując gotowe rozwiązania i dyrektywy, które muszą w tym celu wdrożyć. Taki układ automatycznie zmienia pozycję uprzywilejowanych dotychczas ekspertów. Z roli strażników, reżyserów i arbitrów – jak w dużej mierze nadal postrzegana jest dziś społeczna funkcja etnografa, antropologa dziedzictwa, muzealnika-kustosza, archiwisty, inwentaryzatora czy konserwatora rozstrzygającego, co i jak zachowywać i chronić, stają się oni tzw. pomocnikami-przewodnikami z wiedzą i zasobem źródłowym, które są depozytariuszom niezbędne w zmaganiu się z własnym dziedzictwem i jego różnorodnymi reprezentacjami. Stają się bardziej doradcami i konsultantami. Tym samym nie są już oni jedynymi interpretatorami i „tłumaczami” danych praktyk dziedzictwa zarówno w wymiarze historycznym, jak i współczesnym. Być może dlatego przedstawiciele krytycznych studiów nad dziedzictwem podkreślają, że rola ekspertów w przypadku dziedzictwa się skończyła lub że wręcz wszyscy jesteśmy dziś ekspertami dziedzictwa (uściślijmy – swojego własnego dziedzictwa). Czym innym jest przy tym rola mediatorów i facylitatorów oraz tzw. zawodowych współbadaczy w działaniu.

Krytyczne badania dziedzictwa tyczą się zatem nie tylko świadomości ich uwikłania terenowego, ale również bezpośrednio autorefleksyjnego podejścia do pozaakademickiej roli badacza-działacza nie tylko w popularnych dziś projektach animacyjnych i tych z zakresu edukacji kulturowej i międzykulturowej (w tym regionalnej), ale także w szeroko rozumianych przeglądach, konkursach, festiwalach folklorystycznych oraz folkowych i etnicznych, targach, kiermaszach i jarmarkach szeroko pojętej sztuki ludowej, rękodzieła i rzemieślnictwa, komisjach artystyczno-etnograficznych, komisjach dziedzictwa kulinarnego (np. regionalne i krajowe listy produktów tradycyjnych, lokalne, regionalne i ogólnokrajowe konkursy na potrawy tradycyjne), radach muzealnych oraz innych instytucjach i organizacjach (np. tych decydujących o podziale środków lub przyznających tematyczne nagrody), ze stosunkowo młodą (powołana w 2013 roku) Radą ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego działającą przy Ministrze Kultury i Dziedzictwa Narodowego włącznie. Zmiana ta mogłaby się przyczynić do przełamania stereotypu etnografa w mediach, w instytucjach kultury, muzeach, ruchu folklorystycznym itd. Jak twierdzi Jackobs, gdy idzie o dziedzictwo w sferze publicznej, wszyscy<sup>30</sup> wypadają lepiej od antropologów (Jackobs 2014: 267).

Jednocześnie partycypacyjne badania dziedzictwa w działaniu nie powinny być rozumiane jako opozycyjna alternatywa tzw. klasycznych etnograficznych badań terenowych, a jedynie jako jedna z ich metod czy, szerzej, jeden z rodzajów współczesnych badań antropologicznych w ogóle, niezależnie od tego, czy toczyć się one mają w danych wspólnotach autonomicznie, czy jako uzupełnienie i dopełnienie tych i innych badań.

Tunbridge pisze, że obecnie możemy zaobserwować swoistą zmianę warty w obrębie dziedzictwa. Według niego polega ona na tym, że „pokołnienie pionierów przekazuje pałeczkę ogromnej rzeszy młodych badaczy specjalizujących się w rozmaitych dyscyplinach. To oni stoją dziś przed wyzwaniem bezpiecznego przeprowadzenia badań nad dziedzictwem przez nawałnice, jakie pojawią się w przyszłości” (Tunbridge 2018: 287). W przypadku heterodoksyjnych, partycypacyjnych i mediacyjnych podejść do dziedzictwa w działaniu wspomniana zmiana warty polegałaby dodatkowo na podzieleniu się ową odpowiedzialnością za badania dziedzictwa oraz za różnorodne działania prowadzone w jego obrębie z tzw. zwykłymi obywatelami, członkami danych społeczności i grup, a dokład-

---

<sup>30</sup> Wymienia tu m.in. prawników, marketingowców, menadżerów, artystów, dyplomatów, urzędników, animatorów, edukatorów, społeczników.

niej rzecz ujmując – na uznaniu i docenieniu ich oddolnej działalności, nie zawsze funkcjonującej jako oficjalna czy też usankcjonowana, którą wykonują już od dawna, oraz na wejściu z nimi w regularną, a przede wszystkim równoprawną, współpracę. Przecież koniec końców wszyscy jesteśmy depozytariuszami jakiegoś dziedzictwa, a dokładniej różnych dziedzictw, niezależnie od tego, czy podchodzimy do nich z pozycji teoretyka czy praktyka, oraz w sposób czynnościowy, nominatywny czy deklaracyjny.

## BIBLIOGRAFIA:

- Ashworth, G.J. (2016). *The heritage crusade. Have we won or lost?* Tekst niepublikowany.
- AlAnood Bin, A. (2017). *The Value of Authenticity in Heritagization: An Exploratory Case-study on Dubai Historical District*. Dubai.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, J.L. (1993). *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (tłum. B. Chwedeńczuk). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (2012). *Kultura jako praxis* (tłum. J. Konieczny). Warszawa.
- Bendix, R. (2009). Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology. W: L. Smith, N. Akagawa (red.), *Intangible Heritage*. London.
- Bernbeck, R. (2013). Heritage Void and the Void as Heritage. *Archaeologies*, 9(3), 526-545.
- Bujdosó, Z., Dávidb, L., Tózsérc, A., Kovácsd, G. i in. (2015). Basis of Heritagization and Cultural Tourism Development. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 188, 307-315.
- Byrne, D. (1991). Western hegemony in archaeological heritage management. *History and Anthropology*, 5, 269-276.
- Cervinkova, H. (2011). Edukacyjne badania w działaniu – w poszukiwaniu emancypacyjnego wymiaru badań pedagogicznych i antropologicznych. W: *Badania w działaniu – nowy paradygmat*, Animacja Życia Publicznego, *Zeszyty Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych*, 2(5), 7-11.
- Chrostowski, A., Jemieliński, D. (2011). *Skuteczne doradztwo strategiczne: metoda Action Research w praktyce*. Warszawa: Poltext.

- Daly, P., Chan, B. (2015). "Putting broken pieces back together": Reconciliation, justice, and heritage in post-conflict situations. W: W. Logan, M.N. Craith, U. Kocke (red.), *A companion to heritage studies* (s. 491-506). Malden, MA: John Wiley and Sons.
- Definicja. W: *Archiwa Społeczne*. Pozyskano z <https://archiwa.org/definicja>.
- Dudek, K., Sikora, S. (2016). Wytwarzanie dziedzictwa. Z Barbarą Kirshenblatt-Gimblett rozmawiają Karolina J. Dudek i Sławomir Sikora. *Muzealnictwo*, 57, 33-41.
- Dudkiewicz, M. (2011). Metodologiczny kontekst badań aktywizujących. W: *Animacja Życia Publicznego. Zeszyty Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych*, 2(5), 4-7.
- Dudzik, W. (2009). Posłowie do wydania polskiego. W: J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego* (tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz) (s. 421-428). Warszawa.
- Dziadowiec, J. (2012). Międzynarodowe festiwale folklorystyczne i folkowe spotkania kultur jako współczesne formy spektaklizacji i ludyzacji folkloru oraz kultury tradycyjnej. W: K. Skowronek, K. Leszczyńska (red.), *Performatywne wymiary kultury* (s. 141-157). Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Dziadowiec, J. (2014). Interkulturowe festum folkloricum jako konstrukt i meta-komentarz społeczno-kulturowy. *Prace Etnograficzne*, 42, 2, 135-145.
- Dziadowiec, J. (2016). *Festum folkloricum. Performatywność folkloru w kulturze współczesnej. Rzecz o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Dziadowiec, J. (2016). Imprezy folklorystyczne jako forma folklorystyki/etnoturystyki oraz forma organizacji i zarządzania dziedzictwem niematerialnym. Perspektywa folkorganizatorów i folklorystów. *Relacje między turystyką, kulturą a dziedzictwem, Turystyka kulturowa*, 3/2016, 91-115.
- Dziadowiec, J. (2016). Interkulturowe festiwale folklorystyczne jako metawidowiska – obraz z perspektywy uczestniczącej. W: E. Wilk, A. Nacher, M. Zdrodowska, E. Twardoch, M. Gulik (red.), *Więcej niż obraz. Przestrzenie wizualne*, t. 2 (s. 145-162). Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Dziadowiec, J. (2017). The Jagiellonian Ideas in the Promotion of Intangible Cultural Heritage. On the Example of Polish Jagiellonian Fairs. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanovič, P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas – Towards Challenges of the Present Time* (s. 379-407). Kraków: Wydawnictwo Biblioteka Jagiellońska.



- Dziadowiec-Greganić, J. (2019). Studia festiwalowe i ruch folklorystyczny w Polsce w kontekście polityki UNESCO w zakresie niematerialnego dziedzictwa kulturowego – pomiędzy modelem programowym ready made a performatywnym modelem turkusowym. W: A.W. Brzezińska, K. Smyk (red.), *Festiwal, konkursy, przeglądy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, t. 4 serii „Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona” (s. 57-77). Lublin – Wrocław – Warszawa: Wydawnictwo UMCS, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Dziadowiec-Greganić, J., Dudek, A. (2019). *Handmade in Wiśniowa. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa*. Seria „Archiwum Etnograficzne” 63. Wrocław – Wiśniowa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej.
- Emerick, K. (2014). *Conserving and managing ancient monuments: Heritage, democracy, and inclusion*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- European Commission launches Cultural Heritage In Action programme. (2020). W: *European Commission*. Pozyskano z [https://ec.europa.eu/culture/news/european-commission-launches-cultural-heritage-in-action-programme\\_en](https://ec.europa.eu/culture/news/european-commission-launches-cultural-heritage-in-action-programme_en).
- Gmurzyńska, E. (2009). Rodzaje mediacji. W: E. Gmurzyńska, R. Morek (red.), *Mediacje. Teoria i praktyka* (s. 111-120). Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer.
- Hall, S. (1999). Whose Heritage? Unsettling „The Heritage”, Reimagining the postnation. *Third Text*, 13(49), 3-13.
- Harrison, R. (2010). Heritage as social action. W: S. West (red.), *Understanding heritage in practice* (240-276). Manchester: University Press.
- Harrison, R. (2010). Introduction. W: R. Harrison (red.), *Understanding the politics of heritage* (s. 5-42). Manchester: Manchester University Press.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical Approaches*. Oxon&New York: Routledge.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (red.) (2008). *Tradycja wynaleziona* (tłum. M. Godyń, F. Godyń). Kraków.
- Hymes, D. (1975). Breakthrough into Performance. W: D. Ben-Amos, K. S. Goldstwin (red.), *Folklore: Performance and Communication*. The Hague.
- Jacobs, M., Neyrinck, J., van der Zeijden, A. (2014). UNESCO, Brokers and Critical Success (F)Actors in Safeguarding Intangible Cultural Heritage. *Volkskunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven*, 115, 3, 249-256.
- Jünger, E. (2009). Tradycja. *Husaria Tradycji*, 3, 8-11.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley.

- Klekot, E. (2015). Ikony zografskie i klasztory Fruńskiej Gory a serbskie imaginarium narodowe. *Lud*, 99, 139-159.
- Klekot, E. (2016). Dziedzictwo i jego antropologia. *Rocznik Antropologii Historii*, VI(9), 7-13.
- Kolankiewicz, L. (2005). Wstęp: ku antropologii widowisk. W: A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz (oprac.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 9-31). Warszawa.
- Konwencja UNESCO z 1972 roku w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego. Pozyskano z [http://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Konwencja\\_o\\_ochronie\\_swiatowego\\_dziedzictwa.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_swiatowego_dziedzictwa.pdf).
- Konwencja UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Pozyskano z [http://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Konwencja\\_o\\_ochronie\\_dz\\_niemater\\_2003.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz_niemater_2003.pdf).
- Kopaliński, W. (red.) (1970). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kowalski, K. (2013). *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Lewin, K. (1946). Action research and minority problems. *J Soc. Issues* 2(4), 34-46.
- Logan, W., Wijesuriya, G. (2015). The new heritage studies and education, training, and capacity-building. W: W. Logan, M.N. Craith, U. Kocke (red.), *A companion to heritage studies* (s. 557-573). Malden, MA: John Wiley and Sons.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge.
- Łuniewska, L. (2008). Santa Claus przynosi dynie. Wywiad z Waldemarem Kulińskim. *Newsweek*, 1, 93-95.
- MacAloon, J.J. (2009). Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury. W: J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego* (tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz). Warszawa.
- Mann, T., Marszewska, J. (2018). *Facylitacja – wiedza, umiejętności, sztuka czy magia*. Warszawa: Wydawnictwo RP.
- Mosse, D., Lewis, D. (red.) (2006). *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Kumarian Press.
- Nahodil, O. (1991). Tradycja jako definiens kultury. *Lud*, 74, 5-21.
- Otwarty System Archiwizacji (OSA)*. Pozyskano z <https://osa.archiwa.org/>.
- Pomian, K. (2010). Narodziny i przemiany dziedzictwa europejskiego. W: N. Dołowy-Rybińska, A. Gronowska, A. Karpowicz, I. Piotrowski, P. Rodak (red.), *Sploty kultury. Księga ku czci prof. Andrzeja Mencwela* (s. 38-46). Warszawa.



- Reckwitz, A. (2002). Practices and Their Affects. W: A. Hui, T. Schatzki, E. Shove (red.), *The Nexus of Practice: Connections, Constellations and Practitioners* (s. 115-125). Abingdon: Routledge.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5, 243-263.
- Robertson, I.J.M. (2008). Heritage from below: class, social protest and resistance. W: P. Graham, P. Howard (red.) *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity, Aldershot* (s. 143-158). Ashgate.
- Rusek, R. (2018). John Tunbridge – heritolog przełomu wieków. W: J.E. Tunbridge, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku* (tłum. A. Kamińska) (s. 5-9). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Schatzki, T. (1996). *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge.
- Schatzki, T. (2001). Introduction: Practice Theory. W: T. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny (red.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (s. 10-23). London.
- Schatzki, T. (2012). A Primer on Practices: Theory and Research. W: J. Higgs, R. Barnett, S. Billett, M. Hutchings, F. Trede (red.), *Practice-Based Education. Perspectives and Strategies* (s. 13-26). Rotterdam.
- Schechner, R. (1988). *Performance Theory*. New York.
- Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction*. New York.
- Schechner, R. (2006). *Performatyka: Wstęp*. (tłum. T. Kubikowski). Wrocław.
- Sennett, R. (2008). *The Craftsman*. London: New Haven.
- Silverman, H., Waterton, E., Watson S., (2017). An introduction to heritage in action. W: H. Silverman, E. Waterton, S. Watson (red.), *Heritage in Action: Making the Past in the Present* (s. 3-18). Cham: Springer.
- Singer, M. (1959). *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Abingdon and New York: Routledge.
- Smith, L. (2013). The Intangible Cultural Heritage Convention, a Challenge to the Authorised Heritage Discourse? W: *Evaluating the Inscription Criteria for the Two Lists of UNESCO's Intangible Cultural Heritage Convention. The 10th Anniversary of the 2003 Convention. Final Report* (s. 122-128). Osaka: International Research Centre for Intangible Cultural Heritage in the Asia-Pacific Region.
- Smith, L. (2016). „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy zwielokrotnione odbicie. *Rocznik Antropologii Historii*, VI(9), 25-44.
- Smith, L., Shackel, P., Campbell, G. (2011). Introduction: Class still matters. W: L. Smith, P. Shackel, G. Campbell (red.), *Heritage, Labour and the Working Classes* (s. 1-16). London: Routledge.

- Szacki, J. (1971). *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa.  
*Traditional Craftsmanship*. Pozyskano z <https://ich.unesco.org/en/traditional-craftsmanship-00057>.
- Tunbridge, J.E. (2018). *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku* (tłum. A. Kamińska). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Tunbridge, J.E. Ashworth, G.J. (1996). *Dissonant heritage. The management of the past as a resource in conflict*. Chichester.
- Twelvetrees, A.C. (2014). *Pracując ze społecznościami* (tłum. Anna Konieczna-Purchała). Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Waterton, E. (2009). Sites of sights: Picturing heritage, power and exclusion, *Journal of Heritage Tourism*, 4(1), 37-56.
- Wells, J. (2017). What is Critical Heritage Studies and how does it incorporate the discipline of history? *Conserving the Human Environment. Balancing Practice between Meanings and Fabric*. Pozyskano z <https://heritagestudies.org/index.php/2017/06/28/what-is-critical-heritage-studies-and-how-does-it-incorporate-the-discipline-of-history/>.
- West, S., Bowman, M. (2010). Heritage as performance. W: S. West (red.), *Understanding heritage in practice* (s. 277-305). Manchester: University Press.
- Winter, T. (2013). Clarifying the critical in critical heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 19, 6, 532-545.
- Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych – lokalna tradycja w działaniu. Pozyskano z <http://wisniowskijarmark.gokis-wisniowa.pl/>.
- Zawiła, M. (2019). *Dziedziczyńnienie przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*. Kraków.  
*Małopolska Źródłem Tradycji*. Pozyskano z <http://meksokol.pl/malopolska-zrodlem-tradycji>



**Aleksandra Paprot-Wielopolska**

aleksandra.paprot-wielopolska@ug.edu.pl

Instytut Archeologii i Etnologii

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-9637-1775

**„MY TEŻ CHCEMY MIEĆ SWOJE TRADYCJE”.  
METODY BADAŃ, DEFINIOWANIE I PRAKTYKOWANIE  
NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO  
NA ZIEMIACH ZACHODNICH I PÓŁNOCNYCH**

**„We also want to have our own traditions”. Research methods,  
defining and practicing intangible cultural heritage in the Polish  
Western and Northern Territories**

**Streszczenie:** Tekst skupia się na pomijanym dotychczas niematerialnym dziedzictwie kulturowym (NDK) na Ziemiach Zachodnich i Północnych, które tworzą neoregiony, czyli obszary, gdzie doszło do wielkich migracji ludności w wyniku II wojny światowej. Celem artykułu jest 1) określenie sposobów (metod) rozpoznawania tradycji jako NDK neoregionów we współpracy ze społecznościami lokalnymi i 2) uznanie go za element niezbędny w kształtowaniu tożsamości mieszkańców terenów postmigracyjnych. Oparciem dla wyrażonego postulatu jest analiza metod i technik badawczych zastosowanych w projektach realizowanych w wybranych regionach. Służą one zaświadczeniu ich wszechobecności i doniosłej roli w kształtowaniu NDK. Dlatego przeprowadzono krytyczną analizę metod badawczych i ocenę krajowego systemu ochrony NDK oraz przedstawiono możliwości praktycznego zastosowania wyników badań w społecznościach lokalnych na rzecz eksperckiego wsparcia i włączenia go do krajowego rejestru NDK.

**Słowa kluczowe:** niematerialne dziedzictwo kulturowe, zarządzanie dziedzictwem kulturowym, Ziemia Zachodnie i Północne, metody badań terenowych

**Abstract:** The text focuses on the intangible cultural heritage (ICH) in the Polish Western and Northern Territories that have been overlooked so far. They form neoregions, i.e. areas where there was a great migration of people as a result of World War II. The aim of the article is 1) to define ways (methods) of recognizing tradition as the ICH of neoregions in cooperation with local communities, and 2) to recognize it as an essential element in creating the identity of residents of post-migration areas. Analysis of research methods and techniques used in projects implemented in selected regions is the basis for the expressed postulate. They serve to certify their omnipresence and important role in shaping ICH. Therefore, a critical analysis of research methods and evaluation of the national system of ICH protection was carried out and the possibilities of practical application of research results in local communities for expert support and inclusion in the national ICH register were presented.

**Key words:** intangible cultural heritage, cultural heritage management, the Polish Western and Northern Territories, field research methods

## Wprowadzenie

Od kiedy Polska w 2011 r. ratyfikowała Konwencję UNESCO w sprawie niematerialnego dziedzictwa kulturowego (dalej w tekście: NDK), sporządzoną w 2003 r., w kraju nie ustaje debata na temat wszelkiego rodzaju zjawisk kulturowych uznawanych przez lokalne społeczności i instytucje za „tradycyjne”. Dotychczas zorganizowano wiele spotkań, konferencji, warsztatów, które angażowały różnego rodzaju specjalistów i ekspertów z rządowych oraz wojewódzkich instytucji, naukowców, animatorów kultury, a przede wszystkim wybranych przedstawicieli środowisk lokalnych jako depozytariuszy NDK. Już podczas pierwszych konferencji i debat pojawiały się głosy dotyczące tego, że zapisy Konwencji

w pewnym zakresie nie przystają do realiów obszarów, które zostały przyłączone do Polski po II wojnie światowej, a stanowią obecnie ok. 33% powierzchni kraju (Paprot 2013). W wątpliwość podawano głównie zapis dotyczący międzypokoleniowego przekazu kulturowego jako nadrzędnego czynnika definiującego NDK, które:

jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności<sup>1</sup>.

Definicja ta zawiera bowiem element w jakiś sposób wykluczający dziedzictwo społeczności postmigracyjnych, które obecnie zamieszkują Ziemię Zachodnie i Północne (ZZiP) (por. Sakson 2005). Wiąże się to z tym, że po zakończeniu II wojny światowej na te tereny przybyli nowi osadnicy m.in. z Kresów Wschodnich, regionów centralnych i południowo-wschodnich Polski, Ukraińcy przesiedleni w ramach akcji „Wisła”, a także zesłańcy powracający z głębi ZSRR czy reemigranci i robotnicy przymusowi z Niemiec. Równoległe trwał proces wysiedlania z tych terenów ludności rodzimej, głównie pochodzenia niemieckiego, która była depozytariuszami miejscowych tradycji ujawniających się w wymiarze etnicznym i narodowym, wyznaniowym, a także lokalnym czy regionalnym. Z kolei ludność napływowa przywiozła ze sobą własny bagaż doświadczeń, w tym NDK, które funkcjonowało dotychczas w zupełnie innych realiach społecznych, kulturowych czy środowiskowych, a nagle zostało osadzone w obcym i niezrozumiałym krajobrazie kulturowym (Szyfer 2006; Posern-Zieliński 2005; Brzezińska, Wosińska 2009; Sakson 2011). Rozbicie wspólnot i grup tradycyjnych, które kształtowały się w wyniku specyficznych procesów osadniczych i historycznych zarówno w przypadku ludności wysiedlanej przymusowo z ZZiP, jak i ludności masowo migrującej na te tereny, sprawiło, że ich NDK zaczęło zyskiwać na tych terenach zupełnie nowe znaczenie (Angutek 2018).

Współcześnie owo dziedzictwo stanowi jeden z najważniejszych czynników wpływających na kształtowanie nowych tożsamości mieszkańców obszarów postmigracyjnych w Polsce i wytwarzanie wspólnotowości w neoregionach, czyli obszarach, gdzie nowe wspólnoty kształtują się

---

<sup>1</sup> [https://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Konwencja\\_o\\_ochronie\\_dz\\_niemater\\_2003.pdf](https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz_niemater_2003.pdf) (dostęp: 3.05.2020).

wśród ludzi, którzy zasiedlili je w wyniku wielkich migracji grup i jednostek (Kubiak 2007: 100). Społeczności lokalne i zbiorowości regionalne podejmują się rekonstrukcji czy odtwarzania tradycji dawnych, charakterystycznych dla tych ziem przed 1945 r., tworzą tradycje nowe – wynalezione po 1945 r. – lub kreują takie, które są pewnego rodzaju kompilacją starych i nowych tradycji (na zasadzie negocjacji kulturowej) (Hobsbawm 2008; Ciechorska-Kulesza 2009; Kwaśniewska 2016; Angutek 2018; Kurpiel 2018). NDK na ZZiP jest więc pewnego rodzaju „materiałem podstawowym” dla społeczności lokalnych, ale też różnego rodzaju instytucji samorządowych, instytucji kultury oraz organizacji i stowarzyszeń, które mają na celu realizowanie mniej lub bardziej sformalizowanych działań pozwalających tworzyć nową tożsamość miejsca i zamieszkujących go ludzi, a także wzmacniać jego potencjał turystyczny, marketingowy i ekonomiczny (Murzyn-Kupisz 2010: 23-26; Santera-Szeliga 2017: 149-152). Jest to szczególnie ważne dla mieszkańców obszarów postmigracyjnych i tamtejszych elit lokalnych oraz regionalnych<sup>2</sup>, dla których wzorem do naśladowania są regiony o kulturze długiego trwania i wyraźnych tradycjach, związanych przede wszystkim z dziedzictwem kultury ludowej i tradycyjnej.

W odniesieniu do powyższych rozważań uważam, że zainteresowanie badaczy z zakresu nauk humanistycznych oraz społecznych powinno skupić się obecnie na tym, w jaki sposób mieszkańcy oraz wspomniane elity ZZiP pojmują współcześnie NDK, jak poszukują jego źródeł i jak je praktykują. Dlatego nadrzędnym celem tekstu jest naukowa „petycja” o docenienie i uwzględnienie NDK, które aktualnie odradza się i jest przez nich wynajdywane, oraz wskazanie, że wpis na krajową listę NDK nie powinien być jedynym wyznacznikiem dla jego pozytywnego wartościowania. Odnosząc się do własnych doświadczeń zarówno jako badaczki tych terenów, jak i działaczki na rzecz regionalnego dziedzictwa, dokonam w artykule analizy zestawienia własnych metod i technik badawczych re-

---

<sup>2</sup> Przez wyrażenie „elity lokalne i regionalne” pojmuję wyspecjalizowane w pewien sposób środowiska grup eksperckich tzn. przedstawicieli instytucji samorządowych i kultury, organizacji oraz regionalistów i działaczy lokalnych, którzy mają często decydujący głos, a tym samym większą sprawczość w kształtowaniu ruchu regionalnego na ZZiP. Według mnie istotne jest rozróżnienie na mieszkańców i elity ZZiP, ponieważ ich wizje i potrzeby nie zawsze są ze sobą zbieżne, przez co trudno mówić niekiedy o nich łącznie jako o wspólnocie. Nie oznacza to jednak, że deprecjonuję stanowisko elit lub nie dostrzegam możliwości egalitarnego funkcjonowania obu grup (mieszkańców i ekspertów).

alizowanych w ramach projektów naukowych, popularno-naukowych lub popularyzatorskich w kontekście rozpoznawania przez lokalne i regionalne społeczności tradycji jako NDK oraz upowszechniania ich. Materiał badawczy zaświadczy o ich bogactwie, niezbywalności oraz sposobach ich badania, a także o współtworzeniu NDK przez badacza (wcielającego się najpierw w uczestnika kultury, potem zdystansowanego badacza). Przyjmuję bowiem, że NDK jest elementem niezbędnym do kształtowania tożsamości społeczności postmigracyjnych.

### **Projekty, metody i techniki badań oraz ich efekty**

Przedmiotem analizy będzie pięć projektów (dwa naukowe, dwa popularnonaukowe i jeden popularyzatorski), które w latach 2014-2018 realizowałam w charakterze kierownika lub głównego wykonawcy na Pomorzu Zachodnim, Żuławach, Powiślu, Warmii i Mazurach jako regionach wchodzących w skład ZZiP. Większość z nich pośrednio lub bezpośrednio dotyczyła NDK, które było rozpoznawane, opisywane, a niekiedy oceniane przez rozmówców – depozytariuszy lub obserwatorów kultury lokalnej i regionalnej. Zestawienie projektów ilustruje tabela 1, gdzie przedstawiam je w kontekście źródeł finansowania, podmiotów realizujących oraz stosowanych metod i technik badawczych, a także efektów naukowych i społecznych, co umożliwi ich ocenę w odniesieniu do NDK, w tym: gromadzenia wiedzy i jej systematyzowania oraz rozpoznawania dziedzictwa i jego dokumentowania. W kolejnych częściach artykułu skupię się na omówieniu wybranych aspektów projektów.



Tabela 1. Zrealizowane projekty na Ziemiach Zachodnich i Północnych.  
Źródło: opracowanie własne

Nazwa projektu	„Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla)”	Wielokulturowe Pomorze: Ukraińcy i ich dziedzictwo kulturowe na Żuławach i Powiślu”	„W a r m i o , quo vadis?”	„Krajobraz kulturowy Żuław a praca rolnika w narracjach powojennych osadników zamieszkałych na obszarach wiejskich”	„Tutejsi – tradycje kulturowe Pomorza Zachodniego”
Źródło finansowania i podmiot realizujący	- Narodowe Centrum Nauki - Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM – własny grant badawczy	- Województwo Pomorskie - Stowarzyszenie „Kochamy Żuławy” i Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej UG	- Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego - Województwo Warmińsko-Mazurskie - Centrum Spotkań Europejskich Światowid w Elblągu	- Ośrodek „Pamięć i Przyszłość” we Wrocławiu – własny grant badawczy	- Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego - Europejski Fundusz Rozwoju Wsi Polskiej i Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN
Lata realizacji	2014-2017	2016	2016-2017	2018	2018
Region	Żuławy, Powiśle, Warmia (powiat braniewski), Mazury (powiat olecki)	Żuławy i Powiśle	Warmia (powiat lidzbarski)	Żuławy	Pomorze Zachodnie

„My też chcemy mieć swoje tradycje”...

Zastosowane metody i techniki badawcze		<ul style="list-style-type: none"> <li>- wywiad swobodny ukierunkowany z przedstawicielami samorządów, instytucji kultury, stowarzyszeń i organizacji oraz liderów</li> <li>- obserwacje uczestniczące</li> <li>- ankieta dot. społecznej percepcji polityk kulturalnych</li> <li>- mapy mentalne regionów</li> <li>- autoetnografia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wywiad kwestionariuszowy dotyczący międzypokoleniowej transmisji dziedzictwa kulturowego wśród Ukraińców z akcji „Wisła” i ich potomków;</li> <li>- dokumentacja fotograficzna</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wywiad kwestionariuszowy dotyczący NDK realizowany wśród najstarszych mieszkańców, deponowanych, w tym: twórców ludowych i rękodzielników, liderów i organizacji społecznych</li> <li>- dokumentacja fotograficzna</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- metoda oral history – narracja biograficzna z dodatkowym kwestionariuszem pytań</li> <li>- dokumentacja fotograficzna i archiwalna</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- metoda projektu: szkolenie i warsztaty dla nauczycieli z zakresu NDK i badań terenowych</li> <li>- wywiady o charakterze kwestionariuszowym, nieustrukturyzowane, swobodne, prowadzone przez uczniów szkół podstawowych</li> <li>- dokumentacja fotograficzna</li> </ul>
Efekty	Naukowe	<ul style="list-style-type: none"> <li>- raport końcowy i publikacja problemowa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- publikacja podsumowująca projekt i prezentująca historię i tradycje Ukraińców na Pomorzu</li> <li>- konferencja naukowa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- zdeponowanie materiałów z badań w archiwum CSE Światowid</li> <li>- publikacja podsumowująca projekt i badania</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- zdeponowanie materiałów dźwiękowych, transkrypcji i zdjęć w Archiwum Historii Mówionej OPIP</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- raport końcowy i artykuł problemowy</li> </ul>

	Społeczne	<ul style="list-style-type: none"> <li>- upowszechnianie zagadnień związanych z tożsamością i specyfiką tradycji na obszarach postmigracyjnych podczas spotkań i wykładów w obu regionach</li> <li>- wznowienie książki dotyczącej kultury ludowej Powiśla</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- szkolenie z zakresu NDK dla przedstawicieli lokalnych instytucji i organizacji pozarządowych połączone z prezentacją potraw regionalnych</li> <li>- blog dokumentujący przebieg badań terenowych</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- cykl wykładów dotyczących NDK w społecznościach lokalnych</li> <li>- filmy dotyczące NDK na Warmii</li> <li>- spotkanie z mieszkańcami powiatu przetrzymujące efekty badań etnologicznych</li> <li>- indywidualne szkolenie dotyczące NDK dla hafciarki</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- przekazanie nagrań świadkom historii i ich rodzinom</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- konferencja młodych badaczy tradycji kulturowych Pomorza Zachodniego połączona z prezentacją kulinariów i rękodzieła</li> </ul>
Ocena w kontekście NDzK	<ul style="list-style-type: none"> <li>- rozpoznanie lokalnych i regionalnych kontekstów funkcjonowania NDK i ich kategoryzacja w odniesieniu do okresu sprzed i po 1945 r. funkcjonowania NDK i ich kategoryzacja w odniesieniu do okresu sprzed i po 1945 r.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- dokumentacja NDK mniejszości narodowej</li> <li>- określenie sposobów transmisji i rodzajów NDK w obrębie rodziny i społeczności parafialnej</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- dokumentacja i opis etnograficzny NDK funkcjonującego w społeczeństwie postmigracyjnym</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- fragmentaryczna i poboczna dokumentacja NDK</li> <li>- NDK jako tło dla narracji biograficznej</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- amatorska i pobieżna dokumentacja NDK</li> <li>- zwiększenie świadomości NDK w społecznościach, w których zrealizowano projekt</li> </ul>	

## **Projekty naukowe: autoetnografia, zaangażowanie na rzecz regionu i badania biograficzne**

Pierwszy projekt „Kreowanie tożsamości regionalnej oraz lokalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych (ze szczególnym uwzględnieniem Żuław i Powiśla)” realizowałam w latach 2014-2017. Jego głównym celem było określenie wdrażanych przez elity lokalne i regionalne strategii kreowania tożsamości i polityk kulturalnych oraz określenie społecznej percepcji tych działań w ramach metodologii badań mieszanych (Plano Clark, Badiiee 2010; Creswell 2013). Badania prowadziłam głównie na Żuławach i Powiślu, jednak w celu sprawdzenia poprawności wnioskowania i porównania wyników z innymi obszarami postmigracyjnymi wprowadziłam punkty kontrolne na Warmii (powiat braniewski) i Mazurach (powiat olecki). Ten zabieg miał pozwolić na realizację tych samych metod i technik badawczych na obszarach o zbliżonej specyfice społeczno-kulturowej.

W kontekście NDK kluczowe jest skupienie się na metodach, technikach i sposobach analizy zebranego materiału empirycznego, który na różnych poziomach prezentuje praktyki pojmowania i upowszechniania tegoż dziedzictwa. W omawianym projekcie bezpośredni kontakt z lokalnymi i regionalnymi elitami podczas wywiadów pozwolił mi zgromadzić narracje osób, które zarządzają dziedzictwem, kreują jego wizerunek i występują często jako eksperci reprezentujący na zewnątrz interesy danej społeczności (Kvale 2010: 123). O ile wywiady swobodnie ukierunkowane pozwoliły określić, jakie tradycje są odtwarzane, wymyślane lub kompilowane, o tyle obserwacja uczestnicząca i autoetnografia analityczna (Anderson 2006) umożliwiła mi głębsze zrozumienie praktyk społeczno-kulturowych będących efektem upowszechniania lokalnych i regionalnych polityk kulturalnych w obszarze NDK.

Autoetnografia, czyli „akt autonarracji, w ramach którego narrator analizuje swoje własne przeżycia, poddaje refleksji osobiste doświadczenia życiowe, odnosząc je jednocześnie do kontekstu społecznego, w jakim się pojawiły” (Kacperczyk 2014: 37), towarzyszyła mi na każdym etapie badań. Pozwoliła ona zmienić nieco obraz metod jakościowych i interpretacyjnych oraz wzbogacić je o moje osobiste doświadczenia, historie i refleksje, które pozostawały stale w relacji do obserwowanych zjawisk kultury i praktyk społecznych (Holman Jones, Adams, Ellis 2016: 21). Punktem wyjścia było więc moje „uwikłanie w teren”. Moi dziadkowie

przyjechali na te tereny po 1945 r. jako nowi osadnicy, urodziłam się i wychowałam na Żuławach oraz od kilku lat angażuję się w działania o charakterze regionalnym, m.in. będąc wiceprezeską Stowarzyszenia „Kochamy Żuławy” w latach 2013-2019 i współpracując z otoczeniem lokalnym. Należę do drugiego pokolenia osób urodzonych na ZZiP, które zaczyna poszukiwać swoich korzeni i zadawać coraz więcej pytań o własną tożsamość w odniesieniu do wpływów kulturowych różnych grup osadników.

Działalność w stowarzyszeniu stworzyła mi możliwość dostępu do środowiska regionalistów i działaczy, którzy podczas badań terenowych zostali moimi rozmówcami. Spotkania, współpraca i relacje z nimi wpływały na przyjmowanie przeze mnie lub narzucanie mi różnych ról. Jak zauważyła Adrianna Surmiak, takie „uwikłanie” badacza w różne role wymaga od niego niekiedy większego zaangażowania nie tylko w zdobywanie wiedzy na temat danej społeczności, ale także w aktywność na jej rzecz. Ponadto stanowi wyzwanie ze względu na założenia metodologiczne i kwestie etyczne oraz wpływa na poczucie dużej odpowiedzialności, jaka spoczywa na antropologu zaangażowanym (Surmiak 2009: 179-180).

Należy jednak odróżnić zaangażowanie od aktywizmu badacza – ideologicznie zaangażowanej aktywności społecznej, która może doprowadzić do utarty krytycznego dystansu będącego podstawą poznania i rozumienia w antropologii (Brocki 2007: 177). Nie oznacza to jednak, że aktywność badacza na rzecz lokalnych społeczności tylko i wyłącznie zniekształca rozumienie obserwowanych zjawisk i praktyk kulturowych:

Zaangażowanie może oznaczać praktyczny wysiłek w budowaniu zażytych relacji, które pozwolą na dostęp do świata ludzi nas interesujących i umożliwią ostatecznie normalną komunikację i rozumienie tego świata. Może oznaczać zwyczajne zaangażowanie w proces wytwarzania faktów etnologicznych na bazie codziennych interakcji z informatorami i tworzenie przestrzeni dialogu (Brocki 2007: 175).

Mając na uwadze to, że moje zadania jako badaczki nie powinny się łączyć z moimi zadaniami jako działaczki, w miarę możliwości oddzielałam i rozgraniczałam aktywność naukową od regionalnej. Chciałabym wskazać kilka głównych ról, które pełniłam w terenie, omówić sytuacje, w jakich miało to miejsce, oraz ocenić je:

- Mieszkanka regionu – rola, która wielokrotnie stanowiła punkt

wyjścia dla wielu rozmów. Poszukiwanie wspólnych tematów i możliwość rozmowy o problemach lokalnych i regionalnych umożliwiały swobodną rozmowę, podczas której mogłam później łatwo przyjąć rolę badaczki. Stwarzało to jednak czasami możliwość fraternizacji.

- Działaczka regionalna/ekspert<sup>3</sup> – rola, którą zazwyczaj przypisywano mi na koniec rozmowy. Wynikała z chęci podtrzymania kontaktu ze mną przez instytucję lub organizację. Zdarzało się bowiem, że parę miesięcy po przeprowadzeniu rozmów przedstawiciele niektórych instytucji dzwonili do mnie z prośbą o wygłoszenie wykładu dotyczącego tożsamości lub tradycji regionu Żuław i Powiśla. Mogło to wiązać się z odczytywaniem mojej aktywności badawczej w kontekście antropologii zaangażowanej jako chęci zaangażowania, stosowania pomocy czy edukacji (Sochacki 2009: 15).
- Członkini stowarzyszenia – rola, która w przypadku prowadzenia rozmów wśród przedstawicieli innych stowarzyszeń pozycjonowała mnie pozytywnie (kiedy organizacje te współpracowały lub znały działalność mojego stowarzyszenia – uczestniczyły w różnego typu wydarzeniach o charakterze regionalnym i lokalnym) lub negatywnie (kiedy rozmówcy początkowo dystansowali się wobec mnie, traktując jako osobę z konkurencyjnej organizacji regionalnej). Każdorazowo w takich sytuacjach próbowałam przedstawić rozmówcom moją aktualną rolę – badaczki i odciąć się od mojej aktywności w stowarzyszeniu. Ponadto w czasie prowadzenia badań terenowych starałam się ograniczyć moją aktywność w stowarzyszeniu.
- Badaczka/naukowiec – najczęściej przyjmowana przeze mnie rola, która była dla mnie nadrzędna, a według rozmówców stwarzała także możliwość wykorzystania wiedzy antropologicznej w praktykach społeczno-kulturowych o charakterze regionalnym.

Przykładowym efektem przyjmowania tych ról było zdiagnozowanie potrzeb regionalistów i nauczycieli ze szkół z Powiśla, którzy wielokrot-

---

<sup>3</sup> Zdaję sobie jednak sprawę, że definicja i rola eksperta na gruncie antropologii zaangażowanej nadal jest przedmiotem wielu polemik, a w związku z tym moje relacje ze środowiskiem działaczy, instytucji oraz mieszkańców ZZiP mogą budzić zastrzeżenia i wątpliwości. Niemniej jednak moim celem jest wskazanie, jak w kontekście refleksyjnej autoetnografii określone praktyki badawcze i przyjmowane role mogą wpływać na proces poznania określonych zjawisk kulturowych.

nie podkreślali w rozmowach, że nie ma obecnie powszechnie dostępnej publikacji dotyczącej tradycji i kultury ludowej regionu. Często podczas spotkań i obserwacji uczestniczących słyszałam pytania: jakie tradycje mamy tutaj kultywować? Czy Powiśle ma jakiekolwiek tradycje, które moglibyśmy kontynuować? Wówczas odsyłałam te osoby do dorobku ks. Władysława Łęgi, który w 1933 r. opublikował swoje badania etnograficzne w książce *Ziemia malborska. Kultura ludowa*<sup>4</sup>.

Problemem okazała się jednak ograniczona dostępność publikacji w bibliotekach zlokalizowanych na Powiślu. Dlatego też we współpracy z Towarzystwem Miłośników Ziemi Sztumskiej i Wydawnictwem Region oraz przy wsparciu ze środków Województwa Pomorskiego przygotowaliśmy wznowienie książki ks. Łęgi (2018). Publikacja została uzupełniona o dodatkowy komentarz dotyczący współczesnej sytuacji dziedzictwa kultury ludowej i tradycyjnej na Powiślu w kontekście społeczeństwa postmigracyjnego. Książka trafiła do instytucji kultury i samorządów lokalnych w regionie, odbyło się kilka spotkań promocyjnych upowszechniających NDK Powiśla. Co ważne, regionaliści zaczęli korzystać z materiałów ks. Łęgi np. w ramach projektu „Zabawka ludowa z Powiśla”<sup>5</sup> realizowanego przez Gminny Ośrodek Kultury w Kwidzynie, któremu towarzyszył folder informacyjny dotyczący zabawkarstwa. Zamieszczono w nim rysunek autorstwa ks. Łęgi przedstawiający wiatraczek w kształcie żaglówek z Janowa.

Drugi projekt o charakterze naukowym, który zrealizowałam na Żuławach (2018) w ramach praktykowania badań „wśród swoich”, czyli „antropologii u siebie” (*anthropology at home*) (Peirano 1998, Stanisz 2013: 181), dotyczył nagrania relacji świadków historii w ramach metody historii mówionej (*oral history*), która pozwala gromadzić narracje o charakterze biograficznym (Denzin 1989, Kaźmierska 1996). Według *Oral History Association* metoda ta to:

rejestrowany (na dowolnym nośniku audio lub wideo) wywiad narracyjny skupiony na indywidualnym doświadczeniu przeszłości, dający opowiadającemu możliwość jak najpełniejszego przekazania swego doświadczenia i podzielenia się refleksją nad nim, nieograniczony czasowo, do którego to wywiadu mówca posiada pełnię praw autorskich (Kurkowska-Budzan 2011: 11).

<sup>4</sup> Obszar ziemi malborskiej pokrywa się obecnie w znacznej mierze z obszarem Powiśla.

<sup>5</sup> Był to projekt dofinansowany ze środków Narodowego Centrum Kultury w ramach programu „EtnoPolska 2019”.

Projekt objął dziesięć relacji biograficznych powojennych osadników, którzy po przyjeździe na Żuławki zajęli się rolnictwem i tym samym wpływali na kształtowanie się etosu pracy rolnika na Żuławkach w kontekście adaptacji do obcego krajobrazu kulturowego. Zgodnie z przyjętą metodą rozmowa ze świadkami historii składała się z trzech etapów (swobodnej narracji biograficznej, pytań badacza z prośbą o uzupełnienie wybranych wątków biograficznych oraz pytań kwestionariuszowych związanych z projektem).

Badania te nie skupiały się bezpośrednio na dokumentacji NDK, chciałabym jednak podkreślić użyteczność relacji biograficznych. Uzyskanie tego rodzaju informacji było możliwe głównie podczas trzeciego etapu rozmowy, rzadziej drugiego. W trakcie rozmów kładłam nacisk na ukazanie tradycji rolniczych w ramach międzygeneracyjnego przekazu kulturowego w rodzinach prowadzących dawniej własne gospodarstwa w miejscu pochodzenia oraz obecnie na Żuławkach. Natomiast w pierwszej części – swobodnej narracji biograficznej, częściej w relacjach kobiet, pojawiały się barwne i dość szczegółowe opisy dotyczące NDK (por. Pałkowska 2016: 40), a zwłaszcza związanego z obrzędowością rodzinną i doroczną oraz kulinariami.

Historia mówiona, realizowana na gruncie badań biograficznych, gromadzona wśród najstarszych powojennych osadników i ludności rodzimiej, która pozostała po 1945 r. na ZZiP, stwarza możliwość realizacji projektów oraz działań skierowanych na poszukiwanie i odtwarzanie tradycji wśród społeczności lokalnych. Co istotne, wiele organizacji pozarządowych i szkół realizuje projekty skupione na gromadzeniu wspomnień najstarszych mieszkańców miejscowości, np. Zespół Szkół Publicznych w Reptowie na Pomorzu Zachodnim (Janeczek, Szyndlarewicz, Śledziowska 2009). Jednak przyjęte w nich metody są często bliższe wywiadowi o charakterze dziennikarskim, co znacznie zubaża treść przekazu ustnego w kontekście relacji zawierających treści związane z tradycjami.

### **Projekty popularnonaukowe: etnografia w praktyce i dokumentacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Kolejne zrealizowane projekty to „Wielokulturowe Pomorze: Ukraińcy i ich dziedzictwo kulturowe na Żuławkach i Powiślu” (2016), „Warmio,



quo vadis?”<sup>6</sup> (2016-2017) oraz „Tutejsi – tradycje kulturowe Pomorza Zachodniego” (2018). Wszystkie z nich zakładały przeprowadzenie etnograficznych badań terenowych, przy czym dwa pierwsze – na Żuławach, Powiślu i Warmii – były realizowane przez lokalną organizację (Stowarzyszenie „Kochamy Żuławy”) lub instytucję (Centrum Spotkań Europejskich Światowid w Elblągu). Ponadto do prac badawczych w projekcie dotyczącym Pomorza zostali zaangażowani studenci gdańskiej etnologii, zaś do projektu realizowanego na Warmii studenci etnologii, kulturoznawstwa, socjologii i muzykologii z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Badania miały więc w swym założeniu dotyczyć dokumentacji przejawów NDK i być prowadzone przez osoby posiadające już pewne doświadczenie terenowe, co miało wpłynąć pozytywnie na jakość zebranego materiału.

Natomiast projekt realizowany na Pomorzu Zachodnim posiadał już zupełnie odmienne założenia, ponieważ miał przede wszystkim wymiar edukacyjny i polegał na zrekrutowaniu piętnastu nauczycieli ze szkół podstawowych zlokalizowanych w gminach wiejskich. Następnie nauczyciele odbyli dwudniowe szkolenie z zakresu historii Pomorza Zachodniego, wybranych metod badań terenowych oraz NDK. Po szkoleniu rekrutowali oni grupę uczniów w swoich szkołach, aby w takim zespole przygotować projekt amatorskich badań etnograficznych i zrealizować je w ramach dokumentacji lokalnych tradycji (wybranych zjawisk) w gminie lub konkretnej wsi. W trzech omawianych projektach materiał badawczy miał posłużyć później naukowcom do przygotowania raportu i publikacji prezentującej przejawy NDK, ale przede wszystkim miał też być upowszechniany w lokalnych społecznościach za pomocą różnych form przekazu: publikacji online, konferencji popularnonaukowych, warsztatów, materiałów audiowizualnych<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Projekt składał się z kilku zadań związanych z dokumentacją materialnego i niematerialnego DK. Z uwagi na to, że kierowałam w nim badaniami etnograficznymi, to właśnie na nich skupię się w artykule.

<sup>7</sup> W przypadku projektu dotyczącego Ukraińców na Żuławach i Powiślu jest to blog, na którym dostępne są studenckie relacje z badań terenowych (<https://wielokulturowe-pomorze.wordpress.com/>; dostęp: 17.05.2020) oraz umieszczona na nim publikacja online (Paprot, Linda-Grycza, Buliński, 2016). W projekcie „Warmio, quo vadis?” jest to publikacja w wersji papierowej i online (Bugowska, Jarzębska, 2017), w tym anglojęzyczna, i seria filmów, zaś efekty projektu na Pomorzu Zachodnim zostały częściowo przedstawione na stronie internetowej (<http://tutejsi.edu.pl/>; dostęp: 17.05.2020).

Zagadnienia, które zostały poruszone w omawianych projektach, obejmowały takie obszary jak: zwyczaje i obrzędy doroczne oraz rodzinne, religijność tradycyjną, obchody świeckie i lokalne uroczystości, tradycje kulinarne i rękodzielnicze, folklor muzyczny i twórców słowa, podania, opowieści i wierzenia. W przypadku projektu dotyczącego mniejszości ukraińskiej badacze zgromadzili ponadto materiał dotyczący współczesnych kontekstów funkcjonowania języka ukraińskiego w społeczności, poczucia tożsamości rozmówców oraz informacje dotyczące pochodzenia rozmówców i dzieciństwa. Ważnym aspektem badań była współpraca z lokalnymi instytucjami kultury, parafiami czy liderami społeczności, którzy jeszcze na etapie konceptualizacji badań wskazali badaczom kierunki aktywności społecznej w obszarze niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Dlatego też ważnym elementem wszystkich projektów było „powrócenie” z wynikami badań do lokalnych społeczności, upowszechnianie wiedzy o ich dziedzictwie oraz udostępnienie materiałów etnograficznych, które wspomagałyby działania regionalistów.

Ponadto podczas realizacji projektu „Wielokulturowe Pomorze...” zorganizowano całoniedniowe szkolenie z zakresu NDK dla przedstawicieli lokalnych instytucji i organizacji pozarządowych, połączone z prezentacją potraw regionalnych. W ramach części warsztatowej uczestnicy na wybranych przykładach tradycji z Żuław i Powiśla opracowywali próbne wnioski o wpis na Krajową listę NDK. Podobne działanie odbyło się w Lidzbarku Warmińskim, kiedy jeszcze w czasie badań przeprowadziłam indywidualne konsultacje z zakresu Konwencji UNESCO z 2003 r. i krajowego systemu ochrony NDK dla hafciarki o korzeniach wileńskich, która odtwarza tradycję haftu na czepcach warmińskich, będących elementem stroju regionalnego. W przypadku pierwszego projektu szkolenie nie przyniosło do dziś wymiernego efektu w postaci wniosku o wpis na Krajową listę NDK. Mimo to ważny wydaje się sam fakt zwiększenia świadomości mieszkańców oraz lokalnych i regionalnych elit, a także pozytywne wartościowanie miejscowych tradycji. Natomiast na Warmii od 2020 r. prowadzone są intensywne działania promocyjne i edukacyjne mające na celu dokonanie takiego wpisu dzięki współpracy hafciarki, jej uczennic oraz miejscowej animatorki kultury, z którymi jestem w stałym kontakcie.

## Rozumienie tradycji i jej praktykowanie

Obserwując procesy społeczne i kulturowe w zakresie asymilacji czy adaptacji kulturowej wśród powojennych osadników oraz pierwszego pokolenia urodzonych już na ZZiP, można mieć wrażenie, że początkowo dziedzictwo „zastane” postrzegane było wyłącznie w kontekście materialnym, natomiast dziedzictwo „wniesione” – jako niematerialne. Obecnie kolejne generacje mieszkańców tych terenów starają się umiejętnie łączyć ze sobą te dwa wymiary i nadawać im nowy sens, kultywując różnego rodzaju tradycje (dawne, nowe, kompilowane). Te nowe – traktować można w kontekście rozpowszechnionej już koncepcji tradycji wynalezionej Erica Hobsbawma, którą trafnie skomentował Jerzy Szacki w przedmowie do nowego wydania *Tradycji*. Zauważył on, że współcześnie:

(...) koniecznym warunkiem trwania czegoś jako tradycji jest rozpowszechniona w grupie wiara w to, że tak było, niekoniecznie natomiast zgodność tej wiary z „prawdą historyczną”, która bywa zresztą w wielu przypadkach nie do ustalenia lub, nawet na pozór ustalona przez ekspertów, łatwo staje się przedmiotem niekończących się sporów, podczas których z zachowanych fragmentów składane są rozmaite i coraz to nowe całości, obfitujące w dodatki i przeinaczenia (Szacki 2001: 20).

Fragment ten wskazuje na to, że w przypadku regionów o przerwanej ciągłości kulturowej pewne fakty i źródła dotyczące przeszłości, na podstawie których pracują badacze i eksperci (np. historycy), nie zawsze są istotne dla społeczności lokalnych praktykujących, we własnym przekonaniu, jakąś tradycję. Z perspektywy antropologicznej ważne natomiast jest to, że zgodnie podzielane jest zbiorowe wyobrażenie danej społeczności dotyczące powstania i sensu przekazywania tradycji kolejnym pokoleniom.

Istnienie tradycji na ZZiP jest ponadto przejawem różnego rodzaju stanowisk społeczności i elit, które definiują elementy NDK jako istotne dla wzmacniania nowych tożsamości regionalnych. Tradycja staje się więc elementem pożądanym, co wyraża potrzebę (samo)stanowienia społeczności postmigracyjnych spośród innych zbiorowości i wspólnot regionalnych. Tym, co pobudza do działania na rzecz NDK, jest:

1. Potrzeba posiadania tradycji jako czegoś, co trzeba mieć, bo mają to inni, np. mieszkańcy regionów o kulturze długiego trwania. Ist-

nienie tradycji ma więc eliminować pewnego rodzaju wykluczenie i stygmatyzację na tle kulturowym.

2. Wzorowanie się na wyróżnikach kulturowych regionów ościenych i odtwarzanie lub wymyślanie tradycji, które pozwolą na nowo określić tożsamość mieszkańców.
3. Tworzenie instytucji dziedzictwa kulturowego i profesjonalizacja w zakresie jego ochrony.

Pokazuje to, że praktykowanie NDK na ZZiP może mieć różne konteksty i zachodzić na wielu poziomach władzy instytucjonalnej i relacji społecznych. Dlatego chciałabym się odnieść do tekstu Emmy Watertone i Laurajane Smith, bazujących na koncepcji polityki uznania (*politics of recognition*) Nancy Fraser. Polityka ta charakteryzuje się parytetem partycypacyjnym i umożliwia społeczeństwu wspólne podejmowanie decyzji i współdziałanie. Jednak sektor związany z dziedzictwem kulturowym może być zdominowany obecnie przez szczególnie rozumiane pojęcie wspólnoty (*community*)<sup>8</sup>, które z kolei pomija to, że różne reprezentacje rzeczywistości mogą mieć duży wpływ na sposób budowania danej grupy i jej obrazu. Może to prowadzić do błędnego rozpoznania, dyskryminacji, obniżenia samooceny czy braku parytetów w ramach jakichkolwiek działań i zaangażowania na rzecz dziedzictwa. Dyskurs ten kształtuje rzeczywistość poprzez mistyfikację i naturalizację istniejących relacji władzy. Stwarza podział na uprzywilejowanych specjalistów od dziedzictwa i społeczności wykluczone, pozbawione głosu czy decyzyjności w mówieniu o tym, co jest dziedzictwem, a co nim nie jest (Watertone, Smith 2010: 9). W kontekście ZZiP można mówić często o istnieniu takich grup eksperckich (liderach, władzy lokalnej, regionalistach, naukowcach), które wykorzystują swój autorytet lub moc sprawczą, żeby w ramach zarządzania grupową identyfikacją wskazać lokalnym społecznościom sposób, w jaki należałoby rozpoznawać NDK i je praktykować. Ponadto wybierają często, jaki element dziedzictwa ma być chroniony i dlaczego. Ma być

---

<sup>8</sup> Koncepcja wspólnoty jako pewnego rodzaju zbiorowości, którą łączą pewne relacje, według Watertone i Smith (2014: 6-9) ma szczególną siłę, ponieważ wiąże się ona z nowymi pojęciami i pojawia się we współczesnych debatach dotyczących zagadnień wielokulturowości, praw mniejszości, autowizerunku czy sprawiedliwości społecznej. Dlatego może i powinna odcinać się od homogenizacji i być nastawiona także na różnicę, a nie wyłącznie stanowić remedium na problemy społeczne. Proponują również obalenie nostalgicznego ideału myślenia o wspólnotcie, który dominuje w badaniach nad dziedzictwem kulturowym.

on bowiem swego rodzaju ekspresją tożsamości mieszkańców regionu. Prowadzi to jednak często do skrzywionego i dość sztucznego obrazu tożsamości społeczności lokalnych czy danej zbiorowości regionalnej, która staje się zinstytucjonalizowana w procesie heritagizacji, czyli m.in. poszukiwania możliwości współczesnego wykorzystania dziedzictwa.

## **Organizacja kultury regionalnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych**

Ochrona NDK to też swego rodzaju kreowanie instytucji społecznych i wytwarzanie ekspresji dziedzictwa, które często niesie ze sobą z jednej strony ryzyko folkloryzacji, heritagizacji i komercjalizacji, a z drugiej umożliwia napływ wiedzy specjalistycznej (folklorystycznej, antropologicznej itp.) do sfery publicznej i pozwala kształtować rozumienie ekspresji wyrażanej w praktykach społeczno-kulturowych (Hafstein 2016). Dotyczy to zwłaszcza ZZiP, w których głównym problemem wydaje się określenie, co mieszkańcy mogą uznawać za swoje dziedzictwo, a co nie. Uzależnione jest to od kilku czynników, które wpływają na organizację kultury regionalnej (prezentuje to tabela 2). Na przykładzie badań własnych realizowanych na Pomorzu Zachodnim, Żuławach, Powiślu, Warmii i Mazurach mogę wskazać, że tym, co ją warunkuje, jest typ regionu i charakter jego granic, potrzeby społeczno-kulturalne, rodzaje wytwarzanych tożsamości i modele ich kreowania, a w konsekwencji regionalizm, który funkcjonuje w skali danego regionu lub większego, w miarę spójnego obszaru.

Tabela 2. Organizacja kultury regionalnej w wybranych regionach ZZiP

POMORZE ZACHODNIE	ŻUŁAWY	POWIŚLE	WARMIA (POWIAT BRANIEWSKI I LIDZBARSKI)	MAZURY (POWIAT OLECKI)
TYP REGIONU I CHARAKTER JEGO GRANIC				
region historyczny i administracyjny (pogranicze państwowo-narodowe)	region geograficzny (brak cech pogranicza)	region administracyjny (pogranicze kulturowe i regionalne)	region historyczny i etnograficzny (pogranicze państwowo-narodowe oraz kulturowe i regionalne)	region historyczny i etnograficzny (pogranicze kulturowe i regionalne)
POTRZEBY SPOŁECZNO-KULTURALNE				
potrzeba integracji i budowania wspólnoty lokalnej				
RODZAJE TOŻSAMOŚCI				
tożsamości lokalne	tożsamość regionalna i tożsamości lokalne	tożsamości lokalne	tożsamość regionalna i tożsamości lokalne	tożsamości lokalne
MODEL KREOWANIA TOŻSAMOŚCI				
instytucjonalny	społeczno-instytucjonalny	instytucjonalny	społeczno-instytucjonalny	instytucjonalny
REGIONALIZM				
zachodniopomorski	żuławski	powiślański	warmińsko-mazurski	

Źródło: opracowanie własne

W każdym z regionów można wyróżnić dwa rodzaje narracji i poszczególne strategie oraz polityki pamięci, wokół których kreowana jest tożsamość mieszkańców. W odniesieniu do potrzeb społeczno-kulturalnych mieszkańców można stwierdzić, że główną potrzebą jest integracja i budowanie wspólnoty lokalnej. Społecznościom postmigracyjnym znacznie bliższa jest idea „małej ojczyzny” i utożsamiania się z otoczeniem lokalnym niż potrzeba identyfikacji na poziomie regionalnym. Można wysnuć też dwa podstawowe wnioski dotyczące funkcjonowania NDK na tych terenach:

- to historia regionu i jego specyfika osadnicza do 1945 r. najbardziej różnicuje regiony w obrębie ZZiP;

- okres po 1945 r. wskazuje na zbliżone mechanizmy istnienia tradycji, lecz można dostrzec pewne różnice w obrębie poszczególnych regionów, na które wpływają granice i położenie geograficzne, kulturowe lub administracyjne, np. sąsiedztwo z regionem o tradycjach długiego trwania lub bliskość granicy państwowej.

Wyniki analiz porównawczych wskazują na to, że regiony znajdujące się na ZZiP można badać tymi samymi metodami. Należy jednak w każdym przypadku dokonać szczegółowego rozeznania specyfiki historycznej, społecznej i kulturowej regionu do 1945 r., która często wpływa także na sposoby kreowania tożsamości na tym obszarze po II wojnie światowej.

### **Realia Ziem Zachodnich i Północnych a krajowy system ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Obecnie (czerwiec 2020) na Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego znajduje się ponad 41 wpisów<sup>9</sup>, w tym tylko pięć z ZZiP: gwara warmińska jako nośnik tradycji ustnych (2016), zwyczaj wodzenia niedźwiedzia na Śląsku Opolskim, kroszonkarstwo opolskie, umiejętność ręcznego malowania wzoru opolskiego (2019) i babski comber na Śląsku Opolskim (2020). O ile większość wpisów łączy się z tradycjami rodzimymi – związanymi ze społecznościami zamieszkującymi Warmię i Śląsk Opolski przed 1945 r., o tyle umiejętność malowania wzoru opolskiego na ceramice, zapoczątkowana w latach 60. XX w., jest już pewnego rodzaju przekształceniem, które można rozpatrywać w kategoriach etnodizajnu. Pozwala to mieć nadzieję, że liczne powojenne reinterpretacje i transformacje NDK będą mogły w przyszłości być dostrzeżone i pozytywnie wartościowane.

Niestety dotychczas w ramach krajowego systemu ochrony, realizującego postanowienia Konwencji UNESCO z 2003 r., nie wdrożono żadnych szczególnych rozwiązań, które zajęłyby się stricte problemem postmigracyjnego NDK. Sprawia to, że system ochrony jest w pewien sposób dyskryminujący i niedostosowany do realiów tych ziem, a przez to zniechęca lokalne społeczności do podejmowania oddolnych inicjatyw na rzecz wartościowania w kraju dziedzictwa „zastanego” i „przywiezio-

---

<sup>9</sup> [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) (dostęp: 24.05.2020).



nego”. Można odnieść wrażenie, że postmigracyjne NDK w skali lokalnych nisz społeczno-kulturowych jest cennie i upowszechniane często w ramach różnorodnych działań kulturotwórczych. Natomiast na poziomie krajowym, gdzie szczególnie promowane są zjawiska z regionów o tradycjach długiego trwania, może ono być mniej atrakcyjne.

Konieczne wydaje się więc stworzenie osobnego programu działań skierowanych wyłącznie na tradycje ZZiP. Na podstawie projektów, które zrealizowałam, wyraźnie dostrzegam, że w społecznościach postmigracyjnych jest duża potrzeba posiadania własnych tradycji, które pozwolą stworzyć ich reprezentację na zewnątrz. Tytułowe stwierdzenie, że „my też chcemy mieć swoje tradycje”, jest więc podyktowane tym, że społeczności też chcą mieć siłę sprawczą w decydowaniu o własnym NDK w kraju i legitymizowaniu jego przejawów. Dlatego tak ważne jest prowadzenie na tych terenach badań o charakterze etnograficznym, które byłyby realizowane w ścisłej współpracy (partnerstwie) z lokalnymi społecznościami, instytucjami oraz badaczami i pozwoliłyby na wspólne definiowanie dziedzictwa.

Takie rozwiązanie wpisuje się w ideę wzajemnej czy obopólnej etnografii (*reciprocal ethnography*)<sup>10</sup>, która może być postrzegana jako proces badawczy polegający na wspólnym zdobywaniu i dzieleniu się wiedzą. Badane społeczności mają wtedy realny wpływ na to, jak kształtowana jest ich reprezentacja na zewnątrz, co pozwala eliminować podstawową nierównowagę w zakresie wiedzy ekspertów i społeczności. Tego rodzaju dialogiczne podejście, bazujące na założeniu, że to społeczności powinny generować pytania badawcze, zaczyna prezentować np. coraz więcej muzeów na świecie (Atwood Mason, Turner 2020: 85). Ten kierunek badań może być więc kluczowy dla zmiany, która powinna zająć w krajowym systemie ochrony NDK. Jednak uważam, że wpisanie zjawisk kulturowych na Krajową listę NDK nie powinno ani determinować lokalnych inicjatyw dokumentacyjnych czy wartościowania i potrzeb deponitariuszy dziedzictwa, ani być dla nich celem samym w sobie.

---

<sup>10</sup> Pojęcie to częściowo można też rozumieć jako zbliżone w pewnym zakresie do „etnografii współpracującej” wg Luke’a Erica Lassitera (*collaborative ethnography*) czy „etnografii opartej na współpracy” lub „współpracy etnograficznej” (Pietrowiak 2014: 18-19).



## BIBLIOGRAFIA:

- Angutek, D. (2018). *Tradycje wytworzone rodzącej się ponowoczesności w Polsce*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Anderson, L. (2006). Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373-395.
- Atwood Mason, M., Turner, R. (2020). Cultural Sustainability. A Framework for Relationships, Understanding and Action. *Journal of American Folklore*, 133(527), 81-105.
- Brocki, M. (2007). Antropologia zainfekowana aktywizmem. W: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów* (s. 174-180). Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego,
- Brzezińska, A.W., Wosińska, M. (2009). Ukraińcy na Żuławach – szok kulturowy jako wspólna pamięć i osobiste doświadczenie. W: A.W. Brzezińska (red.), *Żuławy. W poszukiwaniu tożsamości* (s. 49-60). Pruszcz Gdański – Gdańsk: Wydawnictwo Jasne, Muzeum Narodowe w Gdańsku.
- Bugowska, E., Jarzębska, A. (red.) (2017). *Warmio, quo vadis?* Elbląg: Centrum Spotkań Europejskich „Światowid” w Elblągu.
- Ciechorska-Kulesza, K. (2009). Nowo tworzone tradycje Elbląga i Żuław Wiślanych. W: D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach* (s. 231-241). Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne.
- Creswell, J.W. (2013). *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane* (tłum. J. Gilewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Denzin, N.K. (1989). *Interpretative Biography*. Newbury Park – London – New Delhi: Sage Publications The International Professional Publishers.
- Hafstein, V.Tr. (2018). Intangible Cultural Heritage as a Festival; or, Folklorization Revised. *Journal of American Folklore*, 131(520), 127-149.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji. W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona* (tłum. F. Godyń) (s. 9-23). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Holman Jones, S. (2014). Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste (tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska). W: N.K. Davies, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2 (s. 175-118). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Janeczek, L., Szyndlarewicz, M., Śledziowska, D. (2009). *Drogi życia przywiodły nas do Reptowa*. Reptowo: Zespół Szkół Publicznych w Reptowie.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(3), 32-75.
- Każmierska, K. (1996). Wywiad narracyjny – technika i pojęcia analityczne. W: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa* (s. 61-72). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kubiak, H. (2007). U progu ery postwestfalskiej. Szkice z teorii narodu. Kraków: Universitas.
- Kurkowska-Budzan, M. (2011). Informator, świadek historii, narrator – kilka wątków epistemologicznych i etycznych oral history. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, 1, 9-34.
- Kurpiel, A. (2018). Strój na scenie. Funkcje stroju i jego znaczenie dla amatorskich zespołów ludowych. W: A.W. Brzezińska, A. Paprot-Wielopolska, M. Tymochowicz (red.), *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi* (s. 149-158). „Atlas Polskich Strojów Ludowych” t. 48. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kvale, S. (2010). *Prowadzenie wywiadów* (tłum. A. Dziuban). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kwaśniewska, A. (2016). Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza). *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 55, 46-79.
- Murzyn-Kupisz, M. (2010). Barbarzyńca w ogrodzie? Dziedzictwo kulturowe widziane z perspektywy ekonomii. *Zarządzanie Publiczne*, 3(13), 19-32.
- Łęga, W. (1933). *Ziemia Malborska. Kultura ludowa*. Toruń: Kasa im. Mianowskiego, Warszawa: Instytut Popierania Nauki.
- Łęga, W. (2018). *Ziemia Malborska. Kultura ludowa* (wstęp i oprac. A. Paprot-Wielopolska, K. Zdziennicki). Gdynia: Wydawnictwo Region.
- Palkowska, K. (2016). Analiza narracji wojennych kobiet. *Władza sądenia*, 9, 24-42.
- Paprot, A. (2013). Niematerialne dziedzictwo kulturowe w regionach o przerwanej ciągłości kulturowej (przykład Żuław i Powiśla). W: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona* (s. 317-328). Lublin – Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Paprot, A., Linda-Grycza, K., Buliński, T. (red.) (2016). *Wielokulturowe Pomorze. Ukraińcy i ich dziedzictwo kulturowe na Żuławach i Powiślu*. Gdańsk – Nowy Dwór Gdański: Stowarzyszenie „Kochamy Żuławę”.

- Peirano, M.G.S. (1998). When Anthropology is at Home?: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27, 105-128.
- Pietrowiak, K. (2014). Etnografia oparta na współpracy. Założenia, możliwości, ograniczenia. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(4), 18-37.
- Plano Clark, V.L., Badiee, M. (2010). Research Questions in Mixed Methods Research. W: A. Tashakkori, C. Teddlie (red.), *SAGE Handbook of Mixed Method in Social and Behavioral Research* (s. 275-304). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Posern-Zieliński, A. (2005). Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna. *Przegląd Zachodni*, 3, 3-20.
- Sakson, A. (2005). Społeczności postmigracyjne. *Siedlisko. Dziedzictwo kulturowe i tożsamość społeczności na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, 1, 1-3.
- Sakson, A. (2011). *Od Kłajpedy do Olsztyna. Współcześni mieszkańcy byłych Prus Wschodnich: Kraj Kłajpedzki, Obwód Kaliningradzki, Warmia i Mazury*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Santera-Szeliga, J. (2017). Dziedzictwo kulturowe i rozwój społeczno-gospodarczy. Oksymoron? W: C. Obracht-Prondzyński, P. Zbieranek (red.), *Pomorskie poszerzenie pola kultury. Dylematy – konteksty – działania* (s. 143-154). Gdańsk: Uniwersytet Gdański.
- Sochacki, Ł. (2009). Antropologia zaangażowana (?). *Prace Etnograficzne*, 38, 7-15.
- Surmiak, A. (2009). Zaangażowany antropolog. O potrzebie granic. *Prace Etnograficzne*, 38, 179-186.
- Szacki, J. (2011). *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szyfer, A. (1996). *Warmiacy. Studium tożsamości*. Poznań: SAWW.
- Waterton, E., Smith, L. (2010). The Recognition and Misrecognition of Community Heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 16(1-2), 4-15.

## **ŹRÓDŁA INTERNETOWE:**

- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, [https://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Konwencja\\_o\\_ochronie\\_dz\\_niemater\\_2003.pdf](https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz_niemater_2003.pdf) (dostęp: 3.05.2020).
- Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) (dostęp: 24.05.2020).

„My też chcemy mieć swoje tradycje”...

---

*Tutejsi. Tradycje kulturowe Pomorza Zachodniego*, <http://tutejsi.edu.pl/> (dostęp: 17.05.2020).

*Wielokulturowe Pomorze: Ukraińcy i ich dziedzictwo kulturowe na Żuławach i Powiślu*, <https://wielokulturowepomorze.wordpress.com/> (dostęp: 17.05.2020).



**Agnieszka Szczepaniak-Kroll**

agnieszka.szczepaniak.kroll@gmail.com

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

ORCID: 0000-0002-6577-8425

## **ROLA LIDERÓW W KSZTAŁTOWANIU I PROMOWANIU DZIEDZICTWA KULTUROWEGO POZNAŃSKICH BAMBRÓW**

### **The role of leaders in shaping and promoting the cultural heritage of the Posnanian Bambers**

**Streszczenie:** Rok 1989 był pod wieloma względami datą przełomową w najnowszej historii Polski. Zmiana systemu politycznego z socjalistycznego na kapitalistyczny, zainicjowana w tym okresie, uwolniła wiele procesów związanych z etnicznością. Również „renesans” poznańskich Bambrów okazał się bezpośrednim skutkiem transformacji ustrojowej. Potomkowie osadników, przybyłych do Poznania w 1719 r., w czasie swego ponad 300-letniego zamieszkiwania w podpoznańskich wsiach niejednokrotnie zagrożeni byli asymilacją. Wypracowali więc swoje strategie zachowania tożsamości, które stosowali również przed 1989 r. Były one indywidualne, przez nikogo niekoordynowane. W latach 90. XX w. po raz pierwszy w ich historii pojawili się liderzy, przywódcy kulturowi, którzy zaopiekowali się dziedzictwem Bambrów jako grupy, przystąpili do jego zbadania, utrwalenia i spopularyzowania. W artykule jest mowa o dwóch osobach – Marii Paradowskiej i Ryszardzie Skibińskim, mających na tym polu szczególne osiągnięcia. Takie osoby – aktorzy społeczni (nazywani dziś coraz częściej interesariuszami), mają znaczący wpływ na kształt dziedzictwa kulturowego grupy, dla której działają, i na sposób jego promowania. Artykuł opieram na wieloletniej obserwacji uczestniczącej i licznych rozmowach z bamberskimi liderami.

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo kulturowe, Bambrzy, Poznań, liderzy, interesariusze

**Abstract:** The year 1989 was a breakthrough date in Poland's recent history in various aspects. The change of the political system from socialist to capitalist, initiated in this period, freed many processes related to ethnicity. Also, the "renaissance" of Posnanian Bangers proved to be a direct result of the political transformation. Descendants of settlers who came to Poznań in 1719, during their more than 300 years of living in villages near Poznań, were often threatened with assimilation. So they developed their strategies of identity preservation, which they also used before 1989. Those strategies were individual, uncoordinated by anyone. In the 1990s, cultural leaders appeared for the first time in their history and took care of the heritage of the Bangers as a group. They began to search, popularize this cultural heritage and consolidate the group. The article mentions two people – Maria Paradowska and Ryszard Skibiński, who have special achievements in this field. Such people – social actors (today more often called stakeholders) have a significant impact on the shape of the cultural heritage of the group for which they operate and on the way it is promoted. I base the article on many years of participant observation and numerous conversations with Banger leaders.

**Key words:** cultural heritage, Bangers, Poznan, leaders, stakeholders

## **Wprowadzenie**

Rok 1989 był pod wieloma względami datą przełomową w najnowszej historii Polski. Zmiana systemu politycznego z socjalistycznego na kapitalistyczny, zainicjowana w tym okresie, uwolniła wiele procesów związanych z etnicznością, zwłaszcza z jej aspektami, które dotąd musiały pozostać w uśpieniu z uwagi na obowiązującą ideę jednego, homogenicznego narodu. Mniejszości narodowe, etniczne, językowe i kulturowe w nowej rzeczywistości, na przestrzeni kilku lat, zostały dostrzeżone, docenione i objęte różnymi formami ochrony. Również „renesans” poznańskich Bambrów okazał się bezpośrednim skutkiem transformacji ustrojowej. Potomkowie osadników przybyłych do Poznania w 1719 r. w czasie swego ponad 300-letniego zamieszkiwania w podpoznańskich wsiach (włączonych na przełomie XIX i XX w. w obręb miasta) niejednokrotnie zagrożeni byli asymilacją, co zmuszało ich do wypracowania

skutecznych strategii służących przetrwaniu dziedzictwa kulturowego i zachowaniu tożsamości. Okres po II wojnie światowej należał do tych trudnych momentów. Jednak i tym razem skuteczne okazały się działania tej grupy, mające na celu podtrzymanie pamięci o korzeniach, mimo iż były podejmowane intuicyjnie, w sferze prywatnej, rodzinnej, w sposób odgórnie niekoordynowany, niezaplanowany.

W latach 90. XX w. po raz pierwszy w jej historii pojawili się liderzy, przywódcy kulturowi, którzy odświeżyli nieco zapomnianą przez otoczenie historię osadników, doprowadzili do zorganizowania Bambrów we własne stowarzyszenie, zapewnili im stałą siedzibę, powołali muzeum. Przywrócili oni bamberskie dziedzictwo kulturowe w świadomości poznaniaków, pogłębili wiedzę o nim i sprawili, że zostało docenione jako ważny element regionalnej kultury, tożsamości Poznania i jego pobliskich okolic. Ich działania ewoluowały, wpasowując się w dynamicznie zmieniające się realia i potrzeby człowieka, wśród których jedno z podstawowych miejsc zajmuje więź z najbliższym otoczeniem, doskonale wyrażonym w niemieckim określaniu *Heimat*, niemającym niestety adekwatnego polskiego odpowiednika.

To właśnie aktywności tych osób chciałabym poświęcić artykuł. Opieram się w nim na wieloletnich badaniach jakościowych prowadzonych wśród Bambrów<sup>1</sup>, obserwacji uczestniczącej, osobistych wspomnieniach związanych z twórczynią ich fenomenu prof. dr hab. Marią Paradowską – jednocześnie moją wieloletnią kierowniczką w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, oraz na wywiadzie-rzecz z obecnym liderem owej aktywności Ryszardem Skibińskim (z 2020 roku) i innych, kilkakrotnie w ostatnich latach prowadzonych przez nas rozmowach. Środowisko poznańskich Bambrów jest mi bardzo dobrze znane. Przez wiele lat, począwszy od 2000 r., prowadząc badania, wspierałam tę gru-

---

<sup>1</sup> Takie badania prowadziłam w latach 2000-2009 w Poznaniu i w latach 2000-2005 w Niemczech, w Bambergu. Dotyczyły one tożsamości poznańskich Bambrów i ich wkładu w dziedzictwo kulturowe Poznania. W Poznaniu skoncentrowałam się głównie na wywiadach z potomkami Bambrów, stosując techniki wywiadu swobodnego i rodzinnego. Prowadziłam także prace poszukiwawcze w Archiwum Państwowym i w Archiwum Archidiecezjalnym. Ich celem było skompletowanie wszystkich dostępnych materiałów dotyczących Bambrów, obejmujących okres od momentu przybycia do Poznania do wieku XX (metoda dokumentów osobistych). Prace prowadzone w Niemczech obejmowały wywiady z mieszkańcami miasta, wywiady eksperckie, lecz głównie ogniskowały się na pracy nad materiałami zastanymi, zgromadzonymi w trzech niemieckich archiwach: Stadtarchiv, Staatsarchiv i w Archiv des Erzbistums Bamberg.



pę w licznych podejmowanych przez nią działaniach, pomagałam m.in. w tłumaczeniu dokumentów i listów z i do Bambergu, w czasie wizyt delegacji z Niemiec czy przy obsłudze spotkań zarządu. Towarzyszyłam im podczas różnego rodzaju imprez, takich jak Jarmark Świętojański, Warokocz św. Magdaleny i Noc Muzeów, w procesjach Bożego Ciała, corocznie obchodzonym święcie bamberskim, w różnego rodzaju spotkaniach z władzami Poznania i Bambergu, przy promocjach książek, w mniej lub bardziej oficjalnych przyjęciach i wyjazdach – także poza miasto, w tym do Bambergu. Byłam zapraszana przez zarząd Towarzystwa Bambrów Poznańskich (dalej TBP) do wygłoszenia prelekcji na temat historii i kultury tej grupy na walnych zebraniach. Wzięłam także udział w większości imprez z okazji obchodzonego w 2019 r. jubileuszu 300-lecia przybycia Bambrów do Poznania. Mimo wielu zachęt nigdy nie zapisałam się jednak do TBP, obawiając się, że mogłoby to zmniejszyć mój obiektywizm w stosunku do badanej materii. Takie stanowisko pozwoliło mi wcielić się w rolę „uczestnika-jako-observatora” (Angrosino 2020: 108), który integruje się z życiem badanej grupy, stara się być w równym stopniu badaczem co przyjacielem, lecz przy zachowaniu odpowiedniego dystansu. Dzięki temu moje działania podejmowane w celach badawczych były akceptowane i respektowane. Nigdy nie odnosiłam wrażenia, by w zarządzie cokolwiek starano się przede mną ukryć lub upiększyć. Mam więc poczucie, że udało mi się dobrze poznać liderów w działaniu, zrozumieć ich motywacje i styl działania.

### **Kim są poznańscy Bambrzy?**

Poznański wątek dziejów Bambrów rozpoczął się na początku XVIII wieku. Wówczas katoliccy osadnicy z Górnej Frankonii, a dokładniej z kilku miejscowości położonych w promieniu około 60 km od Bambergu, przybyli do Poznania i otaczających go wsi: Dębca, Wildy, Rataj, Jeżyc, Bonina, Winiar, Górczyna, Lubonia, a także do położonych nieco dalej Czapur i Wiórka. Ich zadaniem była odbudowa tutejszej gospodarki po wojnach toczących się w XVII stuleciu, po klęskach żywiołowych i zarazie. Pierwsza grupa osiedliła się na obrzeżach miasta (w Luboniu) w 1719 r., w jej ślady przez ponad 50 kolejnych lat podążały kolejne. Byli to przede wszystkim ludzie trudniący się uprawą ziemi, często najubożsi mieszkańcy regionu pochodzenia. Do wyjazdu, jak w przypadku większości migra-

cji, skłaniała ich bieda i brak perspektyw. W Poznaniu wymagano jedynie, by byli katolikami i znali się na pracy na roli, co miało zagwarantować osiągnięcie wyznaczonych przez miasto celów, do których należało odbudowanie przedmieść, stanowiących zaplecze żywnościowe Poznania, i zintegrowanie przybyszów z polskimi chłopami. Bambergcy i ich potomkowie nadspodziewanie dobrze odnaleźli się w poznańskich realiach. Świadomi swej sytuacji, w tym niemożliwości powrotów, których im w ojczyźnie zabroniono, pieczołowicie wykonywali powierzone im obowiązki. Już pod koniec XVIII w. wyróżniali się zamożnością, osiągniętą dzięki zapewnionym przez magistrat korzystnym warunkom osadniczym: oczynszowaniu, pomocy materialnej w codziennym funkcjonowaniu i w zagospodarowaniu ziemi. Otrzymali m.in. pieniądze na podstawowe potrzeby, drewno do budowy domów i budynków gospodarczych oraz na opał, ziemię wielkości 0,5-1 huby<sup>2</sup>, długie okresy wolnizn, czyli zwolnienia od płacenia podatków, ziarno na zasiew i do wypieku chleba, łąki i pastwiska w darmowe użytkowanie<sup>3</sup>.

Przez pewien czas starali się kontynuować przyniesione ze swoich wsi zwyczaje: modlili się z książeczek do nabożeństwa przywiezionych z Frankonii, kontynuowali obchody niektórych świąt (procesje ku czci św. Rocha i Urbana)<sup>4</sup>, budowali domy w sposób znany we Frankonii<sup>5</sup>. W końcu jednak nawet w ich pamięci zatarło się wyraźne rozgraniczenie tego, co „autentycznie bamberskie” i tego, co nazwane zostało bamberskim w czasie długotrwałego zamieszkiwania grupy w Poznaniu i okolicach. Nie zmieniła się jednak tożsamość potomków imigrantów. W XIX w. słowo bamber (pisane małą literą w odróżnieniu od Bambrów – potomków osadników z Bambergu) stało się synonimem bogatego gospodarza z podpoznańskiej wsi. Wizerunek ten utrwał strój bamberski, zwłaszcza kobiety (męski zanikł z czasem), pełen przepychu widomy znak bogactwa<sup>6</sup>. Bambrów niezmiennie wiązano z niemieckim pochodzeniem, choć oni sami w momencie przybycia do Poznania i w kolejnych latach raczej nie określali się w kategoriach narodowych, identyfikując się przede wszystkim ze swoim najbliższym otoczeniem i co najwyżej regionem pochodzenia. Podczas zaborów uważani byli przez Polaków za „swoich obcych”.

---

<sup>2</sup> 1 huba to 13,4 ha.

<sup>3</sup> Na temat warunków osadnictwa Bambrów szerzej m.in. w książkach M. Paradowskiej (1998) oraz A. Szczepaniak-Kroll (2010).

<sup>4</sup> Na ten temat pisała A. Szymoszyn (2019).

<sup>5</sup> O budownictwie Bambrów pisała D. Leśniewska (2019).

<sup>6</sup> Na temat stroju bamberskiego wyczerpująco pisała J. Minksztym (2015).

W XIX w. wżenili się w polskie rodziny, zintegrowali z sąsiadami, którzy od dawna darzyli ich szacunkiem i przez pokolenia wybierali na zaszczytne na wsi stanowiska sołtysów i ławników. Co najważniejsze, Bambrów różniła od pruskich zaborców – protestantów – religia katolicka. Do końca XIX w. nie angażowali się w wielką politykę. Pozostawali chłopami, którzy byli zbyt zajęci codziennymi sprawami, by zastanawiać się nad tak wysublimowanymi sprawami jak tożsamość narodowa. Życie wypełniały im praca i religia. Dopiero wynaradawiająca polityka Ottona von Bismarcka pod koniec XIX w., znajdująca odbicie w codziennym życiu poznaniaków (kwestia Kulturkampf u silnie przejawiająca się w Kościele, a także dotycząca szkół, urzędów, kolei itd.), zmusiła ich do wyboru narodowości. Kierując się „po wiejsku” podobieństwem do sąsiadów i licznych polskich członków swoich rodzin, jak również wobec obcości kulturowej Prusaków, uznali się za Polaków, choć ze źródeł historycznych wiemy, że nie przyszło im to z łatwością (Bär 1882: 35-46; Trzeciakowski 1970: 192).

Na przełomie XIX i XX w. większość wsi bamberskich zaczęło włączać w obręb Poznania. Zagrożony został ważny element kultury Bambrów – profesja rolnicza, stanowiąca jednocześnie jeden z filarów ich tożsamości. Potomkowie osadników z trudem odnajdowali się w nowych realiach. Zmieniali status społeczny, stając się mieszczanami (z czym ostatecznie bardzo dobrze sobie poradzili) stosunkowo krótko po tym, jak stali się Polakami. Słowo bamber zyskało w tym czasie negatywny wydźwięk, zaczęto nim określać osoby nienadążające za modą, zacofane. Nie zdołało ono jednak zdominować dawnego obrazu Bambrów – zamożnych i pracowitych przybyszów z terenu dzisiejszych Niemiec.

Ich polonizacja nie pozostawiała już wówczas wątpliwości, z mniejszości etnicznej przemienili się w grupę etnokułturową. W czasie I wojny światowej jako Polacy, podobnie jak wielu mieszkańców zaboru pruskiego, służyli w niemieckim wojsku. Z kolei w czasie II wojny światowej z powodu korzeni skłaniano ich do podpisywania volkslisty (*Deutsche Volksliste*). Na ogół odmawiali, za co ponosili surowe konsekwencje, łącznie z karą śmierci. Zachowywali natomiast nadal swoje dziedzictwo kulturowe. W każdej dzielnicy miasta, utworzonej z bamberskich wsi, przez cały XX w. z łatwością wskazywano, która z mieszkających tam rodzin jest bamberska. Nadal kultywowano w nich bowiem pamięć o przodkach w oparciu o pamiątki rodzinne, fotografie, zachowane części stroju, ruchomości i nieruchomości, przekazywane historie rodzinne, tradycje

związane z obrzędowością doroczną i rodzinną, tworzące ich dziedzictwo kulturowe. Dla Bambrów istotny był etos, który stał się częścią etosu poznaniaka, oparty na takich cechach jak pracowitość, gospodarność, oszczędność. Także charakterystyczną cechą pozostało ich skupianie się wokół Kościoła, jako nie tylko instytucji religijnej, ale i drugiego ważnego filaru tożsamości.

Tych elementów kultury nie był w stanie zniszczyć komunizm, który konsekwentnie budował wizerunek jednego etnicznie narodu. Mniejszości przedstawiano w nim jako relikwiny przedsocjalistycznych i historycznych czasów. Miały zniknąć wraz z wykształceniem się bezklasowego, socjalistycznego społeczeństwa. Eliminowano je z dyskursu publicznego. Edukacja szkolna nie podejmowała tematu ich obecności, wkładu w polskie kulturowe dziedzictwo czy w rozwój gospodarczy. Wykluczona była polityczna reprezentacja i jakakolwiek demonstracja tożsamości mniejszości (Mach 2010: 158-149).

### **Renesans Bambrów w kulturze Poznania u schyłku XX w. i jego twórczyni – Maria Paradowska**

W latach 90. XX w., w warunkach przemian ustrojowych, polskie władze odstąpiły od polityki asymilacyjnej na rzecz upodmiotowienia mniejszości, przede wszystkim narodowych i etnicznych, a one, mimo wyraźnego przystosowania się do otaczającej rzeczywistości, zaktywizowały swoje działania na rzecz zachowania odrębności kulturowej, ujawniając różnorodne związane z tym potrzeby. Państwo podjęło próbę zdefiniowania tych grup, określenia ich liczebności. W ordynacji wyborczej do Sejmu RP przyjęto możliwość posiadania przez mniejszości własnych reprezentacji parlamentarnych. Zaszły ważne zmiany dotyczące wspólnot religijnych i Kościołów grupujących ich członków, przyznano im m.in. prawo do dni wolnych od pracy w okresie świąt przypadających w innym terminie niż święta katolickie. Mniejszości zyskały prawo do czasu antenowego w mediach, szkolnictwa i nazewnictwa miejscowości (po spełnieniu określonych warunków) (Chodubski 2016)<sup>7</sup>. Bambrzy, niebędący już wówczas mniejszością etniczną, lecz rozproszonymi członkami grupy etnograficznej o obcych korzeniach etnicznych, w sposób widoczny ulegli

---

<sup>7</sup> W styczniu 2005 r. Sejm przyjął *Ustawę o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*.

tej atmosferze, sprzyjającej publicznemu manifestowaniu swojego szczególnego charakteru i tożsamości.

Niebanalną rolę w ich reaktywacji odegrała zatrudniona w IAE PAN w Poznaniu profesor Maria Paradowska (zmarła w 2011 r.)<sup>8</sup>. Zainteresowała się ona osadnikami bamberskimi znacznie wcześniej, pod koniec lat 50. XX w., jeszcze jako studentka etnografii na poznańskim Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza. Jako pierwsza podjęła badania naukowe nad tą grupą, a ich efektem była praca magisterska z 1960 r., a następnie oparta na niej monografia *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*. Książka, nim się ukazała, wiele lat przeleżała w cenzurze i została wydana dopiero w 1975 r. Nawet wówczas nie zdobyła jednak popularności, nie był to temat szczególnie nośny w przestrzeni publicznej. Powrócono do niej właśnie na fali zainteresowania różnymi mniejszościami, w latach 90. XX w. Przełomowy okazał się rok 1993, kiedy Maria Paradowska (już profesor) została poproszona o wygłoszenie dwóch odczytów na temat Bambrów (w lutym i w czerwcu 1993 r.) na zaproszenie Towarzystwa Miłośników Miasta Poznania. Zatytułowała je „Rodziny bamberskie w Poznaniu”. Jak sama wspominała, spotkania przyciągnęły tłumy. W toku dyskusji po jednym z nich wyłonił się pomysł stworzenia organizacji skupiającej członków rodów bamberskich i osoby zainteresowane tą tematyką. Okoliczności powołania stowarzyszenia skupiającego potomków Bambrów stają się dziś „mitem założycielskim” tej grupy.

Pierwotnie już 1 lipca 1993 r. przy wsparciu Marii Paradowskiej uformowało się Koło Bambrów Poznańskich. Badaczka zadbała, by poinformować o tym media (prasa lokalna, radio i telewizja) i dlatego na fali popularności pod koniec roku stowarzyszenie liczyło już 120 osób. Przewodniczącym został Bamber – Jan Sznajder. Niektórzy członkowie uważali jednak, że na czele powinna stanąć prof. Paradowska, która była najbardziej zaangażowana w działalność Koła. Dzięki jej kontaktom naukowym współorganizowało ono otwartą w październiku 1995 r. wystawę w Muzeum Historii Miasta Poznania pt. „Z szuflad i strychów pradziadków. Wystawa pamiątek rodzinnych Bambrów poznańskich”. W ten sposób jeszcze bardziej przybliżono poznaniakom tę grupę. W tym samym roku na fali rosnącego zainteresowania Bambrami ukazało się zmienione i rozbudowane kolejne polskie wydanie najpopularniejszej książki prof. Paradowskiej pt. *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*

---

<sup>8</sup> Na temat prof. Marii Paradowskiej zob. także: A. Szczepaniak-Kroll, A. Szymoszyn (2019).

(wcześniej, w 1994 r., opublikowano niemieckojęzyczną wersję pierwszego wydania), które spotkało się z dużym zainteresowaniem. Za czasów działalności Koła Bamberki w barwnych sukniach ponownie pojawiły się na procesjach Bożego Ciała, co miało podkreślić silny związek tożsamości grupy z wyznaniem katolickim. W 1993 r. występowały podczas jednej z nich, trzy lata później brały już udział w kilku.

Ze względu na brak osobowości prawnej dalszy rozwój Koła był jednak niezwykle utrudniony i ostatecznie 31 grudnia 1995 r. zostało ono rozwiązane, co nie oznaczało jednak rezygnacji z dalszej działalności jego członków na rzecz Bambrów. Cztery miesiące później, 30 kwietnia 1996 roku, powstało Towarzystwo Bambrów Poznańskich (TBP), a poznańską badaczkę wybrano na jego prezeskę. Liderzy wspólnot mniejszościowych zwykle postrzegani byli i są nadal w polskiej przestrzeni kulturowej jako ludzie z pasją społecznikowską oraz autentyczni animatorzy życia społeczności. Często przez pryzmat ich postaw, zachowań, analizuje się następnie działania prowadzonych przez nich wspólnot (Sobecka 2014). Nie inaczej było także w tym przypadku. Maria Paradowska, mimo iż sama nie posiadała bamberskich przodków, stała się *spiritus movens* odrodzenia Bambrów. Niezwykle energiczna, obdarzona zdolnościami przywódczymi, skuteczna w realizacji wyznaczonych przez siebie zadań, a przy tym darzona szacunkiem ze względu na posiadany stopień naukowy, była w stanie wiele zdziałać dla tej grupy.

Przede wszystkim zapewniła jej siedzibę. Bambrzy ze względu na koszty nie mogli liczyć na stałe miejsce spotkań, korzystali więc z gościnności Pracowni Etnologii IAE PAN, której w 1993 r. Maria Paradowska została kierowniczką. Przez długie lata nie posiadali komputera i telefonu, więc gabinet prof. Paradowskiej był swoistym „centrum dowodzenia” stowarzyszenia. Jej działania okazały się efektywne. W tamtych latach najbardziej wymiernym sukcesem TBP pod przewodnictwem badaczki stało się zrekonstruowanie dawnych kobiecych strojów bamberskich, będących symbolem tej grupy. Do dziś Bamberki uświetniają w nich ważne uroczystości państwowe, miejskie i religijne. Maria Paradowska osobiście nadzorowała ich powstawanie. Najpierw firma specjalizująca się w szyciu ubrań dla grup rekonstrukcyjnych przygotowała cztery stroje damskie, następnie osiem dziecięcych, a w zasadzie dziewczęcych. Szczegółowo odtworzono również najbardziej charakterystyczne elementy ubioru damskiego – kornety. Dzięki temu jeszcze więcej Bamberek w swoich odświętnych strojach mogło brać udział w różnego rodzaju uroczysto-



ściach. Badaczce udało się także przekonać kilka rodzin, by ufundowały różne przedmioty służące upamiętnieniu ich dziedzictwa, np. płótna na pokrowce do przechowywania strojów bamberskich czy klosze ochronne na kornety.

Na główne cele statutowe swej działalności TBP wyznaczyło zintegrowanie środowiska potomków Bambrów, dążenie do zachowania i kultywowania ich tradycji jako integralnej części tradycji poznańskiej i wielkopolskiej, dbałość o ocalałe zabytki bamberskie oraz upowszechnianie wiedzy o tej grupie osadników<sup>9</sup>. Maria Paradowska z właściwą sobie energią przystąpiła do ich realizacji. Członkowie TBP już krótko po rozpoczęciu swojej działalności uczestniczyli w Dniu Kultury na pl. Wolności w Poznaniu, na którym zaprezentowali stoisko obok innych organizacji pozarządowych. Natomiast badaczka, w związku z coraz bardziej aktywną działalnością Towarzystwa i jego utrwalającą się symboliczną rolą w życiu kulturalnym Poznania, wygłaszała liczne wykłady i odczyty. Udzielała też wywiadów na tematy związane z Bambrami w polskiej i niemieckiej prasie, radiu i telewizji. Jako osoba zasłużona dla miasta reprezentowała TBP na uroczystościach miejskich, wojewódzkich i państwowych. Wystąpiła w trzech filmach dokumentalnych poświęconych osadnikom z okolic Bambergu<sup>10</sup>. Czuwała nad poprawnością ich scenariuszy. Szczególnie wyczulona była na często popełniany przez media błąd, polegający na określaniu Bambrów mniejszością niemiecką, za którą się nie uważali.

W 1996 r. za sprawą prof. Paradowskiej do stałego kalendarza świąt bamberskich weszły doroczne obchody na Starym Rynku w pierwszą sobotę po 1 sierpnia, upamiętniające zawarcie przez osadników pierwszego kontraktu z podpoznańskim Luboniem. Do dziś przyciągają one tłumy mieszkańców miasta i turystów. W zarządzie ustalono stały scenariusz ich przebiegu. Do najważniejszych punktów należało odczytanie pierwszego dokumentu lokacyjnego. Następnie dekorowano girlandą studzienkę z figurą Bamberki zlokalizowaną tuż przy ratuszu. Kolejnym corocznym

---

<sup>9</sup> Towarzystwo Bambrów Poznańskich, Statut, <https://www.bambrzy.poznan.pl/node/13> (dostęp: 15.04.2020 r.).

<sup>10</sup> Były to filmy: Barbary Fabiańskiej *Bambrzy Poznańscy* (1997), Piotra Zarębskiego *Bamberska pieśń, poznańskie kuranty* (1998) oraz *Przyszliśmy tu z Bambergu* (2002 r.) autorstwa poznańskich dziennikarzy Katarzyny Kmity-Nowackiej i Jacka Zakrzewskiego dla Działu Publicystyki Programu Pierwszego Telewizji Polskiej. Maria Paradowska, *Towarzystwo Bambrów Poznańskich*, strona internetowa miasta Poznań, <https://www.poznan.pl/mim/turystyka/-,p,4791,4795.html> (dostęp: 15.04.2020 r.).

elementem święta było wręczenie nagrody – Złotej Bamberki (od 2000 r. indywidualnie numerowanej) – osobom najbardziej zasłużonym dla osadników i ich potomków oraz dla Poznania. Nagrodzeni zostali m.in. prezydent miasta Ryszard Grobelny, wiceprezydent Tomasz Kayser (z rodziny bamberskiej), prezes Międzynarodowych Targów Poznańskich i były ambasador Polski w Niemczech Andrzej Byrt (wżeniony w rodzinę bamberską Deierlingów).

W 2000 r., jak opisywała sama prof. Paradowska<sup>11</sup>, w czasie uroczystości można było zjeść *pyry z gzikem* (ziemniaki z twarogiem wymieszanym ze śmietaną, szczypiorkiem i rzodkiewką), *rumpuć* (gęsta zupa jarzynowa), *sznytę* chleba ze *smoloszkem* i *skrzyczkami* (kromka chleba ze smalcem i skwarkami). Co do większości z nich nie ma pewności, że zostały przeniesione z Bambergu, lecz w tej chwili utrwaliło się już przekonanie, że należą do bamberskiej kultury. Ponadto odbywały się konkursy gwary poznańskiej, a także *sztrykowania* (robienia na drutach) i *heklowania* (szydełkowania), noszenia wody w *węborkach* (wiadrach) zawieszonych na *szuńdach* (nosidlach), obierania i ucierania *pyrek* (ziemniaków), *strugania sztekla*<sup>12</sup> i gry w *zośkę*<sup>13</sup>, a dla dzieci konkursy rysunkowe, m.in. na najładniejszy rysunek bamberki. Można było też przejechać się bryczką po Starym Rynku. Święto uatrakcyjniały muzyką i śpiewem zespoły artystyczne. Bamberki w strojach roboczych pomagały w sprzedaży warzyw, owoców, pieczywa oraz książek i folderów o osadnikach. W kolejnych latach pojawiały się podobne atrakcje<sup>14</sup>.

Prezeska starała się podejmować opisane działania, by zapewnić grupie właściwe miejsce w historii i bieżącym krajobrazie kulturowym miasta. Strój bamberski miał być jej najbardziej widowym znakiem. Zżymała się, kiedy w uroczystościach państwowych organizowanych w Poznaniu, a szczególnie w uroczystościach miejskich (jak np. Imieniny ulicy Święty

---

<sup>11</sup> Maria Paradowska, *Święto bamberskie*, strona internetowa miasta Poznań, <https://www.poznan.pl/mim/turystyka/swieto-bamberskie,p,4791,4796.html> (dostęp: 20.04.2020 r.).

<sup>12</sup> Sztekiel – podwórkowa stara poznańska gra polegająca na podbiciu obustronnie zaostrego krótkiego patyka (sztekla) grubym kijem i uderzeniu go w powietrze na jak największą odległość. Poznańska Wiki, hasło sztekiel, <https://poznan.wikia.org/wiki/Sztekiel> (dostęp: 14.05.2020 r.).

<sup>13</sup> Polegała na podbijaniu piłeczki stopą.

<sup>14</sup> Maria Paradowska, *Święto bamberskie*, strona internetowa miasta Poznań, <https://www.poznan.pl/mim/turystyka/swieto-bamberskie,p,4791,4796.html> (dostęp: 20.04.2020 r.).



Marcin), występowały kobiety w strojach góralskich lub łowickich, przekonując, że w tej roli, w tym miejscu, powinny występować Bamberki.

Maria Paradowska szybko stała się w Poznaniu osobą publiczną, powszechnie znaną i poważaną. Obdarzona była charyzmą, jaką mogło się poszczycić niewielu innych liderów stowarzyszeń. Pod koniec XX w. zaistniała szansa, by „jej” grupę osadników spopularyzować nie tylko w Polsce, lecz także poza granicami. Kiedy w Urzędzie Wojewódzkim pojawił się pomysł, by Bamberki dodały kolorytu szczytowi weimarskiemu zorganizowanemu 21 lutego 1998 r., z udziałem prezydentów Jacques’a Chiraca, Helmuta Kohla i Aleksandra Kwaśniewskiego<sup>15</sup>, prof. Paradowska nie wahała się przyjąć zaproszenia. Następnie, tym razem dzięki jej staraniom, kobiety w bamberskich strojach uświetniły spotkanie premiera Jerzego Buzka z kanclerzem Niemiec Gerhardem Schröderem w Czarniejewie koło Gniezna 27 kwietnia 2000 r., a także zjazd mile-nijny premierów Polski, Węgier, Czech, Słowacji i Niemiec w Gnieźnie 28 kwietnia 2000 r. Marzeniem Bambrów i prof. Paradowskiej, prywatnie bardzo związanej z Kościołem, było, by Bamberki uczestniczyły w czasie pielgrzymki Jana Pawła II w 1999 r. w mszy w Licheniu. Udało się to jednak tylko połowicznie, dziewczęta bowiem jej zdaniem usadzono zbyt daleko od papieża, by mogły zostać dostrzeżone.

W kolejnych latach ich stroje można było podziwiać na różnego rodzaju wystawach, promocjach książek, jubileuszach, spotkaniach w szkołach wszystkich stopni oraz w muzeach. Były one zawsze pretekstem do przybliżania ludziom historii i kultury Bambrów. W ten sposób faktycznie zdobywali oni sławę, która przekroczyła granice regionu.

W planach prof. Paradowskiej znalazło się jeszcze uczynienie poznańskich rodzin pochodzenia niemieckiego głównym przedmiotem badań Instytutu Archeologii i Etnologii PAN Oddział w Poznaniu, co jednak nie do końca się udało. Tematyka bamberska na stałe powróciła do Pracowni Etnologii dopiero w 2000 r. Wówczas badaczka przygotowała projekt „Współczesność i przeszłość potomków osadników z Bambergu” (zakończony w 2006 r.), który realizowała wraz ze mną począwszy od 1999 r.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> W 2018 r. przypomniała o tym fakcie „Gazeta Wyborcza”, zob. Bojarski, P., 20 lat temu mieliśmy szczyt weimarski w Poznaniu. Przyjechali na sandacza, proszę i piwo od Kulczyka, *Gazeta Wyborcza* 2018, 26 II, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/n/7,109268,23063201,20-lat-temu-mielismy-szczyt-weimarski-w-poznaniu-przyjechali.html> (dostęp: 24.01.2019r.).

<sup>16</sup> Przykładowe artykuły Marii Paradowskiej z tego okresu (2001, 2003a, 2003b, 2004).

Rezultatem pogłębiania zainteresowania naukowego Pracowni Bambrami było podjęcie współpracy z Uniwersytetem w Bambergu – Otto-Friedrich-Universität. W latach 2000-2005 w ramach dwustronnej umowy prowadziłam tam prace badawcze: wywiady z mieszkańcami miasta i poszukiwania w trzech archiwach<sup>17</sup>. Współpraca naukowa koordynowana była ze strony niemieckiej przez prof. Klausę Gutha, a z polskiej przez prof. Marię Paradowską. Niemiecki etnolog wystąpił następnie z inicjatywą zaproszenia kierowniczkę IAE PAN jako honorowego gościa na otwarcie wystawy „Ansichtskarten erzählen Geschichte / Pocztywki opowiadają historię; Die Stadt Posen 1896–1918 / Miasto Poznań 1896–1918”, prezentowanej w latach 2000-2001 w Stadtarchiv (Archiwum Miejskim) w Bambergu<sup>18</sup>.

Współpraca z Bambergiem nie ograniczała się do kwestii naukowych. Była rezultatem nawiązanych już wcześniej kontaktów z jego władzami i mieszkańcami. Zostały one zadzierzgnięte tuż po powstaniu TBP, w 1997 r. W ich zainicjowaniu po stronie niemieckiej szczególnie zasłużył się miejscowy radny Gerhard Krischker – pisarz, poeta, właściciel wydawnictwa C.C. Buchners Schulbuchverlag i radny miejski. W czasie, kiedy zakładano TBP, odwiedził on Polskę w swej prywatnej podróży, podążając śladami ulubionego niemieckiego kompozytora E.T.A. Hoffmanna<sup>19</sup>. W centrum miasta, na Starym Rynku, na pomniku Bamberskiej Krischker przeczytał informację o przybyciu osadników z Frankonii, która go zaintrygowała i skłoniła do zapoznania się z tą historią i działalnością TBP. Po powrocie do Bambergu namówił tamtejszego burmistrza Herberta Lauera do zaproszenia członków Towarzystwa, do czego doszło po raz pierwszy już w 1997 r. Warto jeszcze podkreślić, że w dalszych działaniach bamberskiego radnego wspierała zatrudniona w jego firmie Katharina Wargin (z pochodzenia Polka), która następnie wielokrotnie pełniła funkcję tłumaczki w czasie spotkań członków TBP z bamberczykami. Tę pierwszą delegację do Bambergu zorganizowała prof. Maria Paradowska.

Wzajemne relacje bujnie rozwijały się za czasów sprawowania urzędu *Oberbürgermeistersa* przez wspomnianego Herberta Lauera, w latach

<sup>17</sup> Na podstawie wspomnianych badań i zebranych materiałów w Pracowni Etnologii powstał cykl artykułów mojego autorstwa (np. Szczepaniak-Kroll 2002, 2004, 2005), dysertacja doktorska (w 2008 r., napisana pod kierunkiem prof. Paradowskiej) oraz książka (2010).

<sup>18</sup> Najpierw od 15.03.1998 r. do 26.07.1998 r. w Muzeum Historii Miasta Poznania, następnie w kilku miastach Niemiec.

<sup>19</sup> W latach 1800-1802 E.T.A. Hoffmann zamieszkiwał w Poznaniu.

1996-2006. Burmistrz wraz z innymi mieszkańcami miasta kilkakrotnie składał wizytę w Poznaniu (pierwszą już jesienią 1997 r.). Jego pobyt za każdym razem przygotowało TBP. Był gościem prezydenta Poznania Wojciecha Szczęsnego-Kaczmarka (urzędującego w latach 1990-1998) i jego następcy Ryszarda Grobelnego (który urzędował w latach 1998-2014). Po wizytach następowały rewizyty, a poznańskich Bambrów i przedstawicieli Urzędu Miasta wielokrotnie zapraszano do Urzędu Miasta (*Stadtrat*) w Bambergu. Przy okazji nawiązane zostały kontakty z tamtejszym biskupstwem, które utrzymywane są do dziś. Z czasem poznańscy Bambrzy zawarli przyjaźnie z bamberczykami na niwie prywatnej, większość z nich trwa do dziś, już ponad 20 lat. Herbert Lauer, Katharina Wargin oraz Gerhard Krischker zostali laureatami Złotej Bamberki.

W swojej pracy prof. Paradowska mogła liczyć na pomoc innych członków zarządu i współpracowników. W 1997 r. w zarządzie Towarzystwa pojawił się Ryszard Skibiński, obecny jego prezes<sup>20</sup>. Ponadto zasiadali w nim m.in. Aleksander i Juliusz Kubel<sup>21</sup> (z rodziny Leitgeberów) oraz dr Maciel Stolzmann (niemający korzeni bamberskich), którzy do dziś są zaangażowanymi członkami. W prace na rzecz współpracy z Bambergiem włączeni byli również wszyscy etnolodzy z IAE PAN (niezależnie od realizowanych tematów). Profesor Paradowska zlecała asystentom wymianę korespondencji, tłumaczenia i wszelkie czynności organizacyjne, zwłaszcza kiedy przyjeżdżali goście z Niemiec.

---

<sup>20</sup> O jego przystąpieniu do TBP zdecydował przypadek. Skibiński nie pochodził z rodziny bamberskiej, Bamberką „po matce” była natomiast jego żona. W rodzinie nie interesowano się jednak szczególnie korzeniami, z wyjątkiem szwagierki przyszłego prezesa. To ona miała udać się do Bambergu ze wspomnianą pierwszą delegacją do Nadburmistrza Lauera. Niestety tuż przed dniem wyjazdu musiała zrezygnować, w zastępstwie pojechał więc Ryszard Skibiński. Wcześniej zapisał się do TBP, aby – jak sam wspominał – w jakiś sposób uzasadnić swój udział w tym wydarzeniu. Po powrocie poszedł po raz pierwszy na zebranie Towarzystwa, a kiedy dowiedział się o planowanym przyjeździe Herberta Lauera, którego poznał w Bambergu, ponownie zgłosił się do pomocy przy organizacji tej wizyty. Profesor Paradowska, obserwując jego zaangażowanie (także przy innych przedsięwzięciach), zaproponowała, by został członkiem zarządu.

<sup>21</sup> Bracia Kublowie są znanymi w mieście postaciami, znawcami miejscowej gwary, doskonałymi komentatorami wydarzeń związanych z Bambrami. Juliusz Kubel zasłynął jako autor tekstów znanych wszystkim poznaniakom radiowych audycji *Blubry Starego Marycha*. Ostatnio także dokonał przekładu na poznańską gwarę *Malego Księcia (Nagrygol mi baranka)* Antoine’a de Saint-Exupéry’ego i *Misia Puchatka (Miś Szpeniolek)* Alana Aleksandra Milne’a.

Już w czasie pierwszej wizyty w Bambergu u prof. Paradowskiej pojawił się pomysł utworzenia w Poznaniu muzeum Bambrów. Zainspirowała ją Gärtner und Häcker Verein Museum, mieszczące się w dawnym domu bamberskiego ogrodnika. Zrekonstruowano w nim stroje regionalne, zaprezentowano także wyposażenie. Po powrocie badaczka od razu przystąpiła do realizacji swojej idei. Jeśli chodzi o lokalizację poznańskiego muzeum, brano pod uwagę różne możliwości, m.in. stary bamberski dom w pobliskim Luboniu czy powozownię na Woli. Ostatecznie prof. Paradowska uznała, że najlepszy będzie teren poznańskiego Muzeum Etnograficznego, stanowiącego z kolei część Muzeum Narodowego w Poznaniu. Miał to być całkowicie nowy obiekt. Członkowie TBP zaczęli zbierać pieniądze od sympatyków – darczyńców, zlecono przygotowanie projektu.

Wiele wskazywało na to, że prof. Paradowska ponownie osiągnie swój cel. W czasie budowy pojawiły się jednak duże problemy z finansowaniem. Część funduszy zebrano od sponsorów, kolejną przyznał Urząd Miasta Poznania. Z obietnicy współfinansowania wycofał się natomiast Urząd Marszałkowski, doprowadzając inwestycję niemal do bankructwa. Ostatecznie dług uregulował Urząd Miasta. Problematyczna była jednak kwestia własności budynku. Formalnie przynależał on do Muzeum Narodowego (mimo że nie brało ono udziału w finansowaniu tej inwestycji), które nie chciało oddać go w użytkowanie Bambrów. Sprawę uregulowano w ten sposób, że budynek od Muzeum Narodowego wydzierżawiło miasto i przekazało go TBP. Duży udział w jej rozwiązaniu miał, obok prof. Paradowskiej, wspomniany już Juliusz Kubel. Przyjęta wówczas formuła funkcjonowania muzeum utrzymuje się do dziś<sup>22</sup>. Historia finansowania Muzeum bamberskiego pokazuje jednocześnie rolę władzy, finansującej rozmaite przedsięwzięcia kulturowe i tym sposobem decydującej o możliwości rozwijania określonych tożsamości<sup>23</sup>. Magistrat jest

---

<sup>22</sup> Historię powstawania muzeum opisała Anna Plenzler w artykule pt. *Miasto splaciło dług za budowę Muzeum Bambrów Poznańskich*, „Głos Wielkopolski”, 28.10.2008, <https://gloswielkopolski.pl/miasto-splacilo-dlug-za-budowe-muzeum-bambrow-poznanskich/ar/56229> (dostęp: 16.04.2020 r.).

<sup>23</sup> Poznańskie władze wraz ze zmianami ustrojowymi zapoczątkowanymi w 1989 r. przyjęły stanowisko, że czynniki kulturowe wyznaczające odmienność regionu są niezwykle ważne, ponieważ bezpośrednio wpływają na wyniki gospodarcze i rozwój, a tym samym na jego konkurencyjność (Dziembowska, Kowalska, Funck, 2000). Dofinansowują więc działania Bambrów, będących swoistą wizytówką regionu. Tego rodzaju działania wpisują się w proces określany w języku angielskim mianem *heritagization*. Twórca tego terminu Kevin Walsh (1992: 4) mówił, że jest to zmienianie rzeczywistych miejsc w turystyczne przestrzenie, zwracał przy tym uwagę na destrukcję kultury przez

do dziś głównym źródłem finansowania przedsięwzięć Bambrów – poza sponsorami. Tylko raz w swojej historii Maria Paradowska skorzystała dodatkowo ze wsparcia Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej.

Problemy z budową placówki kosztowały prezeskę TBP wiele stresu i poświęcenia. Konieczność pokonywania piętrzących się urzędowych trudności, wydających się barierą nie do przejścia, niejednokrotnie stawała pod znakiem zapytania ciąg dalszy starań o tę instytucję. Jednak dzięki determinacji i zaangażowaniu całego TBP pod kierownictwem Marii Paradowskiej ostatecznie muzeum powstało w 2003 roku. W salach mieszczących się na dwóch kondygnacjach, odtworzono wnętrza typowego XIX-wiecznego zamożnego bamberskiego domu z kuchnią, sypialnią i alkową. Zaprezentowane zostały także przedmioty związane z codziennym życiem osadników i ich potomków, w sumie ponad 1,5 tys. eksponatów podarowanych bądź wypożyczonych od Bambrów.

Pierwszym kierownikiem tej powołanej z inicjatywy społecznej instytucji wybrano, jak można było się spodziewać, Marię Paradowską. Jej główną troską było to, by w muzeum Bambrzy mieli wreszcie po wielu latach swoją siedzibę, by znalazło się tam pomieszczenie do pracy naukowej, organizowania wykładów, gromadzenia archiwaliów, materiałów, opracowań i eksponatów, przechowywania strojów, jak również innych akcesoriów bamberskich. Cele i tym razem zostały zrealizowane. Bambrzy opuścili IAE PAN przy ul. Zwierzynieckiej i rozpoczęły się ich spotkania w muzeum, cykliczne, odbywające się co dwa miesiące (zarząd spotykał się częściej). Omawiano na nich bieżące sprawy, plany do zrealizowania, organizację imprez z udziałem Bamerek, zapraszano także gości z wykładami na tematy związane z historią i kulturą Poznania.

U progu nowego tysiąclecia prof. Paradowską także w sensie naukowym całkowicie pochłonęła bamberska tematyka. Została autorką przewodników i informatorów o dziejach i kulturze Bambrów, jak: *Poznań. Zabytki bamberskie. Przewodnik* (2002 i 2008), również w wersji niemieckojęzycznej – *Poznań. Bamberger Spuren. Stadtführer* (2002), czy *Muzeum Bambrów Poznańskich* (informator w języku polskim i niemieckim 2010). Napisała także niewielką książeczkę *O historii Bambrów ina-*

---

turystykę. W kolejnych latach zaczęto w ten sposób określać proces konstruowania dziedzictwa. Według Roigé i Frigolé (2010: 12) jest to „proces kulturowej produkcji, w której kulturowe albo naturalne elementy są selekcyonowane i przerabiane dla nowego społecznego użytku”. W kontekście Bambrów chodzi o odbudowanie i ożywienie dziedzictwa kulturowego, którego są częścią, w celu wykreowania pożądanego wizerunku miasta.

*czej* (Poznań 2003). W latach 2000-2006 pełniła funkcję redaktorki czasopisma „Ethnologia Polona”, wydawanego przez IAE PAN, w którym publikowała również artykuły na temat Bambrów. Wiele z nich zamieszczała w „Kronice Miasta Poznania” jako jeden z wielu autorytetów wśród badaczy historii i kultury miasta.

W 2003 r. IAE PAN ze względów finansowych przeniesiony został do Poznańskiego Parku Naukowo-Technologicznego Fundacji UAM przy ul. Rubież 46. Ten fakt wpłynął na działalność badawczą Marii Paradowskiej, która była już w zaawansowanym wieku. Do Instytutu zaglądała coraz rzadziej, głównie z powodu trudności z dojazdem. Dalej zajmowała się natomiast sprawami bamberskimi jako prezeska TBP, kierując nim głównie z muzeum, zlokalizowanego niedaleko jej miejsca zamieszkania. Nie było to jednak łatwe, ponieważ wykryto u niej chorobę nowotworową, która szybko postępowała.

W 2009 r. jako prezeska Towarzystwa Bambrów Poznańskich otrzymała prestiżową Europejską Nagrodę Obywatelską przyznaną Towarzystwu przez Parlament Europejski za inicjatywy zbliżające ku sobie narody, w tym przypadku – polski i niemiecki. Miało to związek z działalnością prof. Paradowskiej w Towarzystwie oraz na rzecz partnerstwa miast – Poznania i Bambergu. Do tej nagrody zgłosił ją europoseł Filip Kaczmarek (PO). Przyznano jej również Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (2003) oraz Złoty Krzyż Zasługi (1993), a także odznakę „Zasłużony Działacz Kultury” (1995). Dostrzeżono również zasługi prezeski jako kobiety. Czasopismo „Pani” uznało ją w roku 1999 za jedną ze 100 wybitnych kobiet, co potwierdził także Business and Professional Women’s Club, ogłaszając ją Kobieta Roku 2005. Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne uhonorowało prof. Paradowską Pegazem Wielkopolskim. Otrzymała również medal Fundacji Ochrony Zabytków Wielkopolski (2005) oraz prestiżowy medal „Ad Perpetuam Rei Memoriam” przyznawany przez wojewodę wielkopolskiego (2003). Towarzystwo Bambrów Poznańskich w czasie prezesury badaczki zyskało tytuł „Zasłużony dla Miasta Poznania”. Maria Paradowska zmarła 9 stycznia 2011 roku w Poznaniu. Pozostawiła znaczny dorobek naukowy, była autorką 16 książek i ponad 200 artykułów. Duża część tych publikacji dotyczyła Bambrów.



## Ocena działalności Marii Paradowskiej jako prezeski TBP

Podsumowując działalność poznańskiej badaczki, można stwierdzić, że przyczyniła się ona do odrodzenia i zintegrowania osadników jako grupy. Bambrzy zyskali swoją organizację, siedzibę, miejsce eksponowania materialnego dziedzictwa i badań nad dziedzictwem niematerialnym. W efekcie podjętych działań doszło również do wzmocnienia tożsamości potomków bambrzyków, której ważnym elementem było pochodzenie i związana z nim kultura. Udało się odbudować pamięć o Bambrach w społeczeństwie Poznania i doprowadzić do wzrostu ich prestiżu, wygaszonego w czasach komunistycznych.

W tym sukcesie niezwykle istotnym czynnikiem okazał się fakt, że prezeska TBP była jednocześnie naukowcem – etnologą i kierownikiem Pracowni Etnologii IAE PAN. Maria Paradowska nie tylko zapewniła Bambróm „dach nad głową” w swym miejscu pracy, lecz także uczyniła ich sprawy ważnymi, bo wspieranymi przez autorytet. Dzięki kompetencjom naukowym rozumiała, czym jest dziedzictwo kulturowe i jaka jest jego wartość. Zwracała uwagę na jego materialne aspekty – jako pierwsza opisała zabytki bamberskie w Poznaniu: domy, kapliczki, z których fundowania szczególnie zasłynęli Bambrzy, budynki gospodarskie, krzyże i pomniki. Zrekonstruowała stroje bamberskie i utrwaliła je w świadomości poznaniaków jako symbol osadników. Przyczyniła się do zgromadzenia, tezauryzacji i wyeksponowania bamberskich „rzeczy”, przedmiotów codziennego użytku, narzędzi, fotografii i innych pamiątek. Jednocześnie uświadomiła innym, że dziedzictwo to nie tylko materialne dobra kultury, ale także, a może przede wszystkim, pamięć przekazywana następnym pokoleniom, zawierająca historie rodzinne, opowieści o zwykłym życiu i odświętnych momentach, o tym, co ważne i co budzące niechęć, o swojskości i obcości. Tę pamięć Barbara Szacka (2012: 16) zdefiniowała jako „zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, a także sposoby ich upamiętniania i treści przekazywanej o nich wiedzy, uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości”. Tak rozumiana pamięć bardziej rekonstruowała, niż rejestrowała przeszłość, a jednocześnie krystalizowała zbiorową tożsamość (Saryusz-Wolska 2009: 20).

Prof. Paradowska wyróżniła i doprowadziła do utrwalenia pewnych elementów kultury Bambrów, jak strój, święto bamberskie, Muzeum Bambrów, zarówno w tożsamości ich samych, jak i w krajobrazie miasta.

Stały się one specyficznymi miejscami pamięci, o których Andrzej Szpociński (2008: 15) mówił, że są to pewne zdarzenia, osoby, wytwory kulturowe, postrzegane w potocznej świadomości jako własność określonych grup lub zbiorowości, depozyt (symbol) wartości, rzeczy ważnych dla wspólnoty. Badaczka swoimi dokonaniem potwierdziła to, co teoretycznie założył profesor Szpociński – iż u podstaw ich konstytuowania leży poczucie więzi międzypokoleniowej. Praktyki związane z „nawiedzaniem”, dzieleniem, rozpamiętywaniem tych „miejsc” stały się formami dochowania wierności przodkom i ocalenia cennych dla potomnych wartości, idei, wzorów zachowań (Szpociński 2008: 15).

Dlatego, aby zachować niematerialne dziedzictwo Bambrów, Maria Paradowska wykorzystywała każdą okazję do rozmowy z ich potomkami, poznania wspomnień i refleksji członków grupy. Fragmenty tych rozmów (czego niejednokrotnie byłam świadkiem) zapisywała nawet na papierowych chusteczkach dostępnych pod ręką, np. na imprezach bamberskich, wierząc, że wkrótce je uporządkuje i wykorzysta do naukowej analizy. Tego zamiaru nie zrealizowała w pełni z powodu braku czasu, w większości wypełnionego działaniami na rzecz Bambrów, jak również na skutek choroby. Jej materiały pozostały jednak zdeponowane i będą dalej przedmiotem studiów w Pracowni Etnologii IAE PAN. Są one niezwykle cenne, ponieważ zawierają treści tworzące w tamtym czasie pamięć komunikacyjną grupy, obejmującą 2-3 pokolenia wstecz. Dziś przeszły one do zasobów pamięci kulturowej. Pełnią ważną rolę, bowiem, jak pisał Jan Assmann, pamięć kulturowa skupia w sobie „charakterystyczny dla każdej społeczności i epoki zasób ponownie używanych tekstów wyobrażeń i rytuałów, w których pielęgnuje, stabilizuje i przekazuje ona wyobrażenie o sobie samej, dzieloną ze sobą wiedzę m.in. o przeszłości, na której opiera świadomość swojej jedności i swoistości” (Assmann 2003: 16).

Podejmowane przez Marię Paradowską kroki uświadamiały fakt, że dziedzictwo kulturowe to proces, posiadający własną dynamikę. Odzwierciedla zarówno stosunek do świata określonych dziedziczonych wartości, jak i sam sposób ich reinterpretacji (Purchla 2013: 44). To dziedzictwo jest stale odtwarzane przez grupę w relacji z otoczeniem. Dlatego twórczyni renesansu Bambrów starała się nie tylko nieustannie poszerzać wiedzę o nim, ale i promować je, uwzględniając potrzeby z jednej strony Bambrów, a z drugiej społeczeństwa. Dbała o to, by w atrakcyjny sposób bamberskie dziedzictwo prezentować i utrwalać. Nie posiadała wykształcenia z zakresu zarządzania czy promocji kultury, lecz miała doskonały



zmysł organizacyjny. Wyuczona obserwacji etnologicznej, kierowana życiową energią, skutecznie rozreklamowała to, co u Bambrów najatrakcyjniejsze – nie tylko dla nich samych, ale i dla pozostałych poznaniaków.

Sama utożsamiała się z Bambrami ze względu na podzielane wartości, takie jak praca i religia. Równie bliski, jak osadnicy, był jej Poznań, w którym mieszkała od urodzenia i którego oczywistą część stanowili przybysze z Bambergu. Realizowała ideę globalizacji jako filtru ratującego kulturowe dziedzictwo przed ujednolicającym wpływem globalizacji (Friedman 2001), jednocześnie wykorzystując globalną modę na lokalność (Robertson 1994).

Warto zastanowić się jednak, kim byliby dziś Bambrzy, gdyby nie profesor Paradowska. I tu możemy dostrzec również pewne kontrowersje. Pojawia się pytanie, czy prezesura naukowca z szerokimi kontaktami we władzach miasta, w instytucjach kultury, aż nadto nie wpłynęła na dziedzictwo i tożsamość tej grupy. Z literatury przedmiotu wiemy, że tożsamość kulturowa łączy się z pamięcią kulturową, która może być poddana zabiegom selekcji, wzmacniania lub kreowania w ramach istniejących dyskursów czy też konfiguracji różnych interesów oraz struktur władzy organizujących oraz ujednolicających wokół siebie daną społeczność (Gorowiec, Kaprański 2014: 491). Tożsamość zbiorowa może w tej sytuacji być odgórnie kierowanym projektem wartości i kultury symbolicznej, który ma stać się reprezentacją grupy (Paprot-Wielopolska 2019: 78). Istnieje więc obawa, że Maria Paradowska zbyt odgórnie i jednostronnie wylansowała pewne elementy ich kultury, inne pozostawiając w cieniu. Na tę wątpliwość nie ma jednak dziś odpowiedzi, wszelkiego rodzaju próby jej udzielenia dostarczałyby jedynie kolejnych hipotez, bez możliwości ich zweryfikowania. Pytanie, na ile zwykli Bambrzy mieli wpływ na działalność tak silnej osobowości, także pozostaje bez odpowiedzi, nie ma bowiem na ten temat odpowiednich badań. Szacunek, z jakim do dziś wspomina się Marię Paradowską, każe jedynie przypuszczać, że byli i są nadal zadowoleni z osiągniętego efektu. Faktem jest, że w obecnej postaci, o której w dużym stopniu zadecydowała prezeska, dziedzictwo Bambrów zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczynia się też do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności poza grupą.

## **Bambrzy pod nowym kierownictwem**

Profesor Paradowska przez kilka ostatnich lat swojego życia ubolewała nad brakiem ewentualnego następcy. Ci, który z jej zdaniem powinni byli przejąć kierownictwo TBP, nie wyrażali takiej gotowości, inni potencjalni chętni nie spełniali stawianych przez nią wysokich wymogów. Sytuacja rozwinęła się jednak w sposób spontaniczny i z pozytywnym skutkiem. Schedę po prezesce przejął jej wieloletni zastępca Ryszard Skibiński. Jak sam wyznał, przez wiele lat swego zaangażowania w Towarzystwie nie myślał, że kiedykolwiek do tego dojdzie. Choć w zarządzie był w zasadzie od początku, przez długie lata onieśmiało go grono wchodzące w jego skład, w większości złożone z osób z wyższym wykształceniem, znanych w mieście i poważanych. On sam, podobnie jak prof. Paradowska, nie miał bamberskich korzeni. Do dziś jest niezwykle skromną osobą, choć jego zdolności organizacyjne okazały się imponujące.

Jak twierdzi, zamiłowanie do działalności społecznej przejął od ojca, który udzielał się w lokalnych przedsięwzięciach. Za czasów młodości obecnemu prezesowi TBP nie podobało się to zaangażowanie, jego zdaniem odbierało mu bliską osobę. Później ojciec wielokrotnie ze śmiechem mu to wypominał. W okresie prezesury prof. Paradowskiej Ryszard Skibiński był człowiekiem stale obecnym w jej otoczeniu, lecz zawsze na drugim planie, starającym się nie wychylać, pozostającym w cieniu, mimo ogromnej pracy, którą wykonywał. Dbał o logistykę, przygotowanie i sprawny przebieg uroczystości bamberskich, organizował pobyty delegacji z Niemiec, wycieczki, spotkania, zwiedzanie przez turystów Muzeum Bambrów itd. W ten sposób zdobywał doświadczenie, które, jak się później okazało, bardzo przydało się w działalności dla TBP.



Fot 1. Wizyta nadburmistrza Bambergu Herberta Lauera w Poznaniu w 2000 r.

Na zdjęciu w czasie zwiedzania pałacu w Czarniejewie pod Poznaniem. W kolejności od lewej strony stoją: Agnieszka Szczepaniak-Kroll, Gerhard Krischker, prof. Maria Paradowska, Oberbürgermeister Herbert Lauer, Urszula Muth, późniejszy prezes TBP Ryszard Skibiński. Źródło: archiwum autorki.

Zapytany o to, jaką miał wizję swojej prezesury, odpowiedział, że zamierzał po prostu „kontynuować i ubogacić” dokonania prof. Paradowskiej. Uważał, iż dziedzictwo Bambrów, jedyne w swoim rodzaju, należy „kultywować z jak największym pietyzmem. (...) jak najwięcej wyciągnąć od starych, żeby przekazać młodym. Chciałem, żeby opowiadali, dzielili się wspomnieniami, żeby to pozostało w pamięci i było przekazane następnym pokoleniom”.

Najważniejszym celem nowego prezesa stało się zapewnienie Bambrów możliwości dalszych spotkań, nie rzadziej niż raz na dwa miesiące. Pod koniec życia prof. Paradowskiej ze względu na jej chorobę odbywały się one bowiem nieregularnie. Jak stwierdzał Skibiński: „wiedziałem, że kiedy przestaniemy się spotykać, to to się wszystko rozpadnie”. Utrzyma-

no ich formułę, a liczba członków pozostawała na stałym poziomie 120-130 osób. Nadal działało także bamberskie muzeum, otwierane dwa razy w tygodniu, a w sezonie turystycznym, bądź na życzenie zwiedzających, częściej. Stało się ono, tak jak przewidywała prof. Paradowska, centrum funkcjonowania Bambrów. Jego kierowaniem i prowadzeniem zajęli się sami, co od początku istnienia placówki zapisano w umowie z miastem. Bambrzy są z tego powodu bardzo dumni. Często w rozmowach podkreślają jego wyjątkową formułę. Natomiast faktem jest, że pozbawione zostało ono w ten sposób naukowej opieki merytorycznej, co może budzić pewien niepokój, tym bardziej że niektóre działania zespolone z muzeum podejmowane przez TBP są kontrowersyjne. Trzy lata temu wymyślono męski strój bamberski złożony z przypadkowych elementów, które współczesnym Bambróm wydały się atrakcyjne. Ekspozuje się go zwiedzającym muzeum i podczas świąt bamberskich. Jak mówią członkowie stowarzyszenia, chodziło o to, by kobiety miały towarzystwo. Choćby z uwagi na takie zdarzenia pożytek przyniosłaby współpraca ze specjalistami, której rozluźnienie od śmierci prof. Paradowskiej stało się bołączką prezesa Skibińskiego.

Do jego kalendarza już na początku prezesury wpisane zostały potwarzane corocznie uroczystości, takie jak wspólne spotkanie opłatkowe, procesja Bożego Ciała, Imieniny ulicy Święty Marcin, sierpniowe święto bamberskie, msza w intencji Bambrów, obchody święta Konstytucji 3 Maja, Ogólnopolskie Spotkania Młodych LEDNICA 2000 (2015 r., 2016 r.), Lednica Seniora. Pozostałe dni wypełniały organizowane na bieżąco prelekcje w szkołach, domach kultury, dla Uniwersytetów Trzeciego Wieku, pikniki, gale i jubileusze. Uszyte zostały kolejne stroje Bambrów – 12 kompletów – oraz 18 nowych kornetów. W 2013 r. założona została strona internetowa Towarzystwa (<https://www.bambrzy.poznan.pl/node/25>) z podstawowymi informacjami i danymi kontaktowymi, natomiast w 2018 r. Bambrzy znaleźli się na Facebooku. Muzeum Bambrów włączyło się także w coroczną imprezę „Noc Muzeów”, w czasie której ekspozycja udostępniana była dla zwiedzających za darmo. Tylko w 2014 r. w tę noc Bambrów odwiedziło 3000 poznaniaków i turystów (w 2015 r. – 2000 osób, w 2016 r. – 1700). Bamberki w celach promocyjnych wzięły udział w kilku sesjach zdjęciowych, w tym w nietypowych miejscach, takich jak poznańskie lotnisko Ławica, czy Radio Merkury. W swoich barwnych strojach występowały m.in. na Targach Książki, dożynkach, 125. rocznicy Miejskiego Przedsiębiorstwa Komunikacyjnego (2014 r.),

Dniach Agrolotnictwa w Muzeum Rolnictwa w Szreniawie (2014 r.), w obchodach rocznicy przyłączenia wsi Dębiec do Poznania (2015 r.), Święcie Niepodległości i 35-leciu Kapeli Zza Winkla (2015), Orszaku Trzech Króli (2018).

Bambrzy nieustająco kontynuowali relacje z regionem pochodzenia, głównie ze względu na przyjacielskie kontakty z bamberczykami. W czerwcu 2017 r. wystąpili w tradycyjnych strojach na uroczystości wręczenia nagrody Michaelowi Niedermeyerowi, ogrodnikowi i regionaliście z „Gärtner Und Häcker Verein”, z którym od lat współpracują i wzajemnie się odwiedzają. Bambrzy z Poznania i Bambergu dwukrotnie wspólnie udawali się na pielgrzymki: do Rzymu i do Częstochowy. W Watykanie przyjęci zostali na audiencji przez papieża Benedykta XVI. W ostatnim czasie Ryszard Skibiński do współpracy zdołał włączyć mieszkającą w Bambergu dr Ewę Herber, polską prawniczkę, z zamiłowania przewodniczkę po mieście. Weszła ona do grona osób aktywnie wspierających współpracę z Poznaniem.

Ponadto z TBP kontakt nawiązał zespół szkół Maria-Ward-Schulen z Bambergu (gimnazjum i szkoła podstawowa). Uczniowie kilkakrotnie odwiedzali poznańskie Muzeum Bambrów, m.in. w latach 2015 i 2018. Za każdym razem towarzyszyli im gimnazjaliści z Lubonia z Gimnazjum nr 1 (obecnie Szkoła Podstawowa nr 3 z Oddziałami Dwujęzycznymi w Luboniu oraz Dwujęzyczne Liceum Ogólnokształcące w Luboniu)<sup>24</sup>. Lubońscy uczniowie, z którymi Niemcy nawiązali współpracę, także gościli w Bambergu, m.in. w kwietniu 2018 r. Współpracę z niemiecką Fachoberschule Berufsoberschule w Bambergu podjęło również poznańskie Liceum Ogólnokształcące nr 5. W 2018 i 2019 r. uczniowie uczestniczyli w wymianie, a jeden z niemieckich nauczycieli gościł na jubileuszu bamberskim w Poznaniu<sup>25</sup>.

Osłabł natomiast kontakt z władzami miejskimi Bambergu. Kolejny po wspomnianym Herbercie Lauerze burmistrz, Andreas Starke (od 2007 r.), urzędujący do dziś, przejawiał zdecydowanie mniejsze zainteresowanie wzajemnymi relacjami. Bambrzy oceniają, że przyczyną były jego bezpodstawne obawy o konieczność finansowania różnych wspólnych przedsięwzięć w przypadku ewentualnej współpracy. Z tego powodu w TBP

---

<sup>24</sup> Strona polsko-niemieckiego projektu: <https://sp3lubon.pl/projekt-lubon-bamberg-wspolna-przeszlosc-wspolna-przyszlosc/> (dostęp: 19.04.2020 r.).

<sup>25</sup> Strona poznańskiego LO nr V i informacja o wymianie międzyszkolnej: <https://www.vlo.poznan.pl/page.php/1/1/show/000110/> (dostęp: 19.04.2020 r.).

powstał już nowy pomysł, by zintensyfikować kontakty, tym razem z władzami powiatowymi (*Landratsamt*), które reprezentują podobne stanowisko co dawny *Oberbürgermeister* i chętnie współpracują z wieloma europejskimi miastami (w tym m.in. z Jelenią Górą). Znajduje się on obecnie w fazie realizacji.

Już w 2016 r. Ryszard Skibiński rozpoczął przygotowanie do jubileuszu 300-lecia Bambrów w Poznaniu, przypadającego na 2019 r. Okazał się on wielkim świętem całego miasta, ogromnym sukcesem medialnym i promocyjnym. Dziś można ocenić, że z całą pewnością na długie lata zostanie zapamiętany przez poznaniaków i turystów. Jak podkreślał prezes, pierwszą datą, którą wpisano w związku z nim do kalendarza, była msza w intencji osadników 20 października 2019 r. Poznański arcybiskup Stanisław Gądecki bez wahania zgodził się ją koncelebrować, ze względu na bardzo dobre relacje z Bambrami. Zaproszono również biskupa Bambergu Ludwiga Schicka, od początku wyrażającego chęć przyjazdu do Poznania.

Przygotowanie tej imprezy stało się ogromnym wyzwaniem dla całego Towarzystwa, a przede wszystkim dla jego zarządu i prezesa. Do TBP zgłosiło się mnóstwo ludzi chcących się włączyć w to przedsięwzięcie. Prezes opracował specjalny kalendarz towarzyszący wydarzeniu. Zainicjowało je ogłoszenie przez Radę Miasta Poznania (8 stycznia 2019 r.) roku 2019 Rokiem Bambrów Poznańskich, co rozpoczęło serię towarzyszących temu imprez. Bambrzy zasypani zostali ofertami uczestnictwa w rozmaitych uroczystościach i spotkaniach z poznaniakami. Ryszard Skibiński stał się postacią medialną, gościł w wielu stacjach radiowych i telewizyjnych. W maju 2019 r. tłumy poznaniaków i turystów odwiedziły Muzeum Bambrów Poznańskich i Muzeum Etnograficzne, w którym zainstalowano największy na świecie kornet bamberski wypleciony z wikliny, przyozdabiany przez zwiedzających kwiatami z bibuły. To samo muzeum 28 czerwca z okazji jubileuszu otworzyło wystawę „Ty bambrze!”. Szczególną atrakcją okazała się bamberska spódnica, w której wyeksponowano kilka tworzących ją warstw materiału. Każdy mógł się sfotografować na jej tle. Wystawie towarzyszyły prelekcje i program edukacyjny dla dzieci. O Bambrach, ich drodze do Poznania nakręcono także krótki, promujący jubileusz film reklamowy z udziałem samych potomków osadników<sup>26</sup>. W Luboniu – pierwszym miejscu osiedlania się

---

<sup>26</sup> Realizacja: Arleta Kolasińska, Rafał Jerzak, Marek Domagała, Bartosz Przybysz. Producent: Wydawnictwo Miejskie Poznania, Fundacja Artystyczno-Edukacyjna Puenta.



przybyszów z Bambergu – planowano urządzić festyn „Biba w lasku”. Ostatecznie do niego nie doszło z powodu niepogody, powstał natomiast obelisk upamiętniający osadników i skwer imienia pierwszych osadników z Bambergu, odsłonił go przy okazji święta bamberskiego burmistrz Lubonia Małgorzata Machalska i wspomniany Gerhard Krischker z Bambergu. Z okazji jubileuszu ukazały się ponadto: kolorowanka dla dzieci, specjalny znaczek pocztowy, kalendarze, papierowe kornety, przygotowano długopisy, tzw. smycze do kluczy, przypinki, plecaki-worki i skarpetki z bamberkami jako pamiątki z Poznania.

Obchodzone corocznie święto bamberskie w 2019 r. przybrało specjalną formułę – happeningu, korowodu wiodącego od Ostrowa Tumskiego do Starego Rynku. Impreza<sup>27</sup> przyciągnęła tysiące poznaniaków i turystów. Na Placu Kolegiackim po przemarszu Bambrów odbyła się biesiada z udziałem gości z Bambergu, w tym wiceburmistrza Wolfganga Metznera. Delegacja z Niemiec przybyła zresztą do Poznania ponownie w tym samym roku, w październiku, tym razem na czele z burmistrzem Starke. Poznańscy Bambrzy odebrali wówczas Srebrną Pieczęć Prezydenta Miasta Poznania, przyznawaną osobom, które w sposób wyjątkowy zaistniały w świadomości mieszkańców Poznania. Z kolei bamberczycy – burmistrz Starke i arcybiskup Schick – otrzymali medale okolicznościowe od Bambrów. Następnie goście z Bambergu (m.in. Herbert Lauer, Katharina Wargin i Gerhard Krischker) wzięli wraz z poznańskimi Bambrami udział w uroczystym koncercie w Auli UAM. Spotkania niemiecko-polskie skutkowały deklaracjami zacieśnienia współpracy, co zdaniem członków TBP ma szanse przełamać dotychczasowe, zdystansowane stanowisko magistratu Bambergu w tej kwestii.

Dla Ryszarda Skibińskiego najważniejsze były jednak publikacje towarzyszące jubileuszowi. Ukazało się ich kilka, m.in. *Kronika Miasta Poznania* pt. *Bambrzy* (Mrugalska-Banaszak 2019a), album *300 lat razem. Poznańscy Bambrzy* (Mrugalska-Banaszak 2019b), przewodnik po zabytkach bamberskich *Śladami Bambrów* (Plenzler 2019), powieść *Przez zmięchły i świąty. Saga bamberska* (Rausch 2019), książka naukowa *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziełictwo kulturowe Polski* (Brzezińska, Szczepaniak-Kroll, Szymoszyn 2019).

Ta ostatnia publikacja powstała po konferencji pod tym samym tytułem, zorganizowanej przez prof. UAM dr hab. Annę Weronikę Brzezińską

<sup>27</sup> W reżyserii Anety Kolasińskiej z Fundacji Artystyczno-Edukacyjnej Puenta.

z Instytutu Antropologii i Etnologii Kulturowej UAM oraz dr Agnieszkę Szczepaniak-Kroll i dr Annę Szymoszyn z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN w Poznaniu, przy wsparciu Urzędu Miasta Poznania i TBP. Bambrzy, jako jubilaci, stali się jej motywem przewodnim, lecz w monografii mowa jest także o kilku innych, pod różnymi względami podobnych do nich grupach, jak Wilamowianie, Kosznejdrzy czy olędrzy.

Inicjatywa zorganizowania konferencji wyszła od Rady Miasta Poznania, chętnie podchwycona została jednak przez Bambrów, przede wszystkim przez Ryszarda Skibińskiego. W ten sposób zacieśnili oni współpracę ze środowiskiem naukowym, przerwaną wraz ze śmiercią prof. Paradowskiej, a przywróconą rok wcześniej, w 2018 r. Wówczas Bambrzy, z pomocą A.W. Brzezińskiej (IEiAK UAM), wystąpili z pozytywnym skutkiem z wnioskiem o wpis na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego. W przypadku Bambrów za istotne uznano takie jego elementy jak obchody Święta Bamberskiego, udział Bamerek w paradach Świętego Marcina jako przykład tradycji świeckich, udział w procesjach Bożego Ciała jako przykład tradycji kościelnych, praktyka noszenia stroju bamberskiego oraz działalność Towarzystwa Bambrów Poznańskich podtrzymującego tożsamość grupową. Wpis na tę prestiżową listę okazał się bardzo ważnym wydarzeniem, ponieważ Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 17 października 2003 r., nakłada na państwa-strony obowiązek inwentaryzacji przejawów tego dziedzictwa znajdujących się na ich terytoriach, jego identyfikację, dokumentację, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności przez edukację formalną i nieformalną, jak również rewitalizację różnych aspektów tego dziedzictwa (*Konwencja...* 2003). Daje to TBP (i badaczom kultury Bambrów) wiele możliwości dalszego działania, związanego z realizacją tego dokumentu.

W maju 2019 r., przy aprobacie ekspertów, Bambrzy otrzymali zaszczytną Nagrodę im. Oskara Kolberga za zasługi dla kultury ludowej (dyplom oraz pamiątkowy medal) z rąk Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego – prof. dr. hab. Piotra Glińskiego. Również w rywalizacji o to trofeum mogli liczyć na wsparcie poznańskiego środowiska naukowego.





Fot. 2. Bambrzy po gali wręczenia Nagrody im. O. Kolberga w 2019 roku.

Źródło: archiwum autorki

Ryszard Skibiński, który w przeciwieństwie do prof. Paradowskiej nigdy nie prowadził działalności naukowej związanej z Bambrami, również z tego powodu powstałe publikacje uważa za bardzo ważny efekt jubileuszu. Innym pozytywnym skutkiem obchodów w jego opinii są miejsca, którym nadano związane z Bambrami nazwy, czyniąc je „ich miejscami”. Marię Paradowską uczyniono patronką skweru znajdującego się na Jeżycach na środku ul. Kościelnej, między ul. Poznańską a tunelem pod torami kolejowymi. Nazwę Bambrów Poznańskich przydzielono zaś nowemu parkowi na Dębinie, wzdłuż ul. Dolna Wilda.

### **Ocena działalności Ryszarda Skibińskiego**

Obchodzony przez cały rok 2019 jubileusz 300-lecia Bambrów w Poznaniu uznany został za udany, zarówno przez Ryszarda Skibińskiego, jak i cały zarząd TBP. Bambrzy mocno ugruntowali swoją pozycję w mieście i zdobyli jeszcze więcej sympatii jego mieszkańców. Ich dorobek uhonorowany został ważnymi nagrodami i wpisem na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego. W bieżącym roku i w kolejnych latach może mieć to ważny praktyczny efekt – przełożyć się na skuteczność w zabieganiu o środki na realizację kolejnych działań.

Sam prezes pokazał, że jest godnym spadkobiercą talentu organizacyjnego prof. Paradowskiej. Dostrzegł jednak także niebezpieczeństwa związane z sukcesem. Jak mówił:

Jubileusz spowodował, że Bambrzy to jest temat nośny. W muzeum wcześniej 2-3 razy w tygodniu otwarte, a teraz do koronawirusa [zamknięcia instytucji kultury od połowy marca 2020 r. – dopisek autorki], codziennie. To jest temat nośny, a z takimi rzeczami trzeba uważać. Pojawili się niestety ludzie, którzy chcą się teraz „załapać do tego tramwaju”, a nie mają w rzeczywistości zbyt wiele do zaoferowania. (R. Skibiński, komunikacja osobista, 2020)

Przytoczona wypowiedź świadczy o tym, że prezes zdaje sobie sprawę, iż szybkie i selektywne „skonsumowanie” dziedzictwa przez osoby chcące czerpać z niego korzyści może spowodować „zbanalizowanie”, rozmywanie się jego zasobów. Skoro każdy może z niego korzystać, grozi mu utrata wyjątkowości. Podobne obawy w odniesieniu do dziedzictwa wyrażał już badacz Jacek Purchla, pisząc, że w ten sposób zagrożona jest „autentyczność stanowiąca o wartości dziedzictwa” (2013: 47). Jednocześnie zauważał on jednak, że umiejętne wykorzystanie dziedzictwa do celów marketingowych, promocyjnych, może także wzmacniać jego wartość i znaczenie. Ważne jest więc odpowiednie wyważenie tych działań. Ryszard Skibiński wydaje się również to dostrzegać i dlatego stojąc na czele TBP, nie unika współczesnych metod utrwalania i promocji kultury Bambrów, ale stara się uwzględnić obydwie racje.

Lokalność, w obrębie której prezes podejmuje swoje działania, jest dla niego wartością samą w sobie. To dlatego, nie mając bamberskich korzeni, angażuje się w działania Bambrów – poznaniaków. Z literatury przedmiotu wiemy, że lokalność odgrywa ogromną rolę w kreowaniu tożsamości społecznej, która wiąże się właśnie z przynależnością do określonej grupy, jest przez nią uwarunkowana (Mamzer 2003: 111). W procesie komunikowania się w takiej stosunkowo małej grupie jak Bambrzy, w określonej terytorialnie przestrzeni, kształtuje się ważna część ich tożsamości, oparta na historii przekazywanej kolejnym pokoleniom. Nie jest to jednak historia odwołująca się wyłącznie do faktów, lecz również do pamięci zbiorowej<sup>28</sup>, którą Pierre Nora nazywa historią drugiego stopnia. W odróżnieniu od rekonstruującej wydarzenia „historii pierwszego stopnia” opiera się

---

<sup>28</sup> Pierwszy opisał działanie tego fenomenu Maurice Halbwachs w *La memoire collective* (1939, wydanie polskie: *Spoleczne ramy pamięci*, 1969); odróżnił „historię” jako zbiór w rozmaitym stopniu sprawdzalnych twierdzeń o faktach od „pamięci zbiorowej”, czyli zbiorowych wyobrażeń o historii.

ona na funkcjonowaniu określonych fenomenów historycznych (francuski badacz posługiwał się terminem „metafora”) w świadomości zbiorowej (Saryusz-Wolska 2009: 20)

Zdzisław Najder (2011: 122) proponuje nazywać te miejsca węzłami pamięci, co okazuje się ciekawą propozycją w kontekście Bambrów. Jest to zdaniem naukowca zwrot bardziej metaforyczny, a zarazem semantycznie konkretniejszy od miejsc pamięci. Odnosi się do takich nazw, imion lub dat, które wiążą ze sobą ciągi skojarzeń i odniesień historycznych łączących się w całe zespoły przedmiotów pamiętania i wspomnienia. Ta koncepcja oddaje sposób myślenia potomków osadników i ich prezesa o przodkach. Koncentruje się ono na elementach materialnych, jak i niematerialnych dziedzictwa z przeszłości. Te pierwsze to: domy, zagrody, narzędzia, pamiątki rodzinne, bamberskie muzeum, strój oraz ostatnio dodane Skwer Marii Paradowskiej, Park Bambrów Poznańskich, luboński obelisk i skwer Pierwszych Osadników Bamberskich. Drugie z wymienionych mają postać metaforyczną, jak etos, wyznanie katolickie, kult pracy rolniczej, sposoby świętowania, przekazywanie tradycji. Są „węzłami”, wokół których koncentrują się wspomnienia członków grupy, budujące ich tożsamość.

Dzięki działalności Ryszarda Skibińskiego wymienione miejsca pamięci pozostają własnością tej, a nie innej grupy, mimo że propaguje się je szeroko poza nią. Skrywają w sobie określone, ważne z punktu widzenia bamberskiej zbiorowości wartości (idee, normy, wzory zachowań). Bodźcem do ich powstawania, zachowania i poszerzania jest świadomość przemijania i nieodwracalnej zmiany. Jak pisał Najder (2011: 123), chcemy poprzez węzły pamięci jak na kliszach fotograficznych (które same stają się dziś przedmiotem już nieużywanym, ale wspomnianym) utrwalić coś, co znamy, a co znika.

Działania podjęte przez Ryszarda Skibińskiego w 2019 r. wypełniły większość wolnego czasu prezesa, wymuszały nieobecności w pracy (w firmie produkującej samochody), niejednokrotnie narażały na niesłuszne podejrzenia o czerpanie związanych z jubileuszem korzyści materialnych, jednak nie pomniejszyły jego energii dla dalszego działania. Towarzystwo pod jego kierownictwem przygotowało już szereg planów na bieżący rok. Epidemia koronawirusa może wprawdzie spowodować ich zawieszenie i przeniesienie na bardziej odległy czas, lecz Bambrzy na pewno z nich nie zrezygnują. Zaplanowano m.in. uszycie tzw. złotych czepków mężatki do strojów Bambrerek, które mają być kolejnym ele-

mentem rewitalizacji ich materialnego dziedzictwa. Zarząd TBP zamierza także w 2020 r. „udomowić” nowe, związane z Bambrami miejsca, m.in. w Parku Bambrów powiesić tablicę pamiątkową i posadzić drzewka specjalnie zarezerwowane już w Bambergu. Wszystko zależy jednak od obiektywnych możliwości realizacji tych zamierzeń.

Celem na przyszłość Ryszarda Skibińskiego jest także większe aktywizowanie samych potomków osadników do dzielenia się wspomnieniami, refleksjami. Jak zauważa prezes, nie będzie to łatwe, bowiem „cechuje ich nieufność i zdystansowanie”. Choć to spostrzeżenie nie jest poparte żadnymi badaniami, może zawierać ziarno prawdy, jak bowiem pokazują fakty historyczne, to właśnie dystansowi i zamknięciu w swoich rodzinach przodkowie dzisiejszych Bambrów zawdzięczali przetrwanie.

Ryszard Skibiński nadal zamierza kontynuować działania prof. Paradowskiej mające na celu zintegrowanie Bambrów, chronienie ich dziedzictwa kulturowego, upowszechnianie wiedzy o tej grupie osadników, dbałość o ocalałe zabytki bamberskie. Ostatni jubileuszowy rok dowiódł, że potrafi to skutecznie realizować. Planuje także podtrzymywać kontakty ze środowiskiem naukowym. Ta współpraca może wypełnić lukę na polu badań naukowych nad Bambrami, która pojawiła się po śmierci prof. Paradowskiej – prezesa i nakowca, poszerzyć wiedzę w zakresie ochrony dziedzictwa kulturowego i związanych z nią meandrów zarządzania. Nie umniejsza to jednak innych zasług lidera grupy Bambrów.

## **Podsumowanie**

Jak twierdził Steward Hall (1998; za Szwed 2005), globalizacja jest związana z jednej strony z uniwersalizacją, z drugiej skutkuje fragmentaryzacją i multiplikacją tożsamości. To drugie zjawisko często stanowi wyraz glokalizacji, czyli zdolności kultur do wchłaniania wpływów, które w sposób naturalny w nich nie występowały, wzbogacających je. Te zjawiska uwidaczniają się od lat 90. XX w. u poznańskich Bambrów. Rozwijają oni, pielęgnują i propagują oparte na pamięci dziedzictwo, wykorzystując globalny trend „powrotu do źródeł” oraz oferowane przez światowe koncerty technologie. Stosują nowoczesne strategie promocyjne do propagowania własnej kultury. W ten sposób zachowują tożsamość, odwołując się do przeszłości, ale włączając nowe elementy.

Bardzo ważną rolę w podejmowanych przez nich działaniach pełnili i pełnią nadal liderzy – niegdyś Maria Paradowska, dziś Ryszard Skibiński. Takie osoby w naukach ekonomicznych określane są mianem *stakeholders*, interesariuszami, czyli „osobami mogącymi wywierać wpływ lub wpływać na osiągnięcie celów przez organizację” (Freeman 1984: 25). Dobrze oddaje ono sprawczy charakter przywódców – specyficznych aktorów społecznych, balansujących pomiędzy kulturą a pragmatycznym zarządzaniem. Nadają oni kierunek i kreują sposoby powstawania pamięci zbiorowej Bambrów. Same bowiem centra, wokół których koncentruje się funkcjonowanie potomków osadników, a z którymi są oni związani – TBP i Muzeum – jak pisze Aleida Assmann (2018: 48):

(...) nie „mają” pamięci, ale ją sobie „tworzą”. W tym celu korzystają z pamięciowych znaków i symboli, tekstów, obrazów, rytuałów i praktyk, odnoszą się do miejsc i pomników. Poprzez takie media i ćwiczenia pamięci wpaja się jednostkom określone treści, czyniąc je tym samym nosicielami pamięci zbiorowej. Dzięki niej instytucje i organizacje „tworzą” własną tożsamość. Utworzona w ten sposób zbiorowa pamięć nie pozostawia miejsca na spontaniczność i ambiwalencję, ponieważ jest umyślnie konstytuowana i symbolicznie skonstruowana. Jest to „pamięć” woli lub też przemyślanego wyboru.

Maria Paradowska jako pierwsza wyznaczyła kierunek działań służących Bambrów, zainicjowała je, dostosowując do potrzeb i możliwości, jakie istniały w okresie jej prezesury. Ryszard Skibiński rozwinął jej dokonania i przystosował do wymogów dzisiejszych czasów. Udział takich osób, jak opisani liderzy, w kształtowaniu i pielęgnowaniu dziedzictwa kulturowego, rośnie. Coraz częściej stają się one nieodzowne w działaniach na jego rzecz. W ciągu ostatniego półwiecza zakres tego, co nazywamy dziedzictwem, uległ bowiem znacznemu rozszerzeniu. Istotną kwestią staje się rozstrzygnięcie, co ma w nim znaczenie, a co nie. W ogromnym stopniu zwiększa się również zakres i liczba zagrożeń, które mogą mieć niekorzystny wpływ na dziedzictwo i, co za tym idzie, wymagają interwencji. System zarządzania dziedzictwem musi więc być nastawiony na to, by móc wpływać na decyzje dotyczące potencjalnych zmian, by współpracować z innymi interesariuszami i władzami kontrolującymi otoczenie (*Zarządzanie...* 2015).

Ryszard Skibiński dostrzega, podobnie jak poprzedniczka, wielorakie powiązania pomiędzy dziedzictwem a jego tłem gospodarczym, społecz-



nym, kulturowym, które wyznaczają kierunek jego działań. Angażuje wiele różnych osób o rozmaitych doświadczeniach i wiedzy oraz uwzględnia szerszą grupę innych interesariuszy, by osiągnąć cele. Korzystają z tego Bambrzy, którzy coraz częściej zapraszani są do dyskusji na temat pojawiających się potrzeb i możliwości ich realizacji. W ten sposób mają szansę pielęgnować swoje dziedzictwo już nie tylko w sferze prywatnej, ale i publicznej, i decydować o jego kształcie. Dzięki takim liderom, jak opisani w tekście, ich przyszłość można widzieć w pozytywnych barwach. Bez odpowiedzi pozostaje jednak szereg pytań. Co by było, gdyby nie oni? Jak bamburgie dziedzictwo wyglądałoby inaczej pod innym kierownictwem? A może w ogóle nie zachowałoby się do dziś?

## BIBLIOGRAFIA:

- Angosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Assmann, A. (2018). *Między historią i pamięcią. Antologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assmann, J. (2003). Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa. *Borussia. Kultura. Historia. Literatura*, 29, 11-16.
- Bär, M. (1882). *Die "Bamberger" bei Posen*. Posen.
- Brzezińska, A.W, Szczepaniak-Kroll, A., Szymoszyn, A. (red.) (2019). *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*. Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Miejskie Poznań, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Chodubski, A. (2016). 70 lat do różnorodności. Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce. *Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość*, XIII, 395-408.
- Dziembowska, K., Kowalska, J., Funck, R.H. (2000). Cultural activities as a location factor in European competition between regions: Concepts and some evidence. *The Annals of Regional Science*, 14, 1-12.
- Friedman, T.L. (2001). *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Gawęł, Ł. (2012). Zarządzanie strategiczne szlakiem dziedzictwa kulturowego w świetle koncepcji stakeholders. *Turystyka Kulturowa*, 10, 31-40.
- Gorowiec, K., Kaprański, S. (2014). Tożsamość. W: M. Saryusz-Wolska, R. Trauba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci* (s. 489-495). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Halbwachs, M. (1969). *Społeczne ramy pamięci*. Seria „Biblioteka Socjologiczna”. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

- Hall, S. (1998). Cultural Identity and Diaspora. W: J. Rutherford (red.), *Identity: community, culture, difference* (s. 222-237). London: Lawrence Hill
- Konwencja... (2003). Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dziennik Ustaw 2011, 172/1018, 10038-10065.
- Leśniewska, D. (2019). Bamberskie zagrody. W: M. Mrugalska-Banaszak (red.), *Kronika Miasta Poznania. „Bambrzy”* (s. 81-108). Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania.
- Mach, Z. (2010). Polskie tożsamości. W: W. Kociuba-Ciembroniewicz, B. Szlachta (red.), *Polska XX wieku* (s. 139-156). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mamzer, H. (2003). Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Minksztyr, J. (2015). *Strój bamberski*. Seria: „Atlas Polskich Strojów Ludowych”, t. 47, cz. II *Wielkopolska*, z. 6. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Mrugalska-Banaszak, M. (2019a). *300 lat razem. Poznańscy Bambrzy*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania.
- Mrugalska-Banaszak, M. (red.) (2019b). *Kronika Miasta Poznania. „Bambrzy”*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania.
- Najder, Z. (2011). Węzły europejskiej pamięci. W: *50/20. Szkice i eseje na dwudziestolecie Międzynarodowego Centrum Kultury* (s. 220-229). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Paprot-Wielopolska, A. (2019). *Żuławy i Powiśle: Kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Paradowska, M. (1998). *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*. Poznań: Media Rodzina.
- Paradowska, M. (2001). Poznań Bambers – the Past and the Present. *Ethnologia Polona*, 22, 101-117.
- Paradowska, M. (2002). *Poznań. Zabytki bamberskie. Przewodnik*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Paradowska, M. (2002). *Bamberger Spuren: Stadtführer*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Paradowska, M. (2003a). Współczesność Bambrów poznańskich. W: J. Kowalska, S. Szykiewicz, R. Tomicki (red.). *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne* (s. 223-232). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

- Paradowska, M. (2003b). Bambrzy Poznańscy. *Przegląd Zachodni*, 1-2, 91-105.
- Paradowska, M. (2003c). *O historii Bambrów inaczej*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Paradowska, M. (2004). The Museum of the Poznań Bangers and its socio-cultural significance. *Ethnologia Polona*, 25, 117-134.
- Purchla, J. (2013). Dziedzictwo kulturowe. W: J. Hausner, J. Purchla, A. Karwińska (red.), *Kultura a rozwój* (s. 39-56). Warszawa: GAB.
- Robertson, R. (1994). Globalisation or Glocalisation? *The Journal of International Communication*, 1(1), 33-52. DOI: doi.org/10.1080/13216597.1994.9751780.
- Roigé, X., Frigolé, J. (2010). Introduction. W: X. Roigé, & J. Frigolé (red.), *Constructing cultural and natural heritage. Parks, museums and rural heritage* (s. 9-24). Girona: ICRPC.
- Saryusz-Wolska, M. (2009). *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Warszawa: Universitas.
- Sobecka, A. (2014). *Kalejdoskop. Spotkania z mniejszościami narodowymi*. Gdańsk: Wydawnictwo Oskar.
- Szacka, B. (2012). Historia, pamięć zbiorowa i connertonowska pamięć kulturowa. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności. Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej* (s. 13-20). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Szczepaniak-Kroll, A. (2002). The Problem of Emigration from Bamberg to Poland, Russia, and Hungary in the 18<sup>th</sup> Century. *Ethnologia Polona*, 23, 85-112.
- Szczepaniak-Kroll, A. (2004). The Role of the Bangers in the Economic and Cultural Life of Poznań in the 18<sup>th</sup> Trough the 20<sup>th</sup> Centuries. *Ethnologia Polona*, 25, 43-65.
- Szczepaniak-Kroll, A. (2005). Problemy adaptacji Bambrów poznańskich w XVIII w., w świetle materiałów archiwalnych. *Lud*, 89, 205-225.
- Szczepaniak-Kroll, A. (2010). *Tożsamość poznańskich rodzin pochodzenia niemieckiego. Losy Bajerleinów i Dittrichów (XVIII-XX w.)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szczepaniak-Kroll, A., Szymoszyn, A. (2019). Profesor Maria Paradowska i jej zasługi dla poznańskich Bambrów. Wspomnienia pracowników Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu. W: M. Mrugalska-Banaszak (red.), *Kronika Miasta Poznania*. „Bambrzy” (s. 274-288). Poznań: Wydawnictwo Miejskie Posnania.
- Szymoszyn, A. (2019). Czy przybysze z Bambergu przywieźli ze sobą własnych świętych? W: M. Mrugalska-Banaszak (red.), *Kronika Miasta Poznania*. „Bambrzy” (s. 109-122). Poznań: Wydawnictwo Miejskie Posnania.



- Szpociński, A. (2008). Miejsca pamięci: lieux de memoire. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 4(112), 11-20.
- Szwed, R. (2005). Tożsamość europejska versus tożsamość narodowa? Transformacja tożsamości zbiorowych w Unii Europejskiej. W: E. Hałas, K.T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego* (s. 310-344). Warszawa: Scholar.
- Trzeciakowski, L. (1970). *Kulturkampf w zaborze pruskim*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Walsh, K. (1992). *The representation of the past. Museums and heritage in the post-modern world*. London – New York: Routledge.
- Zarządzanie... (2015). *Zarządzanie światowym dziedzictwem kulturowym*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- Towarzystwo Bambrów Poznańskich, *Statut*, <https://www.bambrzy.poznan.pl/node/13> (dostęp: 15.04.2020 r.)
- Paradowska, M. *Towarzystwo Bambrów Poznańskich*. Strona internetowa miasta Poznań, <https://www.poznan.pl/mim/turystyka/-,p,4791,4795.html> (dostęp: 15.04.2020 r.)
- Paradowska, M. *Święto bamberskie*. Strona internetowa miasta Poznań, <https://www.poznan.pl/mim/turystyka/swieto-bamberskie,p,4791,4796.html>, (dostęp: 20.04.2020 r.)
- Poznańska Wiki, hasło: sztekiel, <https://poznan.wikia.org/wiki/Sztekiel> (dostęp: 14.05.2020 r.)
- Bojarski, P. 20 lat temu mieliśmy szczyt weimarski w Poznaniu. Przyjechali na sandacza, prosię i piwo od Kulczyka. *Gazeta Wyborcza* 2018, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,109268,23063201,20-lat-temu-mielismy-szczyt-weimarski-w-poznaniu-przyjechali.html> (dostęp: 24.01.2019 r.)
- Plenzler, A. Miasto spłaciło dług za budowę Muzeum Bambrów Poznańskich. *Głos Wielkopolski*, 28.10.2008, <https://gloswielkopolski.pl/miasto-splacilo-dlug-za-budowe-muzeum-bambrow-poznanskich/ar/56229> (dostęp: 16.04.2020 r.)
- Strona międzyszkolnego projektu lubońsko-bamberskiego, <https://sp3lubon.pl/projekt-lubon-bamberg-wspolna-przeszosc-wspolna-przyszosc/> (dostęp: 19.04.2020 r.)
- Strona poznańskiego LO nr V i informacja o wymianie międzyszkolnej <https://www.vlo.poznan.pl/page.php/1/1/show/000110/> (dostęp: 19.04.2020 r.)

**Mariola Tymochowicz**

m.tymochowicz@poczta.umcs.lublin.pl

Instytut Nauk o Kulturze

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: 0000-0002-3808-2326

**SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIE I LEKSYKONY  
TRADYCYJNEJ ODZIEŻY JAKO  
FORMA ICH IDENTYFIKACJI I DOKUMENTACJI  
NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO**

**Dictionaries, encyclopedias and lexicons of traditional clothing as  
a form of their identification and documentation  
of intangible cultural heritage**

**Streszczenie:** Wydawnictwa informacji bezpośredniej cieszą się w ostatnich kilku dekadach dużym zainteresowaniem. Powstają one zarówno w wersji drukowanej, jak i online. Dla wielu dziedzin wiedzy zostały już opracowane. W niniejszym artykule przyglądam się wybranym obcojęzycznym encyklopediom, słownikom i leksykonom poświęconym tradycyjnym strojom ludowym, narodowym czy etnicznym, aby wykazać, że publikacje te stanowią ważne źródło dokumentacji niematerialnego dziedzictwa. Przybliżam także polskie próby stworzenia tego typu publikacji wraz z omówieniem ich układów.

**Słowa kluczowe:** strój ludowy, strój narodowy i etniczny, encyklopedia, słownik; niematerialne dziedzictwo kulturowe

**Abstract:** Direct information publishers have attracted a lot of interest in the last few decades, they are created in print and online versions. They have already been developed in many areas of knowledge. In this article, I will look at selected foreign-language encyclopaedias, dictionaries and lexicons devoted to traditional folk, national or ethnic costumes to demonstrate that they are an important source of intangible heritage documentation. Polish attempts to create this type of publication and how their layout was planned were also presented.

**Key words:** folk costume, national and ethnic costume, encyclopaedia, dictionary, intangible heritage

## Wprowadzenie

Zagadnienie strojów ludowych w ostatnim okresie w Polsce spotyka się z coraz większym zainteresowaniem, a same stroje zyskują użytkowników nie tylko wśród członków zespołów folklorystycznych. Jest to zjawisko z zakresu kultury tradycyjnej, które lokuje się między sferą materialną a niematerialną. Ze względu na wygląd, zastosowane surowce, kroje, szycie, zdobienia strój kwalifikowany jest jako fizyczny przedmiot i przypisywany bywa do kultury materialnej, jednak umiejętności, dzięki którym został stworzony, należą jak najbardziej do sfery niematerialnej (Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 20), tak jak wiedza o zasadach i zwyczajach noszenia jego poszczególnych elementów. Należy zatem rozpatrywać stroje ludowe w szerszym ujęciu, nie tylko materialnym, tym bardziej że badania nad strojami są kontynuowane. Dzieje się tak między innymi dlatego, że są one na nowo odkrywane i doceniane przez małe społeczności, pragnące za ich pośrednictwem zachować swoją tożsamość. Duże znaczenie ma także fakt, że w niektórych częściach naszego kraju, gdzie tradycyjny strój i sposoby jego wykonywania zostały na pewien czas zarzucone, muszą być one na nowo identyfikowane, opracowywane oraz propagowane, co wpisuje się w główne założenia Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie niematerialnego dziedzictwa kulturowego<sup>1</sup>.

Dokumentowanie i pozyskiwanie do muzeów odzieży tradycyjnej odbywa się w naszym kraju od końca XIX wieku, czyli od momentu, kiedy jej noszenie zaczęło być zarzucane. W wyniku opracowania zbiorów muzealnych powstało wiele publikacji (stany badań przedstawiły m.in. Hermanowicz-Nowak 1977, Bazielić 1995), jednak mimo to nie wszystkie typy strojów, jakie ukształtowały się w Polsce, doczekały się odrębnego opracowania<sup>2</sup>. Te, które powstały, mają – jak pisała Barbara Bazielić –

---

<sup>1</sup> Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018.

<sup>2</sup> E. Piskorz-Branekova i M. Tymochowicz na podstawie zastanej literatury i kwerend na potrzeby przygotowywanego projektu „Słownik terminologiczny polskich strojów ludowych. Publikacja książki oraz upowszechnienie wyników w Internecie na platformie [strojeludowe.net](http://strojeludowe.net)” wyodrębniły 105 typów, ale zapewne nie jest to jeszcze liczba ostateczna.

zróżnicowany poziom, ale przyjęty jeden schematyczny sposób przekazywania wiadomości. „Różny jest też język opisu, tj. mniej lub więcej dokładny, różna terminologia i określenia tych samych wytworów, często zawierających dodatkowo niewyjaśnione ujęcie treści” (Bazielich 1995: 170). Problematiczne okazuje się już samo użycie pojęć strój, odzież i ubranie, które bywają zamiennie stosowane. Najszersze znaczenie ma termin „odzież”, czyli ‘zespół podstawowych części odzienia ludzkiego wraz z okryciem głowy i kończyn oraz dodatkami uzupełniającymi sylwetkę człowieka’ (Turnau 1977: 67). „Ubiór” to pojęcie węższe, podkreślające specyfikę i przeznaczenie, np. ubiór codzienny, roboczy, letni czy zimowy (Brzezińska, Słomska 2011: 63). Pojęcie „strój” obejmuje tylko odzienie odświętne, uroczyste czy obrzędowe, o szczególnie wypracowanej formie i wysokiej jakości tkaniny (Hermanowicz-Nowak 1976: 379). Natomiast przymiotnik „ludowy” został wprowadzony przez badaczy pod koniec XIX wieku i ma wyjaśniać pochodzenie, związane nierozwalnie z warstwami chłopskimi jako wytwórcami i nosicielami. Nie jest to do końca adekwatne określenie, bo kilka strojów wykształciło się w warstwach mieszczańskich np. bamberski, sitarski czy żywiecki, czyli „ludowy” będzie oznaczało powszechny i ogólnie dostępny (Brzezińska, Słomska 2011: 63).

Błędne używanie wspomnianych pojęć oraz konieczność uporządkowania innej terminologii związanej z tradycyjnym odzieniem nasuwa konieczność opracowania wydawnictwa z zakresu informacji bezpośredniej, które w zwięzły i usystematyzowany sposób przedstawiałoby te zagadnienia. W poniższym artykule zaprezentuję powstałe obcojęzyczne encyklopedie, leksykony i słowniki, które poświęcone są tradycyjnym strojom i odzieży etnicznej, oraz omówię polskie próby stworzenia tego typu publikacji. Będę chciała wykazać, na ile publikacje te są przydatne w identyfikacji i dokumentacji strojów i czy przyczyniają się do utrwalenia dziedzictwa niematerialnego oraz jego zachowywania i przekazywania następnym pokoleniom.

W dobie szybkiego rozwoju nauki i techniki zachodzi konieczność gromadzenia i porządkowania ogromnych zasobów informacji, zarówno na poziomie ogólnym, jak i bardziej szczegółowym. Potrzeba ta znajduje wyraz, między innymi, w niezliczonych publikacjach słownikowych i encyklopedycznych, drukowanych i elektronicznych, jakie w ostatnich latach są wydawane. Stały się one niezbędnym narzędziem pomocniczym w kształceniu i rozwijaniu zainteresowań i pasji. Muszą być opracowane

w taki sposób, aby sprostać wymaganiom odbiorców i aby można było poznawać nowe słowa, zjawiska i ich znaczenia. W niektórych dziedzinach nauki można odnaleźć nawet po kilka specjalistycznych dykcjonarzy. Każdy ma charakterystyczną dla siebie strukturę, zdeterminowaną przez rodzaj umieszczonej w nim wiedzy.

Encyklopedia obejmuje tylko informacje ujęte „w sposób możliwie zwięzły, jasny i komunikatywny dla użytkowników tak, aby mogli uzyskać skondensowaną i aktualną wiedzę o przedmiocie zainteresowań”<sup>3</sup>. Kryteria i sposób selekcji treści zależą zatem od rodzaju encyklopedii – czy jest ona uniwersalna czy specjalistyczna, typu: mała, średnia, wielka – wielotomowa, mikropedia, która składa się z haseł-artykułów, czy makropedia artykułowa.

Słownik to zbiór artykułów hasłowych, ułożonych w określonym porządku. Słownik terminologiczny zgodnie ze swą nazwą opisuje terminy wchodzące w skład słownictwa specjalistycznego, posiadające swoje ściśle określone i jednoznaczne miejsce w systemie wiedzy specjalistycznej (Lukszyn 2005: 131). Jak pisze Agnieszka Sawicka: „Informacje znajdujące się w każdym haśle są uporządkowane według określonej mikrostruktury danego dzieła, a wszystkie hasła muszą odpowiadać jego makrostrukturze” (Sawicka 2011: 147).

Kolejna publikacja typu informacyjnego to leksykon, który nie stanowi zwarte go tekstu, lecz składa się z mniejszych jednostek tekstowych, z których każda jest blokiem informacji. Jest to forma pośrednia pomiędzy słownikiem, prezentującym hasła czysto definicyjnie, a encyklopedią, zawierającą artykuły bogato charakteryzujące przedstawiane tematy. Określany jest wręcz jako „słownik o charakterze encyklopedycznym”<sup>4</sup>.

Wszystkie wymienione typy publikacji stanowią syntezę wiedzy już istniejącej, która została we właściwy sposób uporządkowana, aby ułatwiać zrozumienie prezentowanych problemów. Artykuły hasłowe stanowią opracowania analityczno-syntetyczne, które wymagają dobrej orientacji w danym temacie i często zaangażowania wielu autorów, jak np. przy realizacji publikacji *Słownik etnologiczny: terminy ogólne* pod red. Zofii Staszczak (1987). Tekst wyjaśniający pojęcie powstaje według wypracowanego, ujednoczonego schematu, uwarunkowanego przeznaczeniem i zakresem informacji, których dostarcza (zob. Wróblewska 2019). Wydawnictwa leksykograficzne służą głównie poszukiwaniom informacyjnym i należy je traktować bardziej jak źródła (Łubocki 2017: 283).

<sup>3</sup> <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3897884/encyklopedia.html> (dostęp 19.05.2020).

<sup>4</sup> <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/Leksykon.html> (25.05.2020).

Kompendiów poświęconych strojom tradycyjnym nie ma na rynku wydawniczym dużo. Znacznie więcej jest prac poświęconych modzie (np. Banach 1962, Turnau 1999, *Internetowy Słownik Mody* z 2019<sup>5</sup>). W niektórych z nich odnajdziemy hasła o odzieży narodowej lub etnicznej, np. *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion* (2010). Do dalszego omówienia wybrane zostały jedyne dostępne wydawnictwa odnoszące się do poruszanej tematyki, czyli dwie encyklopedie (Wiek Brytania i Rosja), jeden leksykon (Norwegia) i słownik (Ukraina), których głównym założeniem jest zaprezentowanie uporządkowanej wiedzy dotyczącej strojów ludowych i etnicznych w różnym ujęciu.

### **Encyklopedia tradycyjnych ubiorów na świecie**

Najszerzy zakres tematyczny ma dwutomowa brytyjska *Encyclopedia of National Dress: Traditional Clothing around the World* (2013), w tworzenie której zaangażowanych zostało czterdziestu sześciu specjalistów z różnych kontynentów piszących o strojach, pracujących na uniwersytetach i w muzeach. Encyklopedia zawiera opisy strojów tradycyjnych i narodowych<sup>6</sup> ze stu trzydziestu krajów i regionów autonomicznych. Redaktor tłumaczy we wstępie, że w niektórych przypadkach nie udało się zidentyfikować konkretnego stroju związanego z narodem. Tak było np. w przypadku Izraela, który jest stosunkowo młodym państwem z dużą populacją wyznania mojżeszowego, ale także dzielącym terytorium z muzułmanami i chrześcijanami, gdzie każda z grup ma różnorodną tożsamość ściśle związaną z religią. Nieco inaczej było w sytuacji Kanady, Stanów Zjednoczonych czy Australii, czyli krajów, gdzie zamieszkują imigranci, co utrudnia wyodrębnienie „narodowego” stroju. Każdy z tych krajów ma długą historię ubiorów ludności autochtonicznej, ale po zasiedleniu przez Europejczyków stroje noszone przez starych i nowych mieszkańców tych terenów zmieniły się pod wpływem przejmowanych elementów i trendów (Condra 2013). Nie tylko w tych krajach, ale też w innych trudno wyodrębnić jeden typ odzieży, która byłaby reprezentatywna dla całego narodu,

---

<sup>5</sup> <https://slovníkmody.domodi.pl/słowa> (25.05.2020).

<sup>6</sup> Strój narodowy – tak określany bywa najbardziej reprezentatywny dla danego narodu strój, który jest przywdziewany na uroczystości państwowe, religijne i inne. W przypadku wielu narodów nie można wyodrębnić jednego typowego, który takie miano mógłby zyskać. W Polsce narodowym określany był strój krakowski, łowicki, podhalański czy szlachecki; zob. Kowalska-Lewicka 1976.



żyjącego często w dużym rozproszeniu, odmiennych warunkach geograficznych, klimatycznych czy systemach gospodarowania, które wpływają na zróżnicowanie ubioru. W omawianej encyklopedii uwzględnione zostały wyłącznie najbardziej wyróżniające się typy strojów etnicznych i ludowych, co może wynikać z braku właściwie udokumentowanej wiedzy na temat innych typów albo z przyjętej objętości publikacji. Jest to jednakże jedyna tego typu leksykografia, prezentująca różnorodność strojów na świecie. Artykuły hasłowe ułożone są w kolejności alfabetycznej według kraju lub regionu. W niektórych przypadkach, gdy zachodziła wystarczająca liczba podobieństw, kraje zostały zgrupowane razem. Każdy kraj opisano w kontekście geograficznym i środowiskowym, aby czytelnik rozumiał, w jaki sposób klimat i naturalnie występujące gatunki roślin i zwierząt ukształtowały dane odzienie. Przybliżono także współczesne czynniki wpływające na rozwój, funkcjonowanie lub zanik tradycyjnych strojów, w tym imigrację, różnorodność etniczną, odrodzenie stroju etnicznego na festiwalach i inne aspekty. W dalszej kolejności przedstawieni zostali ludzie i ich stroje: „Autorzy zostali poproszeni o zawężenie definicji stroju narodowego lub etnicznego do zestawu elementu odzieży i/lub modyfikacji ciała akceptowanych przez własną grupę, które odróżniają ich od sąsiednich lub odległych grup” (Condra 2013: 14). Ta sekcja obejmuje informacje na temat różnorodności etnicznej i religijnej oraz historii stroju, zwykle w porządku chronologicznym. Znaczna część opisu poświęcona jest elementom, które składają się na dany strój. Większość rozdziałów zawiera także informacje o materiałach i technikach zastosowanych do stworzenia stroju świątecznego oraz o tym, w jaki sposób materiały te stanowiły podstawę do wykształcenia się stylów odzieży noszonej w regionach. Uwzględnione bywają również ubrania codzienne. Każde hasło stanowi odrębny artykuł naukowy, sygnowany nazwiskiem autora i bibliografią umieszczoną pod hasłem. Większość jest zaopatrzona w kilka czarno-białych zdjęć, z czego część stanowią archiwalia, reszta zaś pochodzi ze współczesnych badań. Na końcu całej publikacji zamieszczona została bibliografia zbiorcza, a także lista muzeów z kolekcjami strojów narodowych i tkanin. Założeniem autorów było dostarczenie czytelnikowi jak najwięcej informacji o stroju z danego kraju, aby mógł docenić bogactwo i różnorodność ludzkiej kultury i historii. Encyklopedia skierowana jest do osób zajmujących się badaniami nad modą, historią mody lub historią kostiumów, a także etnologią, historią lub strojem etnicznym. Stanowi istotny wkład w dokumentowanie różnorodności



odzieży tradycyjnej na świecie, ukazując ją we właściwym kontekście historyczno-geograficznym. W niektórych artykułach odnajdziemy także informacje o sposobach jej wytwarzania. Publikacja służy tym samym ochronie i popularyzacji dziedzictwa materialnego i niematerialnego.

### **Tradycyjne ubiory ludowe Europy i południowej części Rosji**

W 2010 roku w Rosji wydano *Энциклопедия костюма. Праздничные народные костюмы Европы и Европейской части России* (Encyklopedia kostiuma. Prazdnicnyye narodnye kostiumy Evropy i Evropejskoj chasti Rossii), która powinna mieć w tytule dodane określenie – ilustrowana, gdyż to rysunki wykonane przez Darię Chałtyk’ian stanowią główny jej atut. Wynika to z zainteresowań autorki, która jest artystką plastyczką, specjalizującą się w projektowaniu mody historycznej i kostiumów teatralnych<sup>7</sup>. W swojej książce zaprezentowała ona pięćdziesiąt pięć strojów określonych jako narodowe kostiumy Europy i Rosji wraz z ludami Uralu. W rzeczywistości autorka dokonała wyboru, przedstawiając po jednym lub po kilka tradycyjnych ubiorów z danego kraju. Przyjęty układ ich eksponowania można nazwać geograficznym. Publikacja rozpoczyna się prezentacją strojów z Islandii, dalej z państw północnej Europy, następnie wschodniej części kontynentu aż po Ural, po czym opisuje kraje południowe, przesuwając się w kierunku zachodnim, by zakończyć na Portugalii. W każdym dziale poświęconym danemu krajowi czy regionowi, jak np. Szkocja czy Walia, na wstępie przedstawiona jest krótka historia kostiumu, później w kilku zdaniach scharakteryzowano wybrany strój męski i damski, a niekiedy również dziecięcy. Dopełnieniem opisu jest zajmujący całą stronę rysunek pary w stroju. Przy niektórych opisach wyjaśnione są wyróżniające się nazwy ubiorów i dodatków, które bywają osobno wyrysowane w oddzielnych okienkach przy głównej ilustracji. Podstawowym walorem tej książki są, jak wspomniałam, rysunki postaci w strojach, które wykonane zostały z zachowaniem dbałości o szczegóły takie jak faktura tkaniny, kroje, kolory, wzory i hafty. O samych strojach i ich różnorodności zyskujemy wiedzę raczej ogólną, gdyż zaprezentowane zostały tylko niektóre stroje z danego kraju (w przypadku Polski są to strój biskupiański z południowej Wielkopolski oraz strój dolnośląski).

---

<sup>7</sup> <https://dary-chalt.jimdofree.com/%D0%BA%D1%82%D0%BE-%D1%8F/> (24.05.2020).

Publikacja ma bardziej wartość artystyczną niż źródłową. Docenić jednak należy ogromny wkład pracy artystki, która stworzyła poszczególne tablice, co zajęło jej siedem lat.

## Kostiumy norweskie

Pełną listę strojów odnajdziemy natomiast w norweskim leksykonie *Norsk bunadleksikon: Alle bunader og samiske folkedrakter (Leksykon kostiumów norweskich: wszystkie kostiumy i stroje ludowe Sami)*, który po raz pierwszy został wydany w 2006 roku w wersji trzypięciotomowej, a w 2013 – w jednym tomie, który omówię. Przygotowany był on pod redakcją Bjørna Sverrego Hol Haugena z udziałem badaczy i pasjonatów z całego kraju. Zawiera omówienie ponad czterystu norweskich *bunader*<sup>8</sup> i strojów ludowych Sami. Leksykon jest uporządkowany według hrabstwa i regionu *bunad*. W rozdziale wprowadzającym są zawarte informacje dotyczące tego, jak korzystać ze słownika, jest też osobno scharakteryzowana działalność Norweskiego Instytut Bunadu i Stroju Ludowego, a dalej przedstawiona historia odzieży tradycyjnej. Oddzielny artykuł w tej części poświęcony jest stosowanym tkaninom, biżuterii, obuwiu oraz strojom dziecięcym. Ostatni podrozdział dotyczy zwyczajów i zastosowania tradycyjnych ubiorów. W dalszej części przedstawione zostały osobno stroje kobiece i męskie z danego regionu ze wskazaniem, czy ubiór jest bezpośrednią kontynuacją tradycyjnego stroju, czy rekonstrukcją, jak długo był używany i w jakim stopniu odnosi się do tradycji. Tekst uzupełnia ponad tysiąc osiemset kolorowych fotografii, znakomicie ukazujących różnorodność tamtejszych strojów. Na prawie trzydziestu stronach wyodrębniony został słownik wyjaśniający wszystkie użyte w publikacji terminy związane

---

<sup>8</sup> *Bunad* (norweski: [bû:nad], liczba mnoga: *bunader/bunadar*) to norweski termin obejmujący, w najszerszym tego słowa znaczeniu, zakres zarówno tradycyjnych strojów wiejskich (głównie z XIX i XVIII wieku), jak i współczesnych XX-wiecznych strojów ludowych. W wąskim znaczeniu słowo *bunad* odnosi się tylko do ubrań zaprojektowanych na początku XX wieku, które są luźno oparte na tradycyjnych strojach. Słowo *bunad* samo w sobie jest wynalazkiem XX wieku. Ruch *bunad* ma swoje korzenie w XIX-wiecznym narodowym romantyzmie, który obejmował zainteresowanie tradycyjnymi strojami ludowymi nie tylko w Norwegii, ale także w krajach sąsiednich, takich jak Dania i – zwłaszcza – Niemcy. Jednak w Norwegii narodowe idee romantyzmu miały bardziej trwały wpływ, jak widać w przypadku strojów inspirowanych ludem; <https://en.wikipedia.org/wiki/Bunad> 24.05.2020.

z odzieżą. Rozplanowanie i treść zawarta w tym dykjonarzu powinny stanowić pierwsze źródło, które może pomóc czytelnikowi w ogólnym rozeznaniu się w różnorodności strojów norweskich i społeczności Sami. Bardziej szczegółowe informacje można uzyskać z publikacji zawartych w bogatej bibliografii umieszczonej na końcu leksykonu. Tam też została zamieszczona lista producentów strojów i bunadów norweskich, która ma pomóc w ich odtwarzaniu. Jest to najpełniejsze jak dotąd kompendium wiedzy o wszystkich strojach norweskich i ludu Sami, a o jego popularności może świadczyć drugie wydanie. Dodać należy, że leksykon powstał z inicjatywy Norweskiego Instytutu Bunad i Strojów Ludowych (NBF), który pełni rolę krajowego centrum wiedzy specjalistycznej zajmującego się dokumentacją, badaniami i rozpowszechnianiem strojów i kostiumów narodowych. Od 2008 roku Instytut ma ramową umowę z Ministerstwem Kultury, które finansuje ich działania i powołuje specjalistyczną radę<sup>9</sup>. Leksykon ten spełnia zadanie, jakie narzuca na kraje Konwencja UNESCO, czyli identyfikuje, dokumentuje, a także promuje stroje. Powstanie tak rzetelnego opracowania było możliwe dzięki ograniczeniu zasięgu terytorialnego książki do jednego kraju, co umożliwiło odpowiednie pogłębienie tematu, a także zaangażowanie różnych instytucji badawczych i społecznych do jej powstania. Stanowi ona tym samym istotne dopełnienie bogatego zasobu publikacji z zakresu strojów, jakim Norwegia może się pochwalić, włącznie z czasopismami poświęconymi bunadom.

### **Stroje ludowe Polesia w ujęciu historycznym i etnograficznym**

Jeszcze inaczej kwestie stroju przedstawione zostały w wydanej w 2015 roku ukraińskiej publikacji autorstwa Ludmiły Ponomar stanowiącej połączenie słownika i atlasu, czyli *Народний одяг Правобережного Полісся середини XIX - середини XX століть. Історико-етнографічний атлас. Словник* (Narodnyĭ odiah Pravoberezhnoho Polissia seredy ny XIX - seredy ny XX stolit'. Istoryko-etnohrafichnyĭ atlas. Slovnyk). Zestawienie materiału dialektycznego i kartograficznego pozwoliło na pokazanie specyficznych cech odzieży, a także etnograficznego i gwarowego podziału regionu. Pierwsza część publikacji to tematyczny etnolingwistyczny słownik ubiorów prawobrzeżnego Polesia, druga to atlas. Wszystkie wykazane nazwy tradycyjnych strojów zostały zarejestrowa-

---

<sup>9</sup> <https://bunadogfolkedrakt.no/om-oss> 24.05.2020.

ne podczas badań prowadzonych w latach 1978-1980, 1987-1997, 2006 i 2008 w trzystu czterdziestu siedmiu wsiach w obwodzie wołyńskim, w Równem, Żytomierzu i Kijowie, a także we wsiach obwodu brzeskiego i pińskiego na Białorusi. Słownik jest uporządkowany zgodnie z ogólną klasyfikacją typów odzieży. Ukazuje grupy tradycyjnych ubrań, ich odmiany i podział terytorialny, a także sposoby ich wykorzystywania, rolę elementów odzieży w tradycyjnych obrzędach oraz ich magiczne zastosowanie. Hasła zawierają charakterystykę etnograficzną i historyczną, semantykę, etymologię, nominację oraz rozpowszechnienie nazw w innych regionach Ukrainy, a także w innych językach słowiańskich. Stanowią one komentarz do zamieszczonych map. Publikacja jest wzbogacona licznymi fotografiami archiwalnymi oraz współcześnie wykonanymi zdjęciami elementów tradycyjnego ubioru i postaci w skompletowanym stroju. Tego typu słownik na płaszczyźnie diachronicznej, jak podaje jego autorka, „umożliwia zrozumienie genezy obszaru rozpowszechniania stroju, wyznaczanie granic jego występowania, historię pochodzenia i istnienia odzieży oraz jej nazw” (Ponomar 2013: 97). Stanowi on wyczerpujące opracowanie strojów, które może posłużyć do dalszych badań nie tylko badaczom kostiumów, ale też językoznawcom. W tym przypadku, również dzięki zawężeniu obszaru badań do jednego regionu, udało się dokładnie zaprezentować słownictwo, zasięg i opisać wszystkie typy tradycyjnej odzieży wiejskiej tam występujące i przemiany w nich zachodzące. Jednakże w zakresie niematerialnego dziedzictwa publikacja ma mniejsze znaczenie, bo przedstawiono w niej znikomą ilość informacji o wykonywaniu dawnej odzieży mieszkańców wsi.

## **Słowniki polskich strojów ludowych**

W Polsce pierwszą koncepcję publikacji informacyjnej wypracował w 1941 roku Roman Reinfuss, który zawarł swoje uwagi w maszynopisie zatytułowanym *Plan Encyklopedii Polskich Strojów Ludowych*<sup>10</sup>. Przedstawił w nim zakresy tematyczne, które miały obejmować (Reinfuss 1941):

---

<sup>10</sup> W zbiorach Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie.

(...) materiały dotyczące: a) tradycyjnych strojów na ziemiach polskich; b) strojów szlachty, wojska oraz stroju miejskiego noszonego o ile znajdują się one w bezpośrednim związku ze strojami wymienionymi pod „a”; c) materiałów z jakich wykonywano stroje ludowe bez względu na to czy były one wyrabiane przez włościan czy kupowanymi wytworami przemysłu fabrycznego lub rzemieślniczego; d) wiadomości o wytwórcach strojów ludowych, rzemieślnikach wytwarzających materiały i dodatki do strojów, technice wyrobu i narzędziach oraz kupcach, zajmujących się sprzedażą materiałów, dodatków lub gotowych wyrobów; e) stosunku ludu do stroju, materiałów i wytwórców; f) słownictwo w zakresie objętym encyklopedią.

W swoim odpisie Reinfuss zawarł także wytyczne na temat tego, jaki schemat powinny mieć hasła do poszczególnych części, w których oprócz informacji ściśle materiałowych powinny się znaleźć też te z zakresu folkloru. Całość miało zamykać zestawienie różnych wyrazów służących do określenia tych samych terminów – synonimy, wykaz pojęć oznaczonych tym samym wyrazem, naukowa terminologia etnograficzna w zakresie objętym encyklopedią, ustalenie nowego nazewnictwa tam, gdzie go brak lub gdzie jest niedostateczne czy niejasne. Zaproponowana koncepcja uwzględniać miała odzież prawie wszystkich warstw społecznych, bez tak zwanej warstwy uprzywilejowanej, która była w opinii Reinfussa dobrze opracowana. Zawierałaby ona w sobie model encyklopedii norweskiej i słownika ukraińskiego, czyli uwzględniałaby najistotniejsze informacje o dawnych elementach stroju. Nowym elementem miało być opisanie stosunku użytkowników do swojego stroju, tkanin i ich twórców, co jest na pewno istotnym aspektem odnoszącym się do tożsamości grupowej i przekazu wiedzy z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Część z zaproponowanych zagadnień została przeniesiona do koncepcji serii wydawniczej „Atlas Polskich Strojów Ludowych”, którego R. Reinfuss był jednym z inicjatorów<sup>11</sup>. Zapewne miała ona dać podstawy materiałowe do utworzenia tej encyklopedii.

Ponowną próbę opracowania inwentarza terminów z zakresu strojów ludowych oraz innych dziedzin kultury ludowej starano się podjąć w latach 80. XX wieku, kiedy planowano stworzyć *Słownik etnograficzny polskiej kultury materialnej*. Pomysł opracowania tego typu publikacji powstał

---

<sup>11</sup> Zob. A. W. Brzezińska, M. Tymochowicz, *Atlas Polskich Strojów Ludowych 1949-2019. Kierunki badań nad strojami ludowymi Polsce po 1945 roku*, „Nauka” 2019 nr. 1, s. 93-120.

w Polskim Towarzystwie Ludoznawczym, a założenia wstępne opracował Grzegorz Skaliński<sup>12</sup>. Celem tej publikacji miało być uporządkowanie stosowanej przede wszystkim w muzealnictwie terminologii etnograficznej, a także metod opisu wytworów w zakresie kultury materialnej. Miał się on składać z trzech części: opisowej, systematycznej i ilustracyjnej. Do jego opracowania wyodrębnione zostały zespoły badawcze, których zadaniem było opracowanie odpowiednich pól tematycznych. Prace wstępne miały obejmować kwerendy i przygotowanie indeksów pojęć. W przypadku strojów ludowych na kierownika grupy wyznaczono Barbarę Bazieliach. Niestety nie podjęto żadnych działań w tym kierunku, zapewne wiązało się to z brakiem czasu i środków finansowych na wykonanie tak dużego zadania.

W kolejnych latach wyszły dwie publikacje informacji bezpośredniej, które mają zasięg regionalny. Pierwszą opracował Stanisław Chmielowski w 1995 roku i jest to *Słownik nazw i wyrazów związanych ze strojem ludowym Wielkopolski*. Składa się on z trzech części: (1) słownika, zawierającego przede wszystkim hasła gwarowe, uporządkowane alfabetycznie, o prostej strukturze: wyraz (ewentualnie jego wariant fonetyczny lub morfologiczny) i jego definicyjne wyjaśnienie, (2) części ilustracyjnej opartej wyłącznie na zbiorach Muzeum Okręgowego w Lesznie, które jest wydawcą słownika, oraz (3) kilkunastu tablic z rysunkami krojów wybranych elementów strojów i map. W 2020 roku wyjdzie *Słownik gwar Lubelszczyzny, t. 7, Odzież i obuwie. Przędzenie lnu i tkanie płótna*, przygotowany przez Halinę Pelc. Publikacja ta ma charakter niedyferencyjny, czyli uwzględnia także słownictwo ogólnopolskie, należące do zasobu leksykalnego mieszkańców wsi. Hasła uszeregowane są w porządku alfabetycznym, a bezpośrednio po wyrazie hasłowym znajduje się jego zwięzła definicja realnoznaczeniowa. Następnie przytoczone są konteksty danego wyrazu w wypowiedziach mieszkańców regionu. Ostatnią część artykułu hasłowego stanowią odsyłacze do nazw synonimicznych, będących oczywiście wyrazami hasłowymi w słowniku. Publikacja ta wzbogacona jest fotografiami prezentującymi elementy strojów lub ich konkretne typy oraz mapami prezentującymi przestrzenną lokalizację poszczególnych nazw danego desygnatu. Publikacja zawiera zatem nie tylko bogate słownictwo, ale także, co bardzo istotne, cytaty – wyjaśnienia znaczeń poszczególnych wyrazów przez respondentów, co stanowi jej dodatkowy walor.

<sup>12</sup> G. Skaliński, *Słownik etnograficzny polskiej kultury materialnej. Założenia wstępne*. Poznań 1984 (kopia maszynopisu w posiadaniu autorki).



Kolejna próba wznowienia prac nad słownikiem zawierającym terminologię ogólnopolską związaną ze strojami ludowymi miała miejsce w 2011 roku, kiedy powstała Sekcja Strojów ludowych przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Podczas spotkań członków, z których część to muzealnicy, zgłoszono potrzebę utworzenia inwentarza, który pozwoliłby odpowiednio katalogować i opracowywać istniejące zbiory strojów. W dobie digitalizacji zasobów muzealnych i wprowadzania komputerowych systemów służących do zarządzania kolekcjami stało się to koniecznością. *Słownik terminologiczny strojów ludowych*, którego realizacja rozpoczyna się w tym roku<sup>13</sup>, pozwoli na rzeczowe uporządkowanie nazewnictwa odnoszącego się do procesów wytwarzania dawnej odzieży oraz do wyodrębnienia wszystkich elementów, z których składał się strój świąteczny, codzienny i obrzędowy. Będzie on też stanowił istotne uzupełnienie zarówno istniejących, jak i planowanych opracowań poświęconych polskim strojom ludowym.

Projektowany słownik należy zaklasyfikować jako specjalistyczny – taki, w którym zaprezentowany zostanie wybrany zakres słów porządkujących i obejmujących w pierwszym tomie wszystkie zagadnienia związane z procesem wytwarzania i zdobienia, a w drugim elementy stroju kobiecego, męskiego i dziecięcego w trzech wersjach: codziennej, świątecznej i obrzędowej. Uwzględnione zostaną różnice regionalne (w tym nazwy gwarowe), historyczne (przemiany stroju w czasie), mody oraz wpływy przejmowane od innych grup społecznych, zawodowych i narodowościowych.

Makrostruktura słownika strojów będzie oparta o układ gniazdowy, czyli zastosujemy koncepcję wypracowaną w 2002 roku przez krakowski ośrodek etnologiczny, pozwalającą w nowy sposób indeksować zjawiska kulturowe. Metoda ta umożliwi odwzorowanie systemu kultury poprzez zasady podległości i wzajemnych związków pomiędzy zjawiskami kultury (Robotycki, Babik 2002: 10). Ten rodzaj układu jest stosowany w różnych typach słowników i polega na grupowaniu leksemów – podhaseł powiązanych formalnie lub znaczeniowo pod hasłem nadrzędnym. Powstałe w ten sposób gniazda porządkowane są alfabetycznie lub tematycznie. Gniazda te odpowiadają wyodrębnianym w ramach semantyki

---

<sup>13</sup> Realizowany będzie w ramach projektu NPRH Nr 0133/NPRH8/H11/87/2019 zatytułowanego „Słownik terminologiczny polskich strojów ludowych. Publikacja książki oraz upowszechnienie wyników w Internecie na platformie [strojeludowe.net](http://strojeludowe.net)” pod kierunkiem dr hab. Marioli Tymochowicz w latach 2020-2025.



strukturalnej polom semantycznym (Babik 1996: 105). Ta koncepcja wymaga, w pierwszej kolejności, wyodrębnienia w miarę obszernych kategorii pól semantycznych, które podlegałyby dalszej rozbudowie według kryteriów znaczeniowych. Ustalanie przynależności „terminów do jednego pola może odbywać się np. przez genetyczne pokrewieństwo wyrazów, analogiczną strukturę wyrazów, podobieństwo dźwiękowe, relację znaczeniową, w tym m.in. synonimia i in.” (Kurek-Kokocińska 1998: 19). W pierwszym etapie prac nad słownikiem wyodrębniono kilkadziesiąt gniazd ze słowami kluczowymi, czyli grup kategorii, pomiędzy którymi istnieją związki merytoryczne, tworzące dla siebie wzajemne konteksty (Robotycki, Babik 2002: 10). Terminy w obrębie gniazd będą ułożone alfabetycznie. Zastosowanie „gniazdowej struktury słownika wymaga uwzględnienia różnych powiązań semantycznych między terminami, co jest komplikowane krzyżowaniem się rozmaitych zakresów nazw oraz trudnością jednoznacznej lokalizacji wyrażenia w polu” (Kurek-Kokocińska 1998: 19). Tak też będzie i w naszym przypadku, co zapewne sprawi, że będziemy zmuszeni pewne terminy powtórzyć w różnych gniazdach. Zastosujemy jednak odnośniki, żeby wyjaśnienie terminu pojawiło się tylko raz. Powstałe fasety będą tworzyć relacje między terminami w pierwszej i drugiej części. Słownik będzie zawierał indeksy rzeczowy, geograficzny i wykaz wszystkich strojów ludowych w Polsce oraz bibliografię przedmiotową. Pozwoli to na lepsze poruszanie się po publikacji i odnajdywanie poszukiwanych zagadnień, szczególnie osobom, które będą chciały poznać specyfikę swojego stroju, czyli to jak powstaje i z jakich elementów się składa. Jest to wiedza, która niestety z roku na rok zanika, szczególnie w regionach, gdzie tradycyjny sposób wytwarzania odzieży nie jest już praktykowany. Pracownice krawieckie, które zajmują się rekonstrukcją kostiumów folklorystycznych, ze względów oszczędnościowych wprowadzają różne uproszczenia. Przykładem może tu być zastępowanie haftów imitującymi je taśmami pasmanteryjnymi. Tego typu działania „muszą być uświadamiane i »przepracowywane« indywidualnie z zespołami, które powinny mieć świadomość, że odtwarzany strój jest wytworem ich przodków, jest ściśle związany z ich losem, miejscem pobytu i że stanowi nie tylko kostium sceniczny, ale także ważny element tożsamości lokalnej” (Brzezińska, Tymochowicz 2019: 120).

Mikrostruktura słownika, czyli elementy tworzące hasło słownikowe, będzie się składała ze wszystkich informacji niezbędnych do pełnego zaprezentowania danego zjawiska. Inny będzie schemat dla pojęć z pierw-

szej części (np. surowce – sposób wykonania, zastosowanie; rzemiosła – opis, techniki, narzędzia, specyfika zawodu), a inny dla części drugiej, odnoszącej się do poszczególnych elementów (m.in. materiał, krój, sposób wykonania, wymiary, zdobnictwo, sposób noszenia i sytuacje, w których były noszone, typ i różnice pomiędzy codziennymi, świątecznymi, obrzędowymi). W obu typach haseł będą zawarte informacje o historii, czasie i miejscu ich występowania oraz przeobrażaniach, jeśli takie następowały. Obok terminu hasłowego będą też podawane ich synonimy oraz słowa gwarowe, które w sytuacji braku nazwy naukowej staną się terminami podstawowymi. Tak będzie przy nazewnictwie tworzyw i narzędzi czy technik stosowanych tylko w określonych częściach kraju. Większość haseł zostanie opatrzona ilustracjami (zdjęcia, mapy, grafika). Jeśli pojawią się w opisie terminy z innej części, wtedy odwołanie wskaże, gdzie należy ich szukać.

Słownik w zasadniczym kształcie powstanie w oparciu o dostępną literaturę z zakresu etnologii i antropologii kulturowej, istniejące już encyklopedie oraz słowniki specjalistyczne dotyczące historii mody. Jednym z głównych źródeł będą zeszyty wydawane w ramach serii Atlasu Polskich Strojów Ludowych, w których w sposób szczegółowy opisane są ubiory codzienne i stroje odświętne z konkretnego regionu czy subregionu. Zawierają one, co jest bardzo istotne dla prac słownikowych, także osobne rozdziały poświęcone materiałom i surowcom, wytwórcom, technikom wykonania oraz zdobnictwu. Prawie każdy z zeszytów posiada taką samą strukturę, co miało ułatwić pracę ich autorom i sprawić, że zebrany materiał jest porównywalny. Dla twórców planowanej leksykografii również będzie to stanowiło ogromne ułatwienie, gdyż wspólny dla wszystkich zeszytów serii schemat pomoże wyodrębnić wszystkie informacje potrzebne do zgromadzenia i zdefiniowania pojęć. Niestety APSL oraz inne publikacje nie opisują wszystkich polskich strojów ludowych, dlatego też wykorzystane zostaną materiały archiwalne zgromadzone w muzeach i na uniwersytetach, które prowadziły badania w tym zakresie. Wykorzystanie tego typu źródła jest konieczne, aby w słowniku znalazły się pojęcia odnoszące się do wszystkich typów strojów, jakie występowały w naszym kraju. Niestety, część z nich nie doczekała się jeszcze opracowania. Planowane wydawnictwo ma szansę stać się jedną z ważniejszych publikacji w swojej dziedzinie, która obok walorów edukacyjnych będzie odpowiadała na potrzeby naukowe, gdyż zgromadzi w jednym miejscu słownictwo i jego wyjaśnienie porządkujące zagadnienia o dawnej odzieży wię-

skiej i jej współczesnych rekonstrukcjach. Zebrana terminologia będzie mogła być praktycznie wykorzystana do opracowywania indeksów, które są niezbędne przy tworzeniu komputerowego systemu ewidencjonowania zbiorów i zarządzania nimi w muzeach. Słownik adresowany będzie do bardzo szerokiego kręgu odbiorców, zarówno tych, którzy profesjonalnie zajmują się badaniami nad kostiumologią, etnologią i sztuką, jak i do miłośników, kolekcjonerów czy osób komercyjnie zajmujących się ich odtwarzaniem, aby lepiej poznali i zrozumieli materię, z jaką mają do czynienia.

## **Podsumowanie**

Wartość dokumentacyjna prezentowanych publikacji zależy od przyjętej koncepcji prezentacji treści, gdyż sama forma encyklopedyczna czy słownikowa już narzuca pewne ograniczenia. Każdy ze słowników ma inny układ, ale zbliżony schemat prezentowania treści o strojach. W artykułach hasłowych znajdujemy informacje historyczno-geograficzne, które pozwalają zrozumieć specyfikę danego ubioru, warunki, w jakich powstawał, opisy strojów, a czasem sposobów ich wytwarzania czy funkcji, jakie spełniały. Publikacje pozwalają tym samym na zidentyfikowanie i uporządkowanie strojów występujących w danym kraju czy regionie, a także dokumentują zasoby zachowanej wiedzy. Umożliwiają utrwalenie słownictwa specjalistycznego, a w niektórych publikacjach także gwarowego, z którego część wychodzi już z użycia. Zawierają nie tylko dane o wyglądzie stroju, ale również o jego wykonywaniu oraz o sposobach noszenia poszczególnych elementów. Odnajdziemy w nich nadto informacje, jak rozwijane były umiejętności wytwórców oraz jak i dlaczego zmieniała się odzież, a także jak współcześnie funkcjonuje w poszczególnych kulturach i grupach. Podnoszą one też świadomość znaczenia strojów dla zachowania tożsamości i ciągłości grupy oraz zachęcają depozytariuszy do jej kultywowania i przekazywania.

Tak szerokie ujęcie tematyki strojów niewątpliwie pozwala włączyć je w obszar niematerialnego dziedzictwa kulturowego, przekazywanego z pokolenia na pokolenie, które wiele grup i wspólnot w różnych obszarach świata wciąż odtwarza, częściowo utrzymując dawną formę, a czasem ulegając wpływom własnej historii, warunków społeczno-ekonomicznych czy oddziaływaniom przyrody. Takie postępowanie przyczy-

nia się do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej, jednocześnie pozwalając zachować poczucie tożsamości i ciągłości, co znakomicie wpisuje się w ideę Konwencji UNESCO z roku 2003. Słowniki, leksykony i encyklopedie stanowią ważną formę popularyzacji wiedzy o strojach, jednocześnie wpisując się w działania na rzecz zachowywania i kontynuacji tradycji.

## **BIBLIOGRAFIA:**

- Hol Haugen, B.S. (red.) (2013). *Norsk bunadleksikon: Alle bunader og samiske folkedrakter*. Oslo: Cappelen Damm.
- Banach, E. i A. (1962). *Słownik mody*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Bazielich, B. (1995). Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce. *Lud*, 78, 193-210.
- Brzezińska, A.W., Jełowicki A., Mielewczyk W. (2015). *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 1, *Założenia, metodyka, cele*. Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie.
- Brzezińska, A.W., Tymochowicz, M. (2019). Atlas Polskich Strojów Ludowych 1949-2019. Kierunki badań nad strojami ludowymi Polsce po 1945 roku. *Nauka*, 1, 93-120.
- Chałtyk'ian, D. (2015). *Энциклопедия костюма. Праздничные народные костюмы Европы и Европейской части России* [Ėntsiklopedia kostiuma. Prazdnicnyye narodnye kostiumy Evropy i Evropejskoj chasti Rossii]. Moskwa.
- Chmielowski, S. (1995). *Słownik nazw i wyrażeń związanych ze strojem ludowym Wielkopolski*. Leszno: Muzeum Okręgowe w Lesznie.
- Condra, J. (red.) (2013). *Encyclopedia of National Dress Traditional Clothing around the World*. Oxford: Berg Publishers.
- Eicher J. B. (red.) (2010). *Encyclopedia of World Dress and Fashion*. New York: Oxford University Press.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1977). Stan badań nad strojem ludowym w Polsce – próba oceny dotychczasowych osiągnięć. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 31(1), 3-8.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór-strój-kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w pierwszej połowie XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Nakład Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Kowalska-Lewicka, A. (1976). Ludowy strój krakowski – strojem narodowym. *Polska Sztuka Ludowa*, 30(2), 67-74.
- Kurek-Kokocińska, S. (1998). Z zagadnień terminologicznych nauki o informacji. Założenia języka słów kluczowych z dziedziny nauki o informacji. *Zagadnienia Informacji Naukowej*, 1(73), 15-22.
- Lukszyn, J. (red.) (2005). *Języki specjalistyczne. Słownik terminologii przedmiotowej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Łubocki, J.M. (2017). Czy słowniki i encyklopedie są źródłami informacji o charakterze pochodnym?, *Roczniki Biblioteczne*, 61, 281-284.
- Ponomar, L. (2013). Językowo-etnograficzne badania stroju ludowego Polesia. W: A.W. Brzezińska, M. Tymochowicz (red.), *Stroje ludowe jako fenomen kulturowy*, t. 39 (s. 51-58). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ponomar, L. (2015). *Народний одяг Правобережного Полісся середини ХІХ - середини ХХ століть. Історико-етнографічний атлас. Словник* [Narodnyĭ odiah Pravoberezhnoho Polissia seredyny XIX - seredyny XX stolit'. Istoryko-etnohrafichnyĭ atlas. Slovnyk]. Kijów: Business Polygraph.
- Reinfuss, R. (1941). *Plan Encyklopedii Polskich Strojów Ludowych* (maszynopis w Archiwum Muzeum Etnograficznym w Krakowie).
- Robotycki, Cz., Babik, W. (red) (2002). *Układ gniazdowy terminów i słownik słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Etos, obrzędy, demonologia, magia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sawicka, A. (2011). Od terminologii do słownika specjalistycznego – czyli jak skonstruować słownik profesjonalisty. *Językoznawstwo*, 5, 145-151.
- Staszczak, Z. (red.) (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Turnau, I. (1999). *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper”.
- Wróblewska, V. (red.) (2019). *Słownik polskiej bajki ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

## ETNOGRAFIE CZASU ZARAŻY

**Violetta Krawczyk-Wasilewska**

violetta.wasilewska@uni.lodz.pl

Instytut Etnologii i Antropologii

Uniwersytetu Łódzkiego

### COVID-19 JAKO PARADYGMAT CHOROBY GLOBALNEJ

#### COVID-19 as the paradigm of a global disease

**Streszczenie:** Celem artykułu jest interdyscyplinarna refleksja w ramach toczącej się dyskusji nad problematyką pandemii. We *Wprowadzeniu* choroba COVID-19 jest przedstawiona jako zjawisko bio-ekologiczne i pojęcie epidemiologiczne. W dalszym ciągu zaprezentowano opis dotychczasowego przebiegu pandemii COVID-19 z uwzględnieniem jej światowej dynamiki i najbardziej charakterystycznych elementów walki z epidemią (*Pandemia COVID-19*). W paragrafie następnym (*Zaraza – pomór – odwieczna plaga*) omówiono kulturowo-historyczne aspekty pojęcia plagi jako najbardziej archaicznego i metaforycznego sensu epidemii oraz nakreślono jej uniwersalny, społeczny scenariusz. W ostatniej części (*COVID-19 między antropologią lęku a antropologią nadziei*) pandemia COVID-19 jest przedstawiona jako metafora globalnej choroby terminalnej i „lustro” epoki wymagającej zmiany.

**Słowa kluczowe:** eko-antropologia; COVID-19, koronawirus, pandemia, plaga

**Abstract:** The article is an interdisciplinary contribution to the current discussion on different aspects of COVID-19 pandemic. First paragraph (*Introduc-*

tion) has an introductory character and COVID-19 is presented as a bio-ecological phenomenon and epidemiological notion. Second paragraph (*COVID-19 Pandemic*) presents the global and dynamic picture of the COVID-19 as well as triggering strategic elements in the fight with the spread of infections. The next paragraph (*Pestilence versus an age-old Plague*) is dedicated to the problem of cultural and historical aspects of the plague reflecting the most archaic and metaphoric sense of epidemic together with its universal scenario. In the last paragraph titled *COVID-19 between the Anthropology of Fear and Anthropology of Hope* the author presents COVID-19 as a metaphor of the global terminal disease and the mirror of our times to be changed.

**Key words:** environmental anthropology, COVID-19, coronavirus, pandemic, plague

## Wprowadzenie

W ciągu zaledwie kilku miesięcy współczesny świat stał się „zakładnikiem” nowo rozpoznanego wirusa SARS-CoV-2 (ang. *Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus*), który wywołuje u ludzi szybko rozprzestrzeniającą się ostrą niewydolność układu oddechowego<sup>1</sup>. Pojawiwszy się początkowo w Chinach, obecnie zbiera śmiertelne żniwo już na sześciu kontynentach, zwłaszcza wśród osób starszych i o obniżonej odporności. Internacjonalizacja tego nowego zjawiska chorobowego o nazwie COVID-19, popularnie nazywanego „koronawirusem”, wywołuje powszechną z nim walkę, prowadzoną przez światowe autorytety naukowe, laboratoria badawcze i służby medyczne (Kandel, Chungong, Omaar, Xing 2020).

---

<sup>1</sup> Należy on do grupy siedmiu koronawirusów, których dojrzałe cząstki zawierają kwas rybonukleinowy jako materiał genetyczny. Jest wirusem osłonkowym, którego genom stanowi jednoniciowe RNA o polaryzacji dodatniej (ssRNA+). Wirusy takie są bardziej zmienne niż wirusy DNA, dlatego specjaliści oczekiwali pojawienia się kolejnych odmian. Każdy wirion SARS-CoV-2 ma kształt zbliżony do kulistego o średnicy 60-140 nm. Otoczony wypustkami białka o długości 9-12 nm, nadaje mu wygląd podobny do korony słonecznej. W porównaniu z wcześniej rozpoznanymi koronawirusami odzwierzęcymi, SARS-CoV-2 cechuje znacznie mniejszy wskaźnik śmiertelności, ale za to największy stopień zakaźności.



Problematyka ta podlega globalnej mediatyzacji nie tylko w odniesieniu do zagadnień medycznych i bioetycznych, ale też jako odzwierciedlenie polityki i narracji kryzysowej we wszystkich aspektach, od filozoficznego po obyczajowy. Od kilku miesięcy rośnie lawinowo liczba forów internetowych o charakterze naukowym i popularnym oraz publicystyki naukowej w j. angielskim, nie licząc tekstów w językach narodowych. Coraz częściej też autorzy piszący o pandemii wyprzedzają procedury wydawnicze i udostępniają w sieci preprinty. Do powyższego dołącza żywiołowy dyskurs antropologiczny<sup>2</sup>, odwołujący się nie tylko do badań w działaniu, ale też do metafizycznych i probabilistycznych spekulacji, które jednakże wydają się przedwczesne na obecnym etapie rozwoju pandemii. Włączając się do dyskusji, niniejszy artykuł stanowi garść obserwacji i refleksji nawiązujących do interdyscyplinarnego warsztatu badawczego autorki, gromadzonego podczas pracy nad antropologią pandemii HIV/AIDS (Krawczyk-Wasilewska 2000) oraz doświadczeń zdobytych w okresie fascynacji antropologią ekologiczną (1992-1998), jak również w toku wieloletnich badań nad historyczno-kulturowym oglądem literatury i folkloru.

Z ekologicznego punktu widzenia towarzyszące dziejom ludzkości epidemie stanowiły – obok migracji, wojen, głodu i katastrof naturalnych – jeden z ważniejszych czynników regulacji demograficznej ekosystemu człowieka. Pomijając depopulacyjne teorie spiskowe, które w związku z COVID-19 odżyły w mediach i folklorze<sup>3</sup>, współcześnie depopulacja powodowana jest głównie emigracją i ujemnym przyrostem naturalnym.

Jednakże w minionych stuleciach choroby zakaźne pustoszyły populacje ludzkie, że wspomnimy zawleczenie do Ameryki – po wyprawach Kolumba – chorób europejskich, które zdziesiątkowały tubylcze plemiona Indian, a podobne sytuacje były udziałem Tasmanii i innych obszarów

---

<sup>2</sup> Kierunki głównych zainteresowań odzwierciedlają też międzynarodowe webinaria, np. *Culture and public health in the era of Coronavirus* czy *Fieldwork in an era of pandemia: digital (and other) alternatives* organizowane przez World Council of Anthropological Associations (16.04; 19.05.2020).

<sup>3</sup> Globalną drogę pogłoski oskarżającej miliardera Billa Gatesa o niszczycielski plan depopulacyjny zrekonstruował przy wykorzystaniu metod komputacyjnej folklorystyki i teorii sieci społecznych prof. T. Tangherlini i przedstawił w wykładzie pt. „Conspiracy in the Time of Corona” dla członków International Society For Folk-Narrative Research (online: 04.09.2020). Por. preprint: Shamsavari, S., Holur, P., Tangherlini, T., Roychowdry, V. (2020); <https://www.spidersweb.pl/2020/04/bill-gates-koronawirus-teorie-spiskowe.html> (dostęp: 10.05.2020); <https://www.gatesfoundation.org> (dostęp: 10.09.2020).

kolonizowanych przez Europejczyków (McCaa 1996; Smith 2002; Reynolds 2012). Wspomnieć tu warto, że trwająca od pół wieku epidemia AIDS wciąż odgrywa dużą rolę w populacji Afryki subsaharyjskiej, na co ma wpływ nie tylko lokalna obyczajowość, ale głównie niewydolne społecznie systemy ekonomiczne. Pisząc swego czasu (na podstawie danych z początku lat 90. XX w.) o samooksterminacji ludności tego obszaru z powodu AIDS (Krawczyk-Wasilewska 2000: 17), nie brałam pod uwagę faktu, który dziś już należałoby uwzględnić – bardzo wysokiego współczynnika dzietności na tym obszarze, powodującego gwałtowny wzrost ludności<sup>4</sup>. Przykład powyższy potwierdza, że w swej naturalnej walce o przetrwanie gatunek ludzki reaguje fizjologicznie, genetycznie i cywilizacyjnie, co umożliwia człowiekowi powolne przystosowywanie się do środowiska zagrażającego jego zdrowiu i życiu (Malinowski 1999: 420-427; Ruffié, Sournia 1996: 39-75; Malinowski 1999: 420-427; Piontek, Wiercińska 1993).

Z tym wszystkim od zarania dziejów populacjom ludzkim towarzyszyły lęki ekologiczne, a zwłaszcza zagrożenia z powodu nagłych wybuchów dojmujących chorób powodowanych przez bakterie, pasożyty, grzyby i wirusy. Często źródłem chorób bywa pożywienie i woda, ale także zwierzęta, że wymienimy dobrze znane: pchły i szczury (dżuma dymienicza); moskity (malaria); kleszcze (borelioza) czy ptactwo wodne i hodowlane (grypa). Wiadomo też, że nosicielem groźnych dla człowieka chorób zakaźnych jest on sam, gdy zakaża poprzez wymianę płynów ustrojowych czy kontakt z uszkodzoną tkanką (np. AIDS i kiła) lub przenosi infekcję drogą kropelkową (np. grypa i COVID-19).

Rozwój cywilizacyjny, a wraz z nim postęp medycyny (w tym szczepienia ochronne, stosowanie antybiotyków i środków dezynfekcyjnych) wyeliminowały lub znacząco ograniczyły dżumę, cholerę, polio, dyfteryt, ospę, szkarlatynę, gruźlicę i wiele innych chorób. Nie zmienia to jednak faktu, że pojawiają się nowe, dotąd nieznanne choroby, których podglebkiem jest patogenna flora i fauna związana ze zmianami geografii chorób, zmianami klimatu oraz nadmierną ingerencją człowieka w środowisko naturalne.

Choroby zakaźne występujące na skalę masową epidemiolodzy określają mianem epidemii (z gr. *epi* – ‘na, nad’ i *demos* – ‘lud, gmina’), endemicznej i pandemii. Jak wiadomo, choroby typu endemicznego występują na

<sup>4</sup> <https://www.un.org/development/desa/pd/themes/population-trends> (dostęp: 10.05.2020).

ograniczonym obszarze w sposób permanentny i chroniczny (np. malaria w ponad stu krajach strefy tropikalnej i subtropikalnej), natomiast epidemie (np. cholera, dżuma, ebola czy MERS) wybuchają gwałtownie i rozprzestrzeniają się w określonym czasie i na danym obszarze (również na terenach endemicznych) wśród znacznej części zamieszkującej go populacji, przy czym – co warto podkreślić – między falami epidemii zdarzają się przerwy sugerujące całkowite zlikwidowanie choroby, jak na przykład w wypadku dżumy czy gruźlicy. Natomiast w epidemiach wirusowych dany wirus może stać się endemiczny, wejść do "kanonu" i uodpornić znaczną część populacji, podobnie zresztą jak bezpieczna szczepionka, dzięki której wzrasta tzw. odporność stadna (populacyjna). Z kolei mianem pandemii określa się epidemie obejmujące ogromne obszary, a nawet kontynenty, że wymienimy grypę<sup>5</sup>, AIDS, obecny COVID-19 czy poprzedzający go SARS (Hilgenfeld, Peiris 2013).

Przypomnieć tu należy, że informacje o chorobie SARS pochodziły z południowych Chin. Pierwsze zakażenia odnotowano w listopadzie 2002 r. w 7-milionowym mieście Foshan (prowincja Guangdong), którego władze po ponad czterech miesiącach przekazały raport do Światowej Organizacji Zdrowia (dalej skrót: WHO). Nie tylko spowodowało to opóźnienie międzynarodowych badań naukowych nad wyizolowaniem wirusa, ale też przyspieszyło rozprzestrzenianie się choroby (o współczynniku śmiertelności ok. 10%) w Azji Południowo-Wschodniej, a także – w postaci pojedynczych ognisk – w różnych miejscach globu (poza Polską). Dopiero w kwietniu 2003 r. sytuację zmieniło wykrycie tego odzwierzcącego koronawirusa i ogłoszenie przez WHO choroby SARS jako pandemicznej (Thiel 2007; Wang, Cowled 2015; Pyrc 2015). Niemalże znaczenie w wygaszaniu pandemii miało monitorowanie przez WHO, które zalecało zaostrenie procedur sanitarnych i izolacyjnych w najbardziej zagrożonych miejscach jej ognisk na terenach 37 krajów. W lipcu 2003 r. WHO ogłosiło całkowite zwalczenie choroby SARS, która okazała się pandemią jednosezonową<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Najbardziej zjadliwa pandemia grypy (tzw. „hiszpanki”) wywołana przez szczep A H1N1 miała miejsce w latach 1918–1920. Liczbę ofiar na świecie szacuje się od 50 do 100 milionów osób (Johnson, Mueller 2002; Brown 2018).

<sup>6</sup> Globalna statystyka choroby SARS zamknęła się 8437 przypadkami chorobowymi i 813 zgonami. Jest to skumulowana liczba formalnych zgłoszeń od początku pandemii. ([https://www.who.int/csr/sars/country/2003\\_07\\_11/en/](https://www.who.int/csr/sars/country/2003_07_11/en/), dostęp: 08.05.2020).

## Pandemia COVID-19

Jeśli idzie o aktualną, podobną do SARS chorobę, to wiedza o jej dotychczasowym zasięgu gromadzona jest przez służby epidemiologiczne poszczególnych państw, które informują kontynentalne agendy<sup>7</sup>, te zaś przekazują je do banku danych WHO, gdzie podlegają dalszej analizie statystycznej i opracowaniu, co umożliwi proces ich rozpowszechniania<sup>8</sup>. Nie wszystkie jednak państwa gromadzą swoje dane w sposób rzetelny i nie wszystkie chcą je w pełni ujawniać, ponadto wszelkie rejestry dotyczą jedynie tzw. epidemii ujawnionej, obejmującej zaledwie część zakażonej populacji, stanowiąc podstawę do prognoz symulacyjnych, coraz częściej wykorzystujących modele matematyczne<sup>9</sup>.

Te przyczyny, a także dynamika rozwoju choroby i równoległe prowadzone nad nią badania biomedyczne powodują, że próba globalnego i w pełni wiarygodnego opisu epidemiologicznego pandemii obciążona jest piętnem dezaktualizacji i niekompletności danych. Pomimo powyższych zastrzeżeń, pandemia COVID-19, tak jak każda inna wielka epidemia, posiada już swoją własną historię, której dynamiczny, niekiedy wręcz sensacyjny medialnie przebieg przybliży ją do opowieści antropologicznej (Burszta, Piątkowski 1994).

Pierwsze przypadki COVID-19<sup>10</sup> odnotowano na początku grudnia 2019 r. i wiązano z możliwością skażenia ludzi wirusem odzwierzęcym już w drugiej połowie listopada (z uwagi na okres bezobjawowej inku-

---

<sup>7</sup> Np. European Centre for Disease Prevention and Control (ECDC) z siedzibą w Sztokholmie czy słynne amerykańskie Centers for Disease Control and Prevention (CDC) z Atlanty.

<sup>8</sup> Epidemiologiczne dane statystyczne gromadzi też wiele innych instytucji, z których największym zaufaniem cieszy się niezależny portal [www.worldometers.info](http://www.worldometers.info), specjalizujący się w udostępnianiu liczników i statystyk na skalę globalną i w czasie rzeczywistym.

<sup>9</sup> Modelowanie epidemiologiczne, ostatnio sięgające także do teorii sieci społecznych (rzeczywistych i przypadkowych), podlega żywiołowemu dyskursowi i kontrowersyjnym ocenom. Por. Ferguson et al. 2020; Caduff 2020, Brauer, Castillo-Chavez, Feng 2019; Jarynowski, Grabowski 2015.

<sup>10</sup> W dn. 11.02.2020 r. WHO we współpracy ze Światową Organizacją Zdrowia Zwierząt (OIE) i Organizacją Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) nadała chorobie nazwę COVID-19 (skrót od ang. *Coronavirus Disease 2019*) zamiast jej pierwotnej nazwy 2019-nCoV ([https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200211-sitrep-22-ncov.pdf?sfvrsn=fb6d49b1\\_2](https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200211-sitrep-22-ncov.pdf?sfvrsn=fb6d49b1_2), dostęp: 08.05.2020).

bacji patogenu) na terenie tzw. mokrego targu<sup>11</sup> o nazwie Huanan w centrum ponad 11-milionowej metropolii Wuhan położonej nad rzeką Jangcy w środkowych Chinach (prowincja Hubei). Decyzję o zamknięciu targu z powodów sanitarnych podjęto na koniec grudnia, jednocześnie informując WHO, że wśród chorujących mieszkańców odnotowano 44 przypadki ciężkiego zapalenia płuc o nieznannej etiologii<sup>12</sup> (Huang et al. 2020). Wkrótce nowa choroba, początkowo przez władze chińskie ukrywana przed światem<sup>13</sup>, zaczęła się rozprzestrzeniać na całym terenie Chin, z „epicentrum” w gęsto zaludnionym Wuhan.

Rozpoczynając intensywną, choć o kilka tygodni opóźnioną walkę z epidemią, władze medyczne Chin 12 stycznia 2020 r. poinformowały WHO o genomie nowo (7 stycznia) wyizolowanego beta-koronawirusa SARS-CoV-2, nazwanego tak ze względu na znaczące podobieństwo do SARS-CoV-1, zarówno pod kątem struktury molekularnej, jak i wspólnego pochodzenia zoonotycznego<sup>14</sup> (Zhou et al. 2020; Andersen et al. 2020). Wiedza ta umożliwiła wyprodukowanie pierwszych testów genetycznych opartych na diagnostyce molekularnej oraz testów serologicznych (immunologicznych) opartych na detekcji białek wirusowych, wykrywających przeciwciała w organizmie pacjenta<sup>15</sup>.

Jednakowoż szybko wzrastająca liczba pacjentów oblegających szpitale w Wuhan<sup>16</sup> okazała się wielkim wyzwaniem dla lokalnego systemu

---

<sup>11</sup> Nazwa *mokry targ* odnosi się do dalekowschodnich azjatyckich targowisk sprzedających głównie świeże ryby, ale też mięso i produkty spożywcze trzymane w lodzie lub polewane wodą. Na niektórych targowiskach handluje się również żywymi (hodowlanymi i dzikimi) zwierzętami, często zabijanymi na miejscu i trzymanymi w antysanitarnych klatkach.

<sup>12</sup> Pierwszy raport WHO z dn. 21 stycznia 2021 r. ([https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200121-sitrep-1-2019-ncov.pdf?sfvrsn=20a99c10\\_4](https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200121-sitrep-1-2019-ncov.pdf?sfvrsn=20a99c10_4), dostęp: 10.05.2020).

<sup>13</sup> Należy tu wspomnieć postać bohaterskiego dra Li Wenlianga z Centralnego Szpitala w Wuhan, który za wpisy internetowe ostrzegające kolegów o możliwej epidemii, pochodzącej z rynku Huanan, doznał szykan od lokalnych władz jako „wielki plotkarz”. Zakażony przez pacjenta koronawirusem, zmarł 7 lutego w wieku 33 lat (Green 2020: 682).

<sup>14</sup> W obu wypadkach rezerwuarem genetycznym mogły być nietoperze, których wirus adaptowały dzikie zwierzęta (jenoty, łaskuny, cywety, łuskowce itp.), pełniąc funkcję gospodarza pośredniego w przenoszeniu koronawirusa na człowieka.

<sup>15</sup> <https://diag.pl/pacjent/koronawirus/rodzaje-testow-w-kierunku-covid-19> (dostęp: 10.05.2020).

<sup>16</sup> Por. film dokumentalny pt. *Koronawirus. Globalne zagrożenie* Seana Nichollsa (2020).

opieki zdrowotnej, który rozpoczął bezprecedensowe działania, wspierane przez rząd, policję, wojsko i ochotników z całego kraju. Nieustanna dezynfekcja miasta, szpitale polowe dla lżej chorych w centrach wystawowych i siłowniach, powszechna kwarantanna i przymusowa izolacja chorych oraz drakońskie metody tzw. społecznego dystansu, wreszcie kordon sanitarny otaczający miasto, które 23 stycznia definitywnie zamknięto (aż do 7 kwietnia), choć zanim to nastąpiło, połowa jego mieszkańców zdążyła uciec. Tego samego dnia w nocy rozpoczęto ekspresową budowę szpitala dla 1000 pacjentów, a po dwóch dniach – następnego (na 1300 łózek), by obie zakończyć w ciągu 10 dni.

W końcu lutego, kiedy wreszcie odnotowano wyraźny spadek liczby zakażeń, władze chińskie podały, że z misją pomocową przybyło do Wuhan ponad 40 tys. pracowników medycznych (w tym 1400 lekarzy wojskowych), a także pomoc i wsparcie z zagranicy. Do produkcji zaś sprzętu medycznego (respiratory) i ochronnego (kombinezony, maski, rękawiczki, gogle itp.) zmobilizowano wiele firm, dotychczas reprezentujących całkowicie odmienne branże<sup>17</sup>. Tak więc w ciągu następnych dwóch miesięcy Chiny, z państwa potrzebującego pomocy, przekształciły się w największego na świecie, choć nie zawsze dotrzymującego standardów, eksportera testów, leków i środków ochrony osobistej oraz innych produktów niezbędnych do globalnej walki z epidemią<sup>18</sup>.

Lecz jeszcze w styczniu 2020 r. pojedyncze ogniska zakażeń wirusem SARS-CoV-2 dotarły z Chin do państw ościennych, a potem – *via* podróże lotnicze<sup>19</sup> – rozprzestrzeniły się po świecie, by w lutym osiągnąć najwyższą dynamikę zakażeń, z setkami chorych na terenie Korei Południowej, Iranu i Włoch, a także na zacumowanym u wybrzeży Jokohamy wycieczkowcu Diamond Princess<sup>20</sup>. Mimo nowych wybuchów zakażeń

<sup>17</sup> <https://news.cgtn.com/news/2020-02-27/Wuhan-s-war-on-COVID-19-How-China-mobilizes-to-contain-the-virus> (dostęp: 10.05.2020).

<sup>18</sup> Spektakularnym wydarzeniem było lądowanie na warszawskim lotnisku (14 kwietnia) największego na świecie transportera An-225 Mrija, który przywiózł z Chin około 100 ton zamówionego sprzętu medycznego, w sporej części (np. maski ochronne) nie spełniającego zresztą europejskich norm bezpieczeństwa antywirusowego.

<sup>19</sup> Sprzyjającym czynnikiem były podróże związane z feriami bożonarodzeniowymi, a także wyjazdy kilkusetmilionowej diaspory chińskiej do kraju pochodzenia, również ze względu na obchody noworoczne, które według tradycyjnego kalendarza chińskiego otwierał dzień 25.01.2020, rozpoczynający Rok Szczura.

<sup>20</sup> Z powodu ponad 700 zakażonych pasażerów (w tym 12 śmiertelnie) i przedłużającej się kwarantanny statek określany był w mediach jako „pływające więzienie”, zwłaszcza że w 2016 r. na tym samym wycieczkowcu wybuchła epidemia norowirusa,



na odległych od siebie terytoriach (*nota bene* od 20 stycznia skrupulatnie odnotowywanych na portalu WHO w codziennych raportach), dopiero 11 marca WHO zdecydowało się ogłosić pandemię.

Pomimo wcześniejszych ostrzeżeń ze strony WHO data ogłoszenia pandemii COVID-19 spotkała się z krytyczną oceną medialną i polityczną<sup>21</sup> w sytuacji, gdy już 113 krajów zgłosiło – od początku epidemii – skumulowaną liczbę 120 tysięcy (81 tys. w Chinach) zakażeń, w tym 4300 zakończonych zgonem (3162 w samych Chinach). Szacuje się, że w rzeczywistości liczba zakażonych i chorych lekko lub bezobjawowo była trzykrotnie większa, ponieważ statystyka epidemiologiczna rejestruje jedynie formalne zgłoszenia przypadków potwierdzonych laboratoryjnie. Jeśli chodzi o Polskę, to w dniu ogłoszenia pandemii WHO odnotowało jedynie 22 – potwierdzone testami – lokalne przypadki<sup>22</sup>.

Od tej chwili dynamiczny rozwój zakażeń zmuszał kolejne, zaskoczony rozmiarem nowej sytuacji państwa do podejmowania działań „spłaszczających” epidemię. Polegały one na uwzględnianiu – rekomendowanej przez WHO – profilaktyki (higiena, dezynfekcja, dystans społeczny) i możliwie najszerzej diagnostyki laboratoryjnej (testowanie), a to wiązało się nie tylko z nieadekwatnym zarządzaniem procedurami i ograniczoną wydolnością lokalnych systemów opieki zdrowotnej w całym świecie, ale też ze zwiększonymi nakładami finansowymi. Warto tu podkreślić, że zamożność danej ekumeny nie przekładała się na efektywność walki z wirusem.

Przykładem może być 9-milionowa włoska Lombardia, która jest jednym z najbogatszych regionów Europy<sup>23</sup> i od której rozpoczęła się w lutym epidemia na tym kontynencie. W ciągu miesiąca na północy Włoch

---

który zaraził wówczas około 160 osób (<https://www.abc.net.au/news/2016-02-04/gastro-outbreak-hits-158-aboard-luxury-cruise-liner-in-sydney/7138950>, dostęp: 10.05.2020).

<sup>21</sup> Głównymi krytykami WHO w tej kwestii okazali się amerykańscy republikanie na czele z prezydentem Donaldem Trumpem, który w połowie kwietnia sugerował wstrzymanie amerykańskich funduszy dotujących tę organizację, *nota bene* cieszącą się powszechnym autorytetem od początku jej istnienia, tj. od 1948 r.

<sup>22</sup> Tzw. pacjent „zero” zarejestrowany został 4 marca jako przypadek importowany w związku z jego podróżą autobusową z Niemiec do Polski. Po szczęśliwym wyleczeniu i trzytygodniowym pobycie w szpitalu stał się celebrytą medialnym, ale też i podmiotem tzw. hejtu (<https://portal.abczdrowie.pl/koronawirus-w-polsce-mieczyslaw-opalka-polski-pacjent-zero-opowiada-o-objawach-covid-19-probie-oddania-osocza-i-o-naglej-opularnosci-ktora-na-niego-splynela>, dostęp: 10.05.2020).

<sup>23</sup> Dochód na głowę mieszkańca wynosi w Lombardii 142% średniej unijnej. Lombardia wytwarza jedną czwartą PKB Włoch, chociaż mieszka tam jedna szóstą ludności kraju. Średnia długość życia w tym regionie to 83 lata.



przybrała takie rozmiary, że intensywną terapię chorych prowadzono na korytarzach, w salach operacyjnych i pooperacyjnych, opróżniając całe oddziały szpitali na rzecz nowych pacjentów, a domy opieki zamieniano na szpitale. W związku z całkowitym zakazem opuszczania domów przez miejscową ludność oraz wstrzymaniem pogrzebów świeckich i kościelnych, ofiarni lekarze włoscy (wsparci obecnością kolegów z Chin, Wenezueli, Kuby i Polski) byli też tymi, którzy musieli żegnać swych umierających pacjentów w imieniu ich rodzin. Do połowy maja tylko w samej Lombardii, ofiarnie walczącej z koronawirusem<sup>24</sup>, odnotowano 84 tys. zakażeń i ponad 15 tys. zgonów<sup>25</sup>, przy czym znaczną część ówczesnych nosicieli wirusa stanowiły osoby ze środowiska medycznego i opiekuńczego, podobnie zresztą jak w wielu innych krajach. W pierwszej fazie epidemii wynikało to z niedostatecznego zaopatrzenia personelu w jednorazowe środki ochrony osobistej i niepoddawania testom pracujących ponad siły wolontariuszy i medyków, zmuszanych do dramatycznych decyzji, jak np. kwalifikowanie pacjentów do korzystania z ratujących życie, nielicznych respiratorów tlenowych<sup>26</sup>.

Drugim przykładem mogą być Stany Zjednoczone z największą na świecie gospodarką wolnorynkową, w których system opieki medycznej jest prywatny i rozproszony, a miliony obywateli nie są objęte jakimkolwiek rodzajem ubezpieczenia zdrowotnego<sup>27</sup>. Pod względem liczby zakażonych koronawirusem już w marcu Stany Zjednoczone uplasowały się na pierwszym miejscu globalnej statystyki, dochodząc w początku czerwca do prawie 2 mln zakażeń i 110 tys. zgonów, przy czym na samo 9-milionowe miasto Nowy Jork przypadło aż 207 tys. zakażeń i prawie 17 tys. zgonów<sup>28</sup>. Nadmienić tu trzeba, że nowojorczycy (podobnie jak mieszkańcy Wuhan, Mediolanu, Bergamo czy metropolii indyjskich<sup>29</sup>),

<sup>24</sup> <https://oko.press/raport-z-piekla-lekarz-z-bergamo/>; <https://oko.press/wloszech-zakazali-nawet-pogrzebow-co-tam-sie-stalo/> (dostęp: 10.05.2020).

<sup>25</sup> <https://www.statista.com/statistics/1099375/coronavirus-cases-by-region-in-italy/> (dostęp: 10.05.2020).

<sup>26</sup> Symbolem wsparcia i wdzięczności dla poświęcenia lekarzy były gromkie brawa rozlegające się z włoskich balkonów w południe 14 marca. Podobne akcje odnotowano w innych krajach, również w Polsce, w Dniu Światowej Służby Zdrowia, obchodzonym 7 kwietnia.

<sup>27</sup> [www.dpeaflcio.org/factsheets/the-us-health-care-system-an-international-perspective](http://www.dpeaflcio.org/factsheets/the-us-health-care-system-an-international-perspective) (dostęp: 15.05.2020).

<sup>28</sup> <https://www1.nyc.gov/site/doh/covid/covid-19-data.page> (dostęp: 15.05.2020).

<sup>29</sup> Na wieść o ogólnokrajowej kwarantannie, ogłoszonej 22 marca, miliony ludzi

przerażeni widokiem samochodów-chłodni ustawianych pod szpitalami i wpłynięciem (30 marca) do portu na Manhattanie okrętu szpitalnego marynarki wojennej USNS Comfort (z 1 tys. łóżek na pokładzie), już na początku kwietnia gremialnie uciekali przed zarazą z metropolii, której władze miały problemy z opanowaniem istniejącego chaosu, a służby medyczne borykały się z brakiem dostatecznej ilości środków ochrony osobistej i podstawowymi brakami w wyposażeniu sprzętowym<sup>30</sup>.

Działania większości krajów na polu spłaszczania krzywej zachorowań COVID-19 polegały na mniejszym lub większym naśladownictwie modelu chińskiego, to jest poddawaniu społeczeństw restrykcjom izolacyjnym, ogłaszaniem przez nadzór epidemiologiczny i władze danego państwa lub regionu. Restrykcje obejmowały: zamykanie granic państwowych, wstrzymanie lotniczej komunikacji pasażerskiej, zamykanie instytucji edukacyjnych, opiekuńczych, religijnych, kulturalnych, rozrywkowych i sportowych oraz hoteli, restauracji, sklepów niespożywczych, zakładów usługowych, wreszcie zakaz zgromadzeń publicznych i domowych powyżej określonej w danej sytuacji epidemicznej liczby osób, zakaz śpiewu i tańca w czasie uroczystości, utrzymywanie 1-2 metrowej odległości między osobami w przestrzeni publicznej, zakaz przemieszczania się bez ważnej potrzeby, zakaz wchodzenia do parków i lasów oraz inne, mniej lub bardziej uzasadnione, lokalne obostrzenia, np. zakupy dla ludzi starszych w godzinach 10:00-12:00 (w Polsce) lub zakupy w dni parzyste dla kobiet, a nieparzyste dla mężczyzn (w Peru). Do tego wszystkiego nakaz – często pod groźbą kary (np. w Polsce, Włoszech, Francji, Zjednoczonych Emiratach Arabskich) – odbywania kontrolowanej kwarantanny, samoizolacji domowej, noszenia ochronnych akcesoriów (maseczek, przyłbic, rękawiczek jednorazowych), a także inne nakazy, jak np. respektowanie godziny policyjnej (w Algierii, Gruzji, Tajlandii, Peru, Australii (stan Victoria) i in.) czy wykonywania pracy zdalnie lub niewykonywania jej wcale oraz korzystania z tzw. teleporad medycznych.

---

utrzymujących się z pracy na dniówki ruszyło w pieszą wędrówkę do rodzinnych wiosek, czemu towarzyszył niespotykany chaos i wykup artykułów spożywczych (BBC World, 23.03.2020).

<sup>30</sup> Nie pomagało uspokajanie ze strony lokalnej władzy ani optymistyczne wypowiedzi prezydenta Trumpa, który zaczął od *tweetu* (z 24 stycznia) wyrażającego podziw dla determinacji Chińczyków w walce z epidemią, po czym w kwietniu rozpoczął z nimi regularną „zimną wojnę” propagandową, oskarżając o wywołanie pandemii. Sam zaś, podczas licznych konferencji prasowych, przekazywał absurdalne informacje pseudomedyczne, stając się źródłem tzw. *fake-newsów* i folkloru upowszechniającego niewiedzę.

Niektóre państwa i regiony wprowadzały obostrzenia zbyt późno, w innych zbyt wcześnie je „odmrażano” z powodów ekonomicznych, a niektóre, jak Szwecja, najbardziej socjalne państwo na świecie, praktykujące teorię tzw. rządomyślności i indywidualnej odpowiedzialności (Foucault 2010, 2011), ograniczały się jedynie do zalecania samoizolacji osobom z grup tzw. zwiększonego ryzyka, młodym zaś rekomendowano bezpieczne zachowania. Natomiast całkowite lekceważenie problemu w pierwszej fazie epidemii było udziałem państw zarządzanych autokratycznie – Białorusi, Brazylii, Nikaragui, Korei Północnej czy Turkmenistanu. Obserwacje statystyczne pokazują też, że kompletne wygaszenie epidemii, ogłaszane jako sukces przez Nową Zelandię, Koreę Południową czy Chiny, nie zapobiegły nawrotowi wirusa na te obszary.

Wymienione wyżej metody walki z pandemią ogarniającą coraz to nowe regiony świata pokazują, że rozwój choroby epidemicznej jest znacznie szybszy niż znalezienie na nią skutecznego lekarstwa czy bezpiecznej szczepionki, ponieważ wymaga to długich, skomplikowanych i kosztownych badań, nie zawsze zakończonych sukcesem<sup>31</sup>. Tymczasem nad opracowaniem szczepionki i referencyjnego antywirusowego leku<sup>32</sup> przeciw nowej chorobie pracuje na świecie ponad 80 laboratoriów wspieranych przez rządy, prywatnych sponsorów, charytatywne akcje solidarnościowe, humanitarne organizacje pozarządowe oraz korporacje farmaceutyczne. Warto tu wspomnieć o informacji, którą 26 maja podał mediom dyrektor generalny WHO dr Tedros Adhanom Ghebreyesus, że badania kliniczne w tym zakresie prowadzi ponad 400 szpitali w 35 krajach i ponad 3500 pacjentów z 17 krajów zostało już wytypowanych do tzw. próby solidarnościowej.

Gdy piszemy te słowa we wrześniu 2020 r., globalna liczba zarejestrowanych zakażeń od początku pandemii wynosi na świecie prawie 30 milionów, liczba wyzdrowień – ponad 20 mln, a zgonów – 1 mln, wykazując tendencję wzrostową zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, Indiach, Brazylii i Rosji. W Polsce statystyka ta wynosi odpowiednio: 73 tys. zakażeń, wyzdrowień – 60 tys., zgonów – ponad 2000 i rośnie<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> W wypadku AIDS do dziś nie wynaleziono szczepionki, choć odkryto leki podtrzymujące chorych przy życiu.

<sup>32</sup> Z braku konkretnego medykamentu, choroba COVID-19 leczona jest objawowo przy wykorzystaniu opracowanych w przeszłości leków przeciw wirusom odzwierzęcym oraz donacji osocza ozdrowieńców o odpowiednio wysokim poziomie przeciwciał.

<sup>33</sup> <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (dostęp: 10.09.2020).

## Zaraza – pomór – odwieczna plaga

Od najdawniejszych czasów epidemie określano mianem „zarazy” (gr. *lojmos*, łac. *pestis*), „pomoru” lub „moru” (łac. *mors* – ‘śmierć’; *morbus* – ‘choroba’) oraz „plagi” (łac. *plaga* – ‘uderzenie, rana, nieszczęście’), przy czym to ostatnie pojęcie wydaje się oddawać najbardziej rudymentalne, lokujące się na granicy *sacrum* i *profanum* znaczenie epidemii jako metafory ciosu i klęski, często też kary zesłanej danej społeczności przez bóstwo lub inną siłę zewnętrzną (Eliade 2020). Wszystkie bowiem epidemie postrzegane były przez dotknięte nimi społeczeństwa jako szczególnie rodzaj fatum, w opozycji do zwykłych nieszczęść wywołanych „codziennymi” chorobami.

Na gruncie europejskim potwierdzeniem tego stanu rzeczy mogą być liczne źródła literackie, stanowiące jedno z najstarszych mediów kultury i praktyk komunikacyjnych, które docenia antropologia literatury, ponieważ odzwierciedlają „poetykę doświadczenia kulturowego” (Nycz 2007, Kuligowski 2010). Dzieło literackie, zwłaszcza typu kronikarskiego, bywa też nieocenionym, a niekiedy jedynym źródłem zastanym, z którego czerpie historiografia (Foucault 1977, Stefanowska, Sławiński 1978, White 2010).

Tak więc o odległych epidemiach traktowanych w kategoriach kary boskiej<sup>34</sup> wzmiankują różne dzieła literatury antycznej, że wymienimy *Iliadę* Homera, *Eneidę* Wergiliusza, *Króla Edypa* Sofoklesa czy *Dzieje* Herodota. W kulturze judeochrześcijańskiej motyw plagi jako kary boskiej najsilniej uwidocznił się na kartach Starego Testamentu, począwszy od *Księgi Kapłańskiej*, traktującej chorego jako „nieczystego”, wymagającego obowiązkowej izolacji pod kontrolą kapłana. Tamże znajdujemy napomnienie, że chorobą i zarazą pokarani będą sprzeciwiający się nakazom i prawom boskim (*Pismo Święte* 1980: 117-122, 133-134, 141, 197). Wśród dalszych wzmianek na ten temat do najbardziej znanych przykładów należą: zesłanie zarazy (jako jednej z dziesięciu plag) na Egipcjan za niewypuszczenie z kraju ludu Izraela oraz na Filistynów z Aszdodu za zagarnięcie Arki Przymierza (*Pismo Święte* 1980: 77, 262-263). Nadmie-

<sup>34</sup> Wśród starożytnych pierwszym, który wykluczył gniew boski jako przyczynę epidemii, był ojciec medycyny Hipokrates, upatrujący zaraźliwość chorób w tzw. miazmatach – oparach wydobywających się z gnijących zwłok, wód i bagien (Hippocrates, wyd. 1934). Zaznaczyć tu należy, że teoria miazmatyczna przetrwała aż do wieku XIX (Brzeziński 1988: 242).

nić tu trzeba, że obu zarazom towarzyszyły plagi zwierzęce, co nie dziwi, ponieważ atrybuty zwierzęce, jak również alegorie pioruna i strzały (jako znaków zsyłanej kary), od czasów starożytnych pogłębiały symbolikę epidemii<sup>35</sup>.

Symboliczne, pozaempiryczne znaczenie plagi jako kary za złamanie prawa, przekroczenie tabu, obrazę bóstwa, kapłana, władcy czy narodu posiada wymiar tradycyjny i – jako fakt kulturowy „długiego trwania” (Braudel 1971) – cechuje od wieków ludową, potoczną, a zarazem powszechną świadomość nie tylko w kulturze europejskiej (Delumeau 1986; Sontag 1989; Sznajderman 1994).

Społeczny zaś odbiór plagi jako ciosu zewnętrznego wiązał się również z odwiecznym poszukiwaniem „winnych” wśród grup mniejszościowych; wszelkich odmieńców i ludzi marginesu, heretyków oraz etnicznie obcych<sup>36</sup>. „Obcość” przejawiała się też w potocznych nazwach chorób zakaźnych, których etiologię odnoszono do obszaru odległego geograficznie, np. epidemię kiły (XVw.) nazywano w Polsce „chorobą francuską”, w Rosji – „polską”, we Francji – „neapolitańską”, a w Japonii – „chińską” (Krawczyk-Wasilewska 2000: 49). Działo się tak, ponieważ „(...) istnieje zależność pomiędzy wyobrażeniem choroby a wyobrażeniem cudzoziemskości. Sprowadza się ona (...) do samej istoty zła, którą z archaicznego nawyku utożsamiamy z nie-nami, z czymś obcym” (Sontag 1989: 25).

Nadmienić tu trzeba, że dychotomia tożsamościowa pojęć „swoj”/”obcy”, od lat fascynująca kolejne pokolenia badaczy nauk społecznych, w przypadku epidemii ma związek z apriorycznym i negatywnym wartościowaniem kategorii obcości w obrazie przypisywanym obcym przez jednostkę i („swoją”) grupę zagrożoną śmiertelną chorobą (Bokszański 1989; Burszta 1992; Douglas 2007; Schütz 2008; Waldenfels 2002).

Z psychologicznego punktu widzenia kierowanie agresji na obce środowiska i poszukiwanie „koźłów ofiarnych” przyczynia się zresztą do kanalizowania emocji, spełniając funkcję kompensacyjną; łagodzi lęk, oswaja strach, znosi poczucie odpowiedzialności i rozgrzesza nie tylko zwykłych śmiertelników, ale też ich władców (Krawczyk-Wasilewska 2000: 48; Scruton 1986: 158-172; Tuan 1980: 87-104).

<sup>35</sup> Świadczy o tym bogata ikonografia oraz teksty hagiograficzne, a także wyobrażenia folklorystyczne (Krawczyk-Wasilewska 2000: 46-47).

<sup>36</sup> W średniowieczu owe „koźły ofiarne” były ograbiane, szykanowane, poddawane torturom i wyrzucane poza obręb miast itp. Por. Baranowski 1965, Girard 1987, Kracik 1991, Szczypiorski 1982.

Opisy różnych epidemii, dramaturgia ich przebiegu, sposoby walki z plagą oraz reakcje społeczne wraz z oceną skutków znajdują swoje szerokie odbicie w licznych źródłach literackich, ikonograficznych, historiograficznych oraz kompendiach z zakresu dziejów kultury i medycyny (Krawczyk-Wasilewska 2000: 50-52, Hays 2005, Snowden 2019). Nie bez znaczenia są też spetryfikowane ślady po epidemiach, że wymienimy pamiątkowe kaplice czaszkowe po epidemii dżumy (np. słynne ossuaria w Czermej k/Kudowy Zdroju czy w Kutnej Horze i Brnie w Czechach) oraz słupy (kolumny) morowe na rynkach wielu miast środkowoeuropejskich (np. *Pestsäule* w Wiedniu, Ołomuńcu, Linzu, Pradze czy Bystrzycy Kłodzkiej).

Na tle tej bogatej dokumentalistyki szczególne miejsce zajmuje pierwszy w historii, wręcz archetypiczny opis tzw. zarazy ateńskiej z V w. p.n.e., który zawdzięczamy Tukidydesowi, ocalałemu świadkowi epidemii. W swym obszernym dziele pt. *Wojna peloponeska* skrupulatnie i przy użyciu słownictwa medycznego opisał objawy choroby i przebieg zarazy, która miała rozpocząć się w Etiopii, by przez Egipt, Libię i Persję wtargnąć nagle do Aten (przeludnionych od naporu uciekinierów wojennych z Attyki) i zaatakować najpierw mieszkańców Pireusu, „(...) dlatego opowiadano, iż Peloponezyjczycy zatruli studnię, źródeł bowiem nie było tam jeszcze podówczas” (Tukidydes, wyd. 1991: 145). Wkrótce okazało się, że nieznanej dotąd choroby<sup>37</sup> nie potrafią opanować, mimo wielkiego poświęcenia lekarzy:

(...) Lekarze (...) nic nie mogli pomóc – zresztą sami najczęściej umierali, stykając się ciągle z chorymi – w ogóle żadna ludzka sztuka nic nie pomagała; również modlitwy w świętych miejscach (...) Jedni umierali z braku opieki, inni mimo najstaranniejszej opieki (...) Przede wszystkim ginęli najbardziej ofiarni: honor nie pozwalał im bowiem oszczędzać własnego życia i odwiedzali przyjaciół nawet wtedy, gdy domownicy (...) przestawali w końcu zwracać uwagę na jęki konających. Stosunkowo najwięcej współczucia okazywali umierającym i chorym ci, którzy przeszli szczęśliwie chorobę, ponieważ znali te cierpienia, a sami byli już bezpieczni: dwa razy bowiem nie atakowała (Tukidydes 1991: 147-148).

---

<sup>37</sup> Chorobą tą był prawdopodobnie dur brzuszny, choć nie jest to definitywnie rozstrzygnięte, pomimo nowoczesnych badań prowadzonych przez paleopatologów i antropologów fizycznych (Littman 2009).



W dalszym ciągu Tukidydes opisuje śmiertelny chaos i panikę, zaniechanie rytuałów pochówkowych oraz rozluźnienie moralne, że zacytujemy:

(...) Trupy leżały stosami, chorzy tarzali się na ulicach i wokół źródeł na pół żywi z pragnienia. Także świątynie, gdzie mieszkali, pełne były trupów (...) zaczęto lekceważyć na równi prawa boskie i ludzkie. Odrzucono wszystkie zwyczaje pogrzebowe, których się dawniej trzymało; każdy grzebał trupy jak mógł (...) Kiedy bowiem kto inny zbudował stos, uprzedzali go i położywszy na nim swego zmarłego podpalali; inni zaś, kiedy cudzy stos się palił, dorzucali zwłoki swojego bliskiego i odchodzili. (...) Dawniej oddawano się użyciu po kryjomu, teraz jawnie korzystano z chwili, widząc jak szybko umierają bogacze, a ich majątki przejmują biedni. Każdy chciał prędko i przyjemnie użyć życia (Tukidydes 1991: 148-149).

Dramatyzm epidemii pogłębiała anarchia, postępująca nędza, rozprzężenie obyczajów i zanik religijności<sup>38</sup>, zwłaszcza że boga Apolla uważano za zwolennika Sparty i źródło zesłanej na Ateny plagi. Skutkiem wyniszczającej i nawracającej falami przez lat kilka epidemii był znaczny ubytek ludności (szacowany na 75-100 tys. osób) i ostateczny upadek Aten. Zaraza ateńska potwierdza, że epidemia jest „lustrem” epoki, w którym odbijają się informacje o społeczeństwie, formach zarządzania i władzy, stanie wiedzy empirycznej, wierzeniach, obrzędach, stylu życia, normach i wartościach. Dlatego też epidemie tworzą historię społeczną, której punktami zwrotnymi są wyniszczające kryzysy, zmieniające dotychczasowy ład kulturowy, ekonomiczny itp.

Zarówno cytowany wyżej, klasyczny opis Tukidydesa, jak i inne, późniejsze przekazy unaocniają, że odwieczne epidemie przebiegały według swoistego scenariusza kulturowego, którego prolog wiązał się zawsze z gwałtownym wybuchem nieznannej choroby, przywleczonej z odległego obszaru lub przez obce środowisko (Biraben 1975; Wilson 1963). Początkowo lekceważone i minimalizowane zjawisko, w miarę rozwoju przybierało na sile, wyzwalając w zaatakowanej epidemią społeczności naturalne

---

<sup>38</sup> Rozluźnienie obyczajów, chaos i nędza charakteryzowały większość późniejszych epidemii europejskich. Nie znajdując pocieszenia w zbiorowych modłach, pochodach biczowników itp., oddawano się doczesnym uciechom według horacjańskiej zasady *carpe diem*, co przyczyniało się do dalszego rozwoju zakażeń oraz zamiany tragedii w karykaturę święta (Kubala 1901: 161; Boccaccio 1975: 35; Camus 1963: 81; Defoe 1959; Szczypiński 1982; Karpiński 2001; Krawczyk-Wasilewska 2000: 58).



reakcje lękowe i określone zachowania, że wymienimy kolejne akty owego scenariusza: 1) poszukiwanie „kozła ofiarnego” (Girard 1987, Brozi 1995); 2) ucieczka z miejsca zagrożenia; 3) racjonalne i irracjonalne próby leczenia oraz hamowania zasięgu choroby; 4) ofiarność rodzin, opiekunów oraz lekarzy, częstokroć okupiona ich chorobą i śmiercią – postawy mniejszościowe; 5) stygmatyzowanie zakażonych i chorych, często porzucanych przez bliskich i opiekunów – postawy większościowe (Por. Douglas 1991, Goffman 2005); 6) „oswojenie śmierci”, niwelacja rytuałów pochówkowych (Por. Ariés 1989; Di Nolo 2006); 7) atmosfera panicznego zagrożenia i strachu; 8) chaos, bezprawie i rozprzężenie moralne. Epilog scenariusza wiąże się z wygaśnięciem epidemii i jej skutkami, a więc wyludnieniem demograficznym, spustoszeniem ekonomicznym wraz z konsekwencjami politycznymi, a także ożywieniem religijnym i zmianą obyczajowości. Adaptacja zaś ocalałej populacji do nowej rzeczywistości łączy się z powolną niwelacją zbiorowej pamięci o tragicznym piętnie „dawnej” już plagi (Krawczyk-Wasilewska 2000: 53).

Dotychczasowy przebieg pandemii COVID-19 w dużym stopniu nakłada się na pierwsze fazy zacytowanego wyżej scenariusza kulturowego. Jak w klasycznym prologu, epidemia wybuchła nagle na Dalekim Wschodzie i początkowo, obserwowana na innych kontynentach z bezpiecznej odległości, nie wywołała większej mobilizacji wśród rządów wielu państw. Z braku zdecydowanych strategii prewencyjnych<sup>39</sup> przestrzeń tę natychmiast zagospodarowały media całego świata, a nowy wirus stał się pożywką dla globalnych i lokalnych portali społecznościowych, popularnych *webzinów* i prasy wszelkiego rodzaju. Ponieważ w dobie globalizacji media digitalne stanowią jedną z głównych praktyk komunikacyjnych, przeto musimy podkreślić ich rolę jako aktora społecznego w kulturowym kontekście obecnej pandemii (Goffman 1981; Krawczyk-Wasilewska 2016).

W przestrzeni Internetu karmiące się sensacją, popularne media chętnie łączyły etiologię epidemii z celowym, politycznym „uwolnieniem” wirusa do populacji ogólnej, a środowiska fanów portali typu *www.reddit.com* rozsiewały po świecie liczne *fake-newsy* na ten temat (patrz: przyp. 3). Największą jednakże popularnością cieszyła się pogłoska o uwolnieniu wirusa dzięki pośrednictwu laboratorium Instytutu Wirusologii w Wu-

<sup>39</sup> Por. paradoksalny przykład chybionej strategii prewencyjnej wobec błędnie przewidywanego ataku pandemii ptasiej grypy (H5N1) na ludność USA (Davis 2005; Caduff 2015).

han<sup>40</sup>. Tym razem, zwłaszcza dla Amerykanów i Europejczyków, „kozłem ofiarnym” okazali się Chińczycy, posądzani zresztą o namiętne spożywanie, przy pomocy pałeczek, rozczapierzonych nietoperzy (*vide*: krążące w Internecie fotomontaże). Natomiast w Ameryce Południowej i w Afryce, ze względu na pozytywną recepcję społeczną rynku tanich towarów oraz chińskich inwestycji, przywleczenie epidemii koronawirusa na te tereny poczęto przypisywać odwiecznym wrogom, czyli „białym” (*gringo, blankes*)<sup>41</sup>, rozwijającym „niszczycielską technologię 5G”, rzekomo wywołującą COVID-19.

Folklor „plagowy”, odwołujący się do kary boskiej<sup>42</sup> wymierzanej za przekraczanie uznanych norm społecznych, poniekąd uprawomocniały przekazy różnych lokalnych autorytetów. Na przykład zdaniem prominentnego przywódcy religijnego w Pakistanie koronawirus jest odwetem Allaha za brak skromności i obsceniczne zachowanie oraz roznegliżowane ubrania współczesnych kobiet<sup>43</sup>. W Izraelu zaś sefardyjski rabin i były przywódca ultranacjonalistycznej i homofobicznej partii Yachad przekonywał, że koronawirus to kara boska za nieprzestrzeganie szabatu oraz parady gejowskie, tak modne w wielu krajach<sup>44</sup>. Podobnego zdania był nadworny biblista z gabinetu Donalda Trumpa, gdy pytając na facebookowym blogu *Czy dziś Bóg karze Amerykę?*, upatrywał w śmiertelnym żniwie epidemii ziarno zasiane zarówno przez nieszczere Chiny, jak i środowisko LGBT oraz „religię ekologizmu” (Fang 2020). Zbliżone zresztą poglądy nie tylko znalazły uznanie w otoczeniu części amerykańskich konserwatystów z prezydentem Trumpem na czele, ale bywają podzielane przez różnych politycznych populistów i celebrytów na całym świecie,

---

<sup>40</sup> Jako żywo przypomina to folklorystyczną hipotezę o etiologii AIDS; wirus HIV miał być wyhodowany w tajnym laboratorium Pentagonu w celu wywołania wojny biologicznej przeciw wybranym ekumenom, przede wszystkim Rosji.

<sup>41</sup> Np. na Zanzibarze dzieci, widząc białego turystę, krzyczą za nim „*corona, corona*”. Patrz: <https://www.polsatplay.pl/program/polacy-za-granica/>; video: <https://www.ipla.tv/wideo/wiedza/Polacy-za-granica/5014941/Polacy-za-granica-Zanzibar/>.

<sup>42</sup> Owa kara-pokuta, którą Grecy *nomen omen* nazywali *epitemią*, zsyłana była przez boga religii i zarazem boga moralności, o czym zaświadczają najbardziej rudymenarne religie (Uspienski 1993; Ricoeur 1975, 2015).

<sup>43</sup> Wypowiedź telewizyjna Maulany Tariqā Jameela z dn. 23.04. 2020, wygłoszona w czasie, gdy premier I. Khan inicjował telewizyjną kwestę na cele walki z epidemią, odbiła się szerokim echem w zagranicznych mediach (*MSN, The Times of India, The New York Times*).

<sup>44</sup> <https://www.timesofisrael.com/israeli-rabbi-blames-coronavirus-outbreak-on-gay-pride-parades/> (dostęp: 10.04.2020).

tym samym wpływając na potoczne rozumienie pandemii COVID-19 w kategorii wcześniej omawianej plagi.

W pierwszych miesiącach epidemii lęk przed zakażeniem COVID-19 wyrażał się panicznymi zachowaniami ludzi, a więc, o czym wcześniej wspominałam, fizyczną ucieczką z miejsc zagrożenia, nadmiernymi wypłatami z banków i gromadzeniem zapasów, czyli wykupem środków dezynfekcyjnych, toaletowych i ochrony osobistej (maski, jednorazowe rękawiczki) oraz leków, a przede wszystkim artykułów spożywczych o wydłużonej trwałości. Takie doświadczenia dotyczyły państw wysoko- i średnio rozwiniętych, natomiast ubogie regiony Afryki cechują nadal wielokilometrowe kolejki w dramatycznym oczekiwaniu na jakikolwiek transport pomocy humanitarnej, często opóźniony ze względu na koronawirusowy *lockdown*. Podobnie np. w geograficznie odciętym od świata peruwiańskim mieście Iquitos, gdzie chorzy na koronawirusa mieszkańcy Amazonii, czyli „płuc świata”, beznadziejnie oczekiwali na dostawę aparatów tlenowych, które mogły być dostarczone na czas jedynie przez samolotowy transport wojskowy<sup>45</sup>.

Do ogólnej paniki przyczynił się powszechny brak wiedzy o nieznaney dotąd chorobie, jak również nieracjonalne zachowania i mity (z którymi walczy portal WHO) oraz wszechwładna pogłoska. Ta ostatnia sprawiła, że np. w Wielkiej Brytanii zabrakło papieru toaletowego, a w polskich aptekach paracetamolu, rzekomo jedynie skutecznego leku do domowego leczenia COVID-19. W związku z wiadomością, że wirus ginie w temperaturze +60°C, jedni polecali popijanie gorącej wody, inni zaś picie podgrzanego toniku, ze względu na zawartą w nim chininę, stosowaną w leczeniu malarii. Ta zmitologizowana wiedza popularna, łącząca elementy wiedzy oficjalnej z jej brakiem, powodowała, że irracjonalne sposoby<sup>46</sup> nie pomagały sytuacji, gdy w przeludnionych miastach i zagęszczonych skupiskach (domy opieki, kopalnie, fabryki, kościoły, szpitale, domy weselne itp.) koronawirus rozprzestrzenił się błyskawicznie. Najciężej chorzy wymagali hospitalizacji, a ewentualni nosiciele, należący do sieci kontaktów, podlegali przymusowej kwarantannie, której kontrolna procedura w swej klasycznej formie nie uległa zmianie od wieków (Foucault 2009: 192; Drews 2013).

<sup>45</sup> Informacja z Ambasady RP, wspierającej polskie misjonarki świeckie prowadzące punkt medyczny w Iquitos.

<sup>46</sup> <https://www.newsweek.pl/opinie/celebryci-gadaja-szkodliwe-bzdury-o-epidemii-cebula-lekiem-na-koronawirusa/pvy6185> (dostęp: 29.04.2020). Patrz: problematyka popularności lecznictwa niemedycznego w Polsce (Piątkowski 2008). Por. Penkala-Gawęcka 2011.

Nadmienić tu należy, że służba zdrowia większości państw była zaskoczona rozmiarem epidemii, a pracujący bez wytchnienia i często nocujący poza domem, by nie narażać swych bliskich, ofiarni lekarze, pielęgniarki i ratownicy medyczni (tak w Chinach, jak i we Włoszech czy w Polsce<sup>47</sup>) z jednej strony spotykali się z wyrazami wdzięczności (oklaski i śpiewy balkonowe, nieodpłatnie dostarczane posiłki), z drugiej zaś – jako potencjalni nosiciele wirusa – oni i ich bliscy byli podmiotem tzw. hejtu i stygmatyzacji, nie tylko w przestrzeni Internetu, ale też w życiu codziennym – sąsiedzkim i podczas zakupów, że wymienimy napis na jednej z poznańskich piekarni: ”Personel medyczny i osoby zainfekowane prosimy o powstrzymanie się od zakupów”<sup>48</sup>. W naszym kraju stygmatyzacja dotyczyła też samych chorych, a także rodzin zmarłych na COVID-19, którzy nie otrzymywali należytej informacji od służb sanitarno-epidemiologicznych, nieodbierających telefonów lub odsyłających zainteresowanych do innych, często niekompetentnych instytucji. Kuriozalnym przykładem stygmatyzacji była oficjalna propozycja starosty wysokomazowieckiego, by znakować wejścia do domów i mieszkań osób zakażonych<sup>49</sup>.

Jak wcześniej zaznaczyłam, klasyczny scenariusz epidemii obejmuje też „oswajanie śmierci” i niwelację rytuałów pochówkowych, czego jaskrawym przykładem były pogrzeby bez udziału rodzin w Lombardii (marzec), w Polsce ograniczone do uczestnictwa tylko pięciu osób łącznie z prowadzącym (25.03-11.04), aranżowanie ogromnej kostnicy na lotnisku w Birmingham (28 marca), jak również masowe pochówki w Brazylii i Peru (maj).

Ogólnej panice w czasie epidemii towarzyszy od wieków chaos społeczny, załamanie ekonomiczne i zaburzenia natury politycznej. Potwierdzeniem takich zjawisk były doniesienia agencyjne z różnych miejsc naszego globu. I tak na przykład, równoległe z epicentrum epidemii na terenie Lombardii, Włochy doświadczyły buntów w 28 więzieniach. Bezpośrednim powodem było zarządzenie o zakazie odwiedzin w związku z COVID-19. W kwietniu policja walczyła z ograbianiem eleganckich sklepów w Palermo. Z kolei we Francji na przedmieściach Paryża

<sup>47</sup> Por. film dokumentalny pt. *Bрудna strefa. Koronawirus w Polsce* (realizacja: J. Jabrzyk, E. Gęsina-Torres, P. Wacowski, 2020, 40 min.).

<sup>48</sup> [www.polskatimes.pl/koniec-oklaskow-pora-na-hejt-agresja-wobec-medycow-coraz-czestsza-dostaje-sie-tez-nauczycielom/ar/c1-14960022](http://www.polskatimes.pl/koniec-oklaskow-pora-na-hejt-agresja-wobec-medycow-coraz-czestsza-dostaje-sie-tez-nauczycielom/ar/c1-14960022) (dostęp: 08.05.2020).

<sup>49</sup> <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,25877159,koronawirus-starosta-wysokomazowiecki-z-pis-chce-oznaczac-do> (dostęp: 18.04.2020).

i w Strasburgu, w okresie ogólnokrajowej kwarantanny (22.03-11.05) dochodziło do regularnych zamieszek i nocnych starć młodzieży, zwłaszcza emigranckiej, z policją, oskarżaną o rasizm i współpracę z rządem pozabawiającym ludzi możliwości pracy w okresie pandemii<sup>50</sup>. Analogią są antyrasistowskie rozruchy<sup>51</sup> na terenie 70 miast Stanów Zjednoczonych, połączone z pożarami, aktami wandalizmu i plądrowania sklepów, u podłoża których legła frustracja społeczna, a zwłaszcza nagły wzrost bezrobocia na niespotykaną skalę (15%), najdotkliwiej dotykający ubogie getta etniczne wielkich miast.

Odnosić tu trzeba transkontynentalne akcje solidarnościowe, o czym świadczą majowe i czerwcowe manifestacje na terenie wielu stolic europejskich, a w Polsce ograniczone do lokalnych protestów, głównie poszkodowanych przedsiębiorców. Ale też – w miarę rozwoju pandemii – w wielu krajach coraz liczniej organizowane są demonstracje przeciw epidemicznym obostrzeniom wolnościowym; od protestów przeciw zamknięciu plaż, odbywaniu kwarantanny i obowiązkowi noszenia maseczek, aż po manifestacje (np. w Warszawie 12. września) tzw. negacjonistów<sup>52</sup> – apologetów teorii spiskowych i sceptyków podważających istnienie koronawirusa, przed którym zresztą, w postaci kolejnej, powakacyjnej fali zakażeń, przestrzegają epidemiolodzy.

## COVID-19 między antropologią lęku a antropologią nadziei

Zasygnalizowane wyżej przykłady reakcji lękowych społeczności świata na rozwijającą się pandemię, podsycane zresztą przez media i aktywistów politycznych, ponownie przywołują na myśl historyczne opisy epidemii europejskich, którym towarzyszyły masowe „epidemie” hysterii i innego rodzaju psychozy indukowane, często wynikające z izolacji społecznej.

Uniwersalny strach przed męczarniami i śmiercią, a także niedoskonałością leczenia, lęk przed bogiem moralności, degeneracja relacji międzyludzkich, wreszcie obawa o utratę rodziny, pracy i środków

<sup>50</sup> Iskłą konfliktu wywołał wypadek w miejscowości Villeneuve-la-Garenne, kiedy to w nocy 18 kwietnia motocyklista miał najechać na otwarte drzwi nieoznakowanego samochodu policyjnego.

<sup>51</sup> Powodem było zabicie (25 maja) Afroamerykanina George’a Floyda przez białego policjanta w Minneapolis.

<sup>52</sup> Por. książka pt. *Falszywa pandemia* (Ioannidis, Püschel, Wittkowski, Thöns, Klimczewski i in. 2020) i kanał Phila Koniecznego na YouTube.

do życia to nieodłączne elementy zbiorowej świadomości społeczeństw dotkniętych plagą. Kultura tych społeczności nadaje określone znaczenia emocjom takim jak lęk<sup>53</sup> czy strach, wartościuje je i określa sposoby ich wyrażania w komunikacji międzyludzkiej, czyniąc z nich często środki kontroli społecznej, ale też i środki manipulacji, bazujące na związku indywidualnego i zarazem zbiorowego doświadczenia towarzyszącego grupowym emocjom (Bauman 2008: 8; Scruton 1986: 7-49).

Nieco inny scenariusz w odniesieniu do obecnej pandemii postuluje Slavoj Žižek w publikacji *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*, wydanej już w połowie maja (Žižek 2020)<sup>54</sup>. Tamże przyrównuje COVID-19 do choroby terminalnej globalnej społeczności świata współczesnego, w którym dominuje permanentne niszczenie środowiska przyrodniczego, szalejący rynek, wyzysk oraz pogarda dla ludzi i wiedzy (Žižek 2020: 47-49). Wzoruje się przy tym na znanym psychologicznym modelu „żałoby za życia”, czyli określonego ciągu reakcji pacjenta na wieść o zachorowaniu na nieuleczalną, śmiertelną chorobę (Kübler-Ross 1998). W modelu tym wyróżnia się pięć etapów, że wymienimy: 1) zaprzeczenie; 2) gniew; 3) negocjacje (targowanie się z losem); 4) depresję; 5) akceptację.

Jako filozof społeczny Žižek uważa, że nie powinniśmy akceptować plag jako naszego losu, w którym barbarzyństwo otrzymuje ludzką twarz („pozwólmy starym i słabym umierać”), a rządzący wykorzystują pandemię do swoich bezwzględnych interesów politycznych, prawnych i ekonomicznych w sytuacji, gdy biedacy muszą wracać do pracy („głód jest gorszy od wirusa”), a bogaci – w ich komfortowej izolacji – mają szansę na przetrwanie epidemii w dobrym zdrowiu (Žižek 2020: 99-101, 103, 122).

Traktując chorobę COVID-19 jako deterministyczną metaforę globalistycznego porządku i ideologii liberalno-kapitalistycznej, Žižek optymistycznie widzi nadzieję w nowych formach globalnego i lokalnego solidaryzmu, globalnej kooperacji i koordynacji naukowej, a nawet stworzeniu nowego systemu politycznego. Nadzieja zresztą, historycznie rzecz ujmując, jako pojęcie opozycyjne wobec strachu i bojaźni, z jednej strony stanowiła fundamentalną zasadę teologii chrześcijańskiej (Schaeffler 1985, Bloch 1995), z drugiej zaś wkroczyła do współczesnej antropologii,

<sup>53</sup> Lęk jako pojęcie psychologiczne należy do naturalnych emocji wywoływanych aktualnym lub antycypowanym niebezpieczeństwem (Kępiński 1997), ale może też być rozpatrywany jako kategoria filozoficzna (Kierkegaard 2000).

<sup>54</sup> Równoległe z książką Žižka wydawnictwo OR Books opublikowało uaktualnione i poszerzone wydanie bestsellera M. Davisa (Davies 2020).



znajdując uznanie wielu badaczy zajmujących się problematyką kryzysu i zmiany (Crapanzano 2003; Kleist, Jansen 2016; *Hope* 2020).

Na tle powyższym dotychczasowy przebieg pandemii COVID-19 przypomina zarówno prolog i główne akty tradycyjnego scenariusza odwiecznej plagi, jak i kolejne etapy reakcji społecznej na chorobę terminalną. Okazało się bowiem, że światowy kryzys zdrowotny w szybkim tempie przekształcił się w kryzys społeczny, polityczny i gospodarczy, którego opanowanie nie tylko nastrocza problem rządów, ale też dowodzi bezradności wybitnych ekspertów z ich wiedzą teoretyczną i doświadczeniem (*vide*: kryzys światowy z 2008 r.).

Skoro wirus nie respektuje żadnych granic etnicznych, religijnych i państwowych, przeto choroba COVID-19 jest problemem globalnym, wymagającym przededefiniowania dotychczasowych sposobów kooperacji międzynarodowej. Dzisiaj jednakże nie wiemy, w jakim kierunku owe zmiany pójdą, ponieważ pandemia trwa i nie znamy dynamiki jej dalszego rozwoju. Nie wiadomo też, jaki postęp uczyni medycyna i jak zachowają się poszczególne ekonomie, dla których COVID-19 okazał się Talebowskiem „czarnym łabędziem” (Taleb 2015), ani w jakim kierunku pójdzie globalna biopolityka oraz regionalne i krajowe nią zarządzanie, a także reakcje poszczególnych społeczeństw<sup>55</sup>, stanowiących żywe laboratorium badawcze dla nowoczesnej antropologii.

## BIBLIOGRAFIA:

- Andersen, G.K., Rambaut, A., Lipkin, W.I., Holmes, C.E., Garry, R. (2020). The proximal origin of SARS-CoV-2. *Nature Medicine*, 26, 450-455. Pozyskano z <https://www.nature.com/articles/s41591-020-0820-9.pdf>
- Ariés, P. (2011). *Człowiek i śmierć*. Warszawa: PIW.
- Baranowski, B. (1965). *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*. Łódź: Wyd. Łódzkie.
- Bauman, Z. (2008). *Płynny lęk* (tłum. J. Margański). Kraków: Wyd. Literackie.
- Biraben, J.N. (1975-1976). *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranées*, 1-2. Paris-La Haye: Mouton.
- Bloch, E. (1995). *The Principle of Hope*, 1-3. Cambridge: The MIT Press.
- Boccacio, G. (1975). *Dekameron* (tłum. E.Boyé). Warszawa: PIW.

---

<sup>55</sup> Dobrym prognostykiem jest pierwszy polski raport interdyscyplinarnego Zespołu ds. COVID-19 przy Prezesie PAN ogłoszony 14. września (Duszyński, Afelt, Ochab-Marcinek, Owczuk, Pyrc, i in. 2020).



- Boksański, Z. (1989). *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.
- Braudel, F. (1971). *Historia i trwanie* (tłum. B. Geremek). Warszawa: Czytelnik.
- Brauer, F., Castillo-Chavez, C., Feng, Z. (2019). *Mathematical Models in Epidemiology (Texts in Applied Mathematics)*. New York: Springer.
- Brouček, S., Krawczyk-Wasilewska, V. (red.) (1998). *Ecology and Folklore III*. Prague: Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic.
- Brown, J. (2018). *Influenza: The Hundred Year Hunt to Cure the Deadliest Disease in History*. New York: Atria.
- Brzeziński, T. (red.) (1988). *Historia medycyny*. Warszawa: PZWL.
- Burszta, W. (1992). "My" i „oni” – czyli antropologiczne badania nad kulturą. W: Tenże, *Wymiary antropologicznego poznania kultury* (s.14-49). Poznań: Wydawnictwa Naukowe UAM.
- Burszta, W., Piątkowski, K. (1994). *O czym opowiada opowieść antropologiczna*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Cabalion, S., Farag, E.A.B.A., Abdelahdi, O., Al-Romaihi, H., Keck, F. (2018). Middle East respiratory syndrome coronavirus and human-camel relationships in Qatar. *Medicine Anthropology Theory*, 5(3), 177-194. DOI: <https://doi.org/10.17157/mat.5.3.377>.
- Caduff, C. (2015). *The Pandemic Perhaps. Dramatic Events in a Public Culture of Danger*. Oakland: University of California Press.
- Caduff, C. (2020). What Went Wrong: Corona and the World after the Full Stop [preprint]. *Medical Anthropology Quarterly*. DOI: <https://doi.org/10.1111/maq.12599>.
- Camus, A. (1963). *Dżuma* (tłum. J.Guze). Warszawa: PIW.
- [Editorial] (2020). COVID-19: learning from experience. *The Lancet*, March 28. *Science*. DOI: 10.1126/science.abb0611. Pozyskano z <https://www.sciencemag.org/news/2020/01/wuhan-seafood-market-may-not-be-source-of-nov-1-virus-spreading-globally>].
- Crapanzano, V. (2003). Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis. *Cultural Anthropology*, 18(1), 3-32.
- Davis, M. (2005). *The Monster at Our Door: The Global Threat of Avian Flu*. New York: The New Press.
- Davis, M. (2020). *The Monster Enters. Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*. New York: OR Books.
- Defoe, D. (1959). *Dziennik roku zarazy* (tłum. J. Dmochowska). Warszawa: PIW.
- Delumeau, J. (1986). *Strach w kulturze Zachodu. XIV-XVIII wiek*. Warszawa: PAX.

- Di Nola, A.M. (2006). *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby* (tłum. J. Kornecka et al.). Kraków: Universitas.
- Douglas, M. (1991). Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion. *Man*, 26(4), 723-736. DOI: doi:10.2307/2803778.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza* (tłum. M. Bucholc). Warszawa: PIW.
- Drews, K. (2013). A Brief History of Quarantine. *The Virginia Tech Undergraduate Historical Review* 2. Pozyskano z <http://doi.org/10.21061/vtuhr.v2i0.16>].
- Duszyński, J., Afelt, A., Ochab-Marcinek, A., Owczuk, R., Pyrć, K. i in. (2020). *Zrozumieć COVID-19*. Warszawa: PAN. Pozyskano z [https://informacje.pan.pl/images/2020/opracowanie-covid19-14-09-2020/ZrozumiecCovid19\\_opracowanie\\_PAN.pdf](https://informacje.pan.pl/images/2020/opracowanie-covid19-14-09-2020/ZrozumiecCovid19_opracowanie_PAN.pdf).
- Eliade, M. (2020). *Sacrum a profanum* (tłum. B. Baran). Warszawa: Aletheia.
- Everitt, A. (2017). *Chwała Aten* (tłum. A. Bukowski, J. Środa). Poznań: Rebis.
- Fang, L. (2020). *Trump cabinet bible teacher blames coronavirus pandemic on god's wrath — somehow it involves china, gay people, and environmentalists*. Pozyskano z <https://theintercept.com/2020/03/24/trump-cabinet-bible-studies-coronavirus/>.
- Ferguson, N.M., Laydon, D., Nedjati-Gilani, G. et al. (2020). *Report 9: Impact of non-pharmaceutical interventions (NPIs) to reduce COVID-19 mortality and healthcare demand*. London: Imperial College London. DOI: <https://doi.org/10.25561/77482>.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy* (tłum. A. Siemek, wstęp J. Topolski). Warszawa: PIW.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (tłum. T. Komendant). Warszawa: Aletheia.
- Foucault, M. (2010). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977/1978* (tłum. M. Herer). Warszawa: PWN.
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki. Wykłady z Collège de France 1978/1979* (tłum. M. Herer). Warszawa: PWN.
- Girard, R. (1987). *Kozioł ofiarny* (tłum. M. Goszczyńska). Łódź: Wyd. Łódzkie.
- Goffman, E. (1981). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (tłum. H. i P. Śpiewakowie). Warszawa: PIW.
- Goffman, E. (2005). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* (tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Green, A. (2020). Li Wenliang [Obituary]. *The Lancet*, 395, 682, 18. February. DOI:10.1016/S0140-6736(20)30382-2.h.]]]]]]h]

- Hays, J.N. (2005). *Epidemics and Pandemics. Their Impacts on Human History*. Santa Barbara: ABC-CLIO.h.
- Hilgenfeld, R., Peiris, M. (2013). From SARS to MERS: 10 years of research on highly pathogenic human coronaviruses. *Antiviral Research*, 100(1), 286-295. DOI: 10.1016/j.antiviral.2013.08.015.
- Hippocrates (wyd. 1934). Die epidemischen krankheiten „Die Volks krankheiten” in sieben Büchern. W: Tenże, *Die werke des Hippokrates*. Übersetzt von Georg Sticher, Bd.11. Stuttgart.
- [Hope] (2020). *Open Anthropology*, 8(2). Pozyskano z <https://www.americananthro.org/StayInformed/OAArchive.aspx>.
- Huang, Ch., Wang, Y., Li X., Ren, L., Gu, X. et al. (2020). Clinical features of patients infected with 2019 novel coronavirus in Wuhan, China. *The Lancet*, 395, 497-506. DOI: doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30183-5.
- Ioannidis, J., Püschel, K., Wittkowski, K., Thöns, M., Klimczewski, P. et al. (2020). *Falszywa pandemia. Krytyka naukowców i lekarzy*. Osuchowa: Fundacja Osuchowa.
- Jabrzyk, J., Gęsina-Torres, E., Wacowski, P. (2020). *Brudna strefa. Koronawirus w Polsce* (film dok.).
- Jarynowski, A., Grabowski, A. (2015). *Modelowanie epidemiologiczne dedykowane Polsce*. Gdańsk: Portal Centrum Zastosowań Matematyki, Wydział Fizyki Technicznej i Matematyki Stosowanej Politechniki Gdańskiej. Pozyskano z <http://www.czm.mif.pg.gda.pl/wp-content/uploads/fam/publ/jarynowski2.pdf>
- Johnson, N.P.A.S., Mueller, J. (2002). Updating the accounts: global mortality of the 1918-1920 „Spanish” influenza pandemic. *Bulletin of the History of Medicine*, 76(1), 105-115. DOI: 10.1353/bhm.2002.0022.
- Kandel, N., Chungong, S.A., Omaar, A., Xing, J. (2020). Health security capacities in the context of COVID-19 outbreak: an analysis of International Health Regulations. Annual report data from 182 countries. *The Lancet*, 395, 1047-1053. DOI: doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30553-5.
- Karpiński, A. (2001). *W walce z niewidzialnym wrogiem: epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*. Warszawa: Neriton.
- Kierkegaard, S.A. (2000). *Pojęcie lęku* (tłum. A. Szwed). Kęty: Antyk.
- Kleist, N., Jansen, S. (2016). Introduction: Hope over Time – Crisis, Immobility and Future-Making. *History and Anthropology*, 27(4), 373-392. DOI: 10.1080/02757206.2016.1207636.
- Kracik, J. (1991). *Pokonać Czarną Śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*. Kraków: Wyd. M [Maszachaba].

- Krawczyk-Wasilewska, V., Łukowska, M. (red.) (1992). *Ecology and Folklore. Papers Presented at the International Conference Łódź-Dobieszków, Sept. 9<sup>th</sup>- 12<sup>th</sup> 1992*. Łódź : Folklore Departament, University of Łódź.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (red.) (1994). *Ecology and Folklore II*. Łódź: Folklore Departament, University of Łódź.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (1998). „Act Locally, Think Globally”: The Folklorist’s Remarks on Ecological Anthropology and Environmental Education. W: A. Posern-Zieliński (red.), *The Task of Ethnology, Cultural Anthropology in Unifying Europe* (s. 127-136). Poznań: PAN.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2000). *AIDS. Studium antropologiczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2016). *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia* (przedm. A. Ross). Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Kubala, L. (1901). *Szkice historyczne*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Kübler-Ross, E. (1998). *Rozmowy o śmierci i umieraniu* (tłum. I. Doleżal-Nowicka). Poznań: Media Rodzina.
- Kuligowski, W. Antropologia literatury z punktu widzenia antropologii kulturowej. W: P. Czaplinski, A. Legeżyńska, M. Telicki (red.) (2010). *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?* (s. 85-100). Poznań: „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Lakoff, G., Johnson, M. (2010). *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: Aletheia.
- Littman, J.R. (2009). The Plague of Athens: Epidemiology and Paleopathology. *Mount Sinai Journal of Medicine*, 76(5), 456-467. DOI: 10.1002/msj.2013 7.
- Malinowski, A. (1999). *Wstęp do antropologii i ekologii człowieka*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- McCaa, R. (1995). Spanish and Nahuatl Views on Smallpox and Demographic Catastrophe in Mexico. *The Journal of Interdisciplinary History*, 25(3), 397-431. DOI: 10.2307/205693.
- Nicholls, S. (reż.) (2020). *Koronawirus. Globalne zagrożenie* (tytuł oryginalny *Coronavirus*). Wielka Brytania (film dok.).
- Nycz, R. (2007). Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 6(108), 34-49.
- Penkala-Gawęcka, D. (red.) (2011). *Nie czas chorować. Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*. Poznań: Biblioteka Telgte.
- Piątkowski, W. (2008). *Lecznictwo niemedyczne w Polsce. Tradycja i współczesność*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

- Piontek, J., Wiercińska, A. (1993). *Człowiek w perspektywie ujęć biokulturowych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Wyd. 3 (1980). Poznań–Warszawa.
- Pyrc, K. (2015). Ludzkie koronawirusy. *Postępy Nauk Medycznych*, XXVIII, 4B, 48-54.
- Rapport, N. (2018). Natura ludzka: założenie i nadzieja antropologii. *Teksty Dru-gie, 1*, 201-221. DOI: 10.18318/td.2018.1.11.
- Reynolds, H. (2012). *A History of Tasmania*. New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* (tłum. E. Bieńkowska i in., wybór i opr. S. Cichowicz). Warszawa: Instytut Wy-dawniczy „PAX”.
- Ricoeur, P. (2015). *Symbolika zła* (tłum. S. Cichowicz i M. Ochab). Warszawa: Aletheia.
- Ruffié, J., Sournia, J.Ch. (1996). *Historia epidemii. Od dżumy do AIDS* (tłum. A. Matusiak). Warszawa: WAB.
- Schaeffler, R. (1985). Antropologia i etyka nadziei. *Analecta Cracoviensia*, XVII, 143-157.
- Schütz, A. (2008). Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej. W: Tenże, *O wie-łości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej* (tłum. B. Jabłońska). Kraków: Nomos.
- Scruton, D.L. (red.) (1986). *Sociophobics. The Anthropology of Fear*. Boulder: Westview Press.
- Shahsavari, S., Holur, P., Tangherlini, T., Roychowdry, V. (2020). *Conspiracy in the Time of Corona: Automatic Detection of Covid-19 Conspiracy Theories in Social Media and the News* [preprint]. DOI: 10.21203/rs.3.rs-52079/v1.
- Smith, M. (2002). *The Aztecs*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Snowden, M.F. (2019). *Epidemics and Society. From the Black Death to the Present*. New Haven & London: Yale University Press.
- Sontag, S. (1989). Metafory AIDS. *Odra, 4*, 24-29.
- Stefanowska, Z., Sławiński, J. (red.) (1978). *Dzieło literackie jako źródło histo-ryczne*. Warszawa: Czytelnik.
- Szczypiorski, A. (1982). *Msza za miasto Arras*. Warszawa: Czytelnik.
- Sznajderman, M. (1994). *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*. Warszawa: Semper.
- Taleb, N.N. (2015). *Czarny Łabędź. O skutkach nieprzewidywalnych zdarzeń* (tłum. O. Siara, T. Kaspróicz). Warszawa: Kurhaus.

- Thiel, V. (red.) (2007). *Coronaviruses: Molecular and Cellular Biology*. Norfolk: Caister Academic Press.
- Tuan, Y-F. (1979). *Landscapes of Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tukidydes (wyd. 1991). *Wojna peloponeska*. (tłum. K. Kumaniecki, opr. R. Turasiewicz). Wrocław: Ossolineum.
- Uspienski, L. (1993). *Teologia ikony* (tłum. M. Żurowska). Poznań: W drodze.
- Verity, R., Okell, L.C, Dorigatti I. et al. (2020). Estimates of the severity of coronavirus disease 2019: a model-based analysis. *The Lancet*, 3099(20), 43-47. DOI: doi.org/10.1016/S1473-3099(20)30243-7.
- Waldenfels, B. (2002). *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego* (tłum. J. Sidorek). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wang, L.F., Cowled, Ch. (red.) (2015). *Bats and Viruses: A New Frontier of Emerging Infectious Diseases*. Hoboken NJ: Wiley-Blackwell.
- White, H. (2010). *Poetyka pisarstwa historycznego* (tłum. A. Marciniak, M. Wilczyński, M. Loba, E. Domańska). Kraków: Universitas.
- Wilson, F.P. (1963). *The Plague in Shakespeare's London*. Oxford: Oxford University Press.
- Zhou, P. et al. (2020). A pneumonia outbreak associated with a new coronavirus of probable bat origin. *Nature*. DOI: doi.org/10.1038/s41586-020-2012-7.
- Žižek, S. (2020). *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*. New York: OR Books.
- Young, M., King, N., Harper, S., Humphreys, K. (2013). The influence of popular media on perceptions of personal and population risk in possible disease outbreaks. *Health, Risk & Society*, 15(1), 103-114. DOI: https://doi.org/10.1080/13698575.2012.748884.

## **ŹRÓDŁA INTERNETOWE:**

- <https://www.abc.net.au/news/2016-02-04/gastro-outbreak-hits-158-aboard-luxury-cruise-liner-in-sydney/7138950>
- <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,25877159,koronawirus-starosta-wysokomazowiecki-z-pis-chce-oznaczac-do>
- <http://www.czm.mif.pg.gda.pl/wp-content/uploads/fam/publ/jarynowski2.pdf>
- <https://diag.pl/pacjent/koronawirus/rodzaje-testow-w-kierunku-covid-19/>
- <https://www.dpeaflcio.org/factsheets/the-us-health-care-system-an-international-perspective>
- <https://www.forbes.fr/politique/les-fantasmes-du-patient-zero-au-coeur-de-la-crise-sanitaire/?cn-reloaded=1>



<https://theintercept.com/2020/03/24/trump-cabinet-bible-studies-coronavirus/>  
<https://www.newsweek.pl/opinie/celebryci-gadaja-szkodliwe-bzdury-o-epidemii-cebula-lekiem-na-koronawirusa/pvy6185>  
[https://news.cgtn.com/news/2020-02-27/Wuhan-s-war-on-COVID-19-How-China-mobilizes-to-contain-the-virus\\_OqUh2Doeti/index.html?utm\\_source=bluef&utm\\_medium=media6&utm\\_campaign=Coronavirus](https://news.cgtn.com/news/2020-02-27/Wuhan-s-war-on-COVID-19-How-China-mobilizes-to-contain-the-virus_OqUh2Doeti/index.html?utm_source=bluef&utm_medium=media6&utm_campaign=Coronavirus)  
<https://www1.nyc.gov/site/doh/covid/covid-19-data.page>  
[https://www.polsatplay.pl/program/polacy-za-granica/;](https://www.polsatplay.pl/program/polacy-za-granica/)  
<https://www.ipla.tv/wideo/wiedza/Polacy-za-granica/5014941/Polacy-za-granica-Zanzibar/>  
<https://oko.press/raport-z-piekla-lekarz-z-bergamo/>  
<https://oko.press/we-wloszech-zakazali-nawet-pogrzebow-co-tam-sie-stalo/>  
<https://polskatimes.pl/koniec-oklaskow-pora-na-hejt-agresja-wobec-medykow-coraz-czestsza-dostaje-sie-tez-nauczycielom/ar/c1-14960022>  
<https://www.project-syndicate.org/commentary/trump-dangerous-anti-enlightenment-legacy-by-joseph-e-stiglitz-2019-04?barrier=acesspaylog>  
<https://www.statista.com/statistics/1099375/coronavirus-cases-by-region-in-italy/>  
<https://theintercept.com/2020/03/24/trump-cabinet-bible-studies-coronavirus/>  
<https://www.timesofisrael.com/israeli-rabbi-blames-coronavirus-outbreak-on-gay-pride-parades/>  
<https://www.un.org/development/desa/pd/themes/population-trends>  
[https://Washingtonpost.com/opinions/2020/05/03/trump-cant-blame-china-his-own-coronavirus-failures/?utm\\_campaign=wp\\_main&utm\\_medium=social&utm\\_source=twitter](https://Washingtonpost.com/opinions/2020/05/03/trump-cant-blame-china-his-own-coronavirus-failures/?utm_campaign=wp_main&utm_medium=social&utm_source=twitter)  
<https://www.who.int/csr/sars/en/>  
[https://www.who.int/csr/sars/country/2003\\_07\\_11/en/](https://www.who.int/csr/sars/country/2003_07_11/en/)  
<https://www.who.int/emergencies/mers-cov/en>  
[https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200211-sitrep-22-ncov.pdf?sfvrsn=fb6d49b1\\_2](https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200211-sitrep-22-ncov.pdf?sfvrsn=fb6d49b1_2)  
[https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200121-sitrep-1-2019-ncov.pdf?sfvrsn=20a99c10\\_4](https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200121-sitrep-1-2019-ncov.pdf?sfvrsn=20a99c10_4)  
<https://www.worldometers.info/coronavirus/>  
<https://www.wsj.com/articles/how-it-all-started-chinas-early-coronavirus-missteps-11583508932>



**Danuta Penkala-Gawęcka**

danagaw@amu.edu.pl

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-3726-3272

## **COVID-19, NIEPEWNOŚĆ, LĘK I NADZIEJA. W POSZUKIWANIU SKUTECZNEGO LEKU**

### **COVID-19, uncertainty, fear and hope. In search of an effective medicine**

**Streszczenie.** W artykule skupiam się na aspektach pandemii COVID-19 związanych ze słabościami polityki „zdrowia globalnego”, niedostatecznym przygotowaniem na zagrożenia zdrowotne tej skali oraz poszukiwaniem skutecznego leku mogącego powstrzymać rozprzestrzenianie się choroby. Interesuje mnie społeczne postrzeganie ryzyka, odmienne w różnych kontekstach społeczno-kulturowych, lecz często prowadzące do niepewności, lęku, a nawet paniki. Źródłem nadziei może być wytworzenie szczepionki – co jest jednak odległą perspektywą – oraz znalezienie skutecznego leku. Pokazuję próby wykorzystania w terapii pacjentów z COVID-19 specyfików stosowanych uprzednio w przypadku innych chorób wirusowych; kolejne fale nadziei i rozczarowań. Szczególne zagrożenie prowadzi także ludzi do poszukiwania leków i środków zapobiegawczych „na własną rękę”, przy czym ważne są emocjonalne aspekty postrzegania pandemii oraz postępująca mediatyzacja, ale także stan opieki zdrowotnej w danym kraju. W samoleczeniu stosowane są dostępne farmaceutyki, lokalne środki medycyny ludowej, a także nowe „cudowne” leki, propagowane głównie przez media społecznościowe. Znaczenia nabierają ponadto leki tradycyjnej medycyny chińskiej i tybetańskiej, w Chinach oficjalnie akceptowane w leczeniu COVID-19. Jednak, jak podkreślają antropolodzy, nawet wobec wyjątkowego zagrożenia biomedycyna wy-

kazuje silny opór przed odmiennymi systemami wiedzy i strzeże swych epistemicznych granic.

**Słowa kluczowe:** COVID-19, pandemia, niepewność, lęk, nadzieja, leki, samoleczenie, tradycyjna medycyna chińska

**Abstract:** In this article, I focus on the aspects of the COVID-19 pandemic which are connected with the deficiencies of the politics of global health, unsatisfactory preparedness for global health emergencies, and the quest for an effective medicine which could stop the spread of the disease. I am interested in the perception of risk, which is different in particular socio-cultural contexts, but often leads to uncertainty, fear and even panic. Hope may lie in developing a vaccine – which is a distant perspective – and finding an effective medicine. I describe the attempts to apply several previously used antiviral pharmaceuticals in the treatment of COVID-19 patients; the successive waves of hope and disappointment. The feeling of emergency results also in people’s individual search for medicines and protective means, which is influenced by the emotional aspects of the pandemic perceptions, by the increasing mediatization, as well as by the situation of healthcare systems in particular countries. In addition to self-medication with available pharmaceuticals, people use the resources of local traditional medicines and new “miraculous” remedies promoted in popular social media. Also remedies of Chinese and Tibetan traditional medicines, officially accepted in China for treatment of the COVID-19 patients, gain importance. However, as anthropologists point out, even in the state of emergency Western biomedicine resists against other knowledge systems and guards its epistemic borders.

**Key words:** COVID-19, pandemic, uncertainty, fear, hope, medicines, self-medication, traditional Chinese medicine

## Wprowadzenie

W styczniu 2020 r. Światowa Organizacja Zdrowia określiła COVID-19 mianem „globalnego zagrożenia dla zdrowia publicznego”, a 11 marca ogłosiła stan pandemii, czyli „najwyższy stopień alertu”. Choroba na-

zwana COVID-19, wywołana nowym koronawirusem SARS-CoV-2, rzeczywiście opanowała cały świat, nie tylko jako epidemia o globalnym zasięgu, lecz także przez to, że głęboko wniknęła w życie ludzi. Ma na to ogromny wpływ mediatyzacja życia społecznego, ale przede wszystkim konkretne, zmienne w czasie działania, restrykcje i stosowne sankcje wprowadzane przez rządy poszczególnych państw dotkniętych epidemią, regulujące życie codzienne obywateli. Pandemia wzbudziła niepewność, lęki egzystencjalne, obawy dotyczące spodziewanych negatywnych czy wręcz katastroficznych skutków ekonomicznych i społecznych oraz innych, nieprzewidywalnych konsekwencji. Wzmaga te lęki generalne nieprzygotowanie do takiego wydarzenia, niepoznana jeszcze dostatecznie przez naukowców natura samego wirusa, nikłe perspektywy szybkiego opracowania szczepionki, wymagającej prowadzenia wielomiesięcznych badań. Obecna sytuacja przyczynia się, z jednej strony, do wzrostu znaczenia ekspertyz naukowców. Z drugiej jednak strony niepewność i lęk, czy nawet panika, często prowadzą do poszukiwania winnych, do prób znalezienia prostych wyjaśnień i sposobów radzenia sobie z epidemią – pojawiają się, jak zwykle w czasie kryzysu, teorie spiskowe i zalew fałszywych informacji.

Rozlicznymi problemami, które zrodziła bądź wyostrzyła pandemia COVID-19, zaczęli „na gorąco” zajmować się badacze społeczni, w tym antropolodzy<sup>1</sup>. Pojawiają się liczne publikacje – głównie wpisy na blogach, ale także artykuły naukowe, tematykę pandemii porusza wiele zapowiadanych konferencji czy paneli konferencyjnych i bieżące webinary. Poruszane są m.in. takie zagadnienia jak wpływ epidemii na wzrost nierówności ekonomicznych i społecznych, na pozycję kobiet; skutki COVID-19 dla antropocenu; „koronawirus a migracje” i sytuacja w obozach uchodźców; stygmatyzacja, obwinianie Obcego; biopolityka, kontrola, ograniczenie wolności w imię ochrony życia i zdrowia. Szczególne znaczenie w analizach mają rozpoznania antropologów medycznych, jako kompetentnych badaczy zagadnień leżących na styku medycyny, społeczeństwa i kultury, do których z pewnością należy pandemia<sup>2</sup>.

W niniejszym artykule, przyjmując perspektywę antropologiczną, skupiam się na tych aspektach pandemii COVID-19, które wiążą się z poszukiwaniem leków powstrzymujących rozwój choroby. Za bardzo ważny

---

<sup>1</sup> Artykuł pisałam w czerwcu 2020 r., oddaje on zatem ówczesny stan rzeczy.

<sup>2</sup> Również polskie antropolożki medyczne podjęły tematy związane z pandemią (Main, Witeska 2020; Rajtar 2020).

uważam szeroki kontekst tych zagadnień, a szczególnie politykę zdrowia globalnego i jej krytykę oraz związane z tym problemy przygotowania państw i społeczeństw na pandemię. Ze względu na kluczowe znaczenie emocji w percepcji pandemii, uwzględniam w analizie afektywne aspekty reakcji na zagrożenie, takie jak niepewność, lęk i nadzieja, rozważam też powiązane z nimi kwestie postrzegania ryzyka. Wiele innych czynników wpływa na przebieg opisywanych w tekście procesów i zjawisk, w tym medykalizacja i, zwłaszcza, farmaceutyzacja, niemniej ze względu na ramy artykułu nie mogłam poświęcić im więcej uwagi. Interesują mnie zarówno próby stosowania u chorych farmaceutyków, które opracowano do zwalczania innych chorób, jak i wykorzystanie w leczeniu COVID-19 preparatów medycyny chińskiej, oficjalnie zaaprobowanych i propagowanych przez władze Chin. Istotne jest również samodzielne użycie farmaceutyków, a także innych, alternatywnych środków zapobiegawczych i leczniczych. W sytuacji obecnej pandemii w wielu miejscach świata ludzie sięgają po leki i metody lokalnej medycyny tradycyjnej. Odnoszę się do tych leków i środków zapobiegawczych, które mają postać materialną, nie omawiam natomiast takich sposobów radzenia sobie z chorobą jak zaklęcia czy modlitwy, choć oczywiście mogą one towarzyszyć stosowaniu leków. W ostatniej części tekstu, w oparciu o przykłady wykorzystania w Azji zasobów tradycyjnych „wielkich” systemów medycznych w obliczu COVID-19, rozpatruję relacje między tymi systemami wiedzy i praktyki a biomedycyną.

### **Uwagi o źródłach i metodach**

Artykuł ma charakter przeglądowny, przy czym korzystałam z różnego rodzaju źródeł. Spośród antropologicznych publikacji o pandemii COVID-19 jedynie niewiele porusza interesujący mnie temat leków i środków zapobiegawczych. Najbardziej przydatne okazały się krótkie, lecz wartościowe, oparte na przeprowadzonych „na gorąco” badaniach etnograficznych opracowania opublikowane na stronie Society for Cultural Anthropology, w serii *Responding to an unfolding pandemic: Asian Medicines and Covid-19* (Craig, Gerke, van der Valk 2020b). Wykorzystuję także teksty publikowane w blogach antropologicznych. W dużej mierze opieram się na informacjach medialnych, głównie z artykułów i bieżących doniesień publikowanych w źródłach polskich i zagranicznych (w jęz.

angielskim i rosyjskim) dostępnych w Internecie<sup>3</sup>. Nie przyglądałam się natomiast mediom społecznościowym i nie prowadziłam badań wśród ich użytkowników. Korzystałam z bogatej literatury dotyczącej zdrowia globalnego i jego zagrożeń, metod prewencji i gotowości na podobne obecnemu kryzysy (Collier, Lakoff 2008; Fassin 2012; Lakoff 2017) oraz z prac analizujących zagadnienia emocji takich jak niepewność i lęk oraz percepcji ryzyka (Zinn 2006; Grimen 2008; Lupton 2013; Brown 2020). Ponadto sięgałam do badań antropologii farmaceutycznej, skupiającej się na sprawstwie leków, ich „życiu społecznym” (Whyte, Van der Geest, Hardon 2006) oraz do analiz procesów medykalizacji i farmaceutykalizacji (zob. Petryna, Lakoff, Kleinman 2006; Nowakowski 2015; Penkala-Gawęcka 2017), a także samoleczenia (Fainzang 2017). Podjęta w tym tekście tematyka niewątpliwie wymaga dalszych, pogłębionych badań etnograficznych, z uwzględnieniem konkretnych, zróżnicowanych warunkowań społeczno-kulturowych, politycznych i ekonomicznych.

### **Zdrowie globalne, epidemie i (nie)przygotowanie na pandemię**

Zastanawiając się nad kwestiami (nie)przygotowania państw i społeczeństw do pandemii COVID-19, należy sięgnąć do rozważań antropologów i innych badaczy społecznych nad zdrowiem globalnym i sposobami reagowania w sytuacji jego zagrożenia. Krytyczną analizę tych zagadnień można znaleźć w pracach antropologów medycznych (zob. Adams 2016). Didier Fassin (2012) zwraca uwagę na niejasność pojęcia zdrowia globalnego, podkreśla ekspansję zachodnich modeli zdrowia i choroby, wraz z towarzyszącymi im normami moralnymi, wpływ nierówności społecznych na zdrowie i dostęp do opieki medycznej. Pośród różnych form i praktyk, w których przejawia się idea zdrowia globalnego, Fassin wymienia produkcję i obieg leków związane z działaniami międzynarodowych koncernów farmaceutycznych, kontrowersjami wokół badań klinicznych i walkami o patenty (zob. Petryna i in. 2006). Mimo przyjęcia pewnych zasad obrotu farmaceutykami, które umożliwiły szerszy dostęp do podstawowych leków w krajach Globalnego Południa, te zasady są kontestowane przez firmy farmaceutyczne i niektóre państwa. Jak pisze

---

<sup>3</sup> Odsyłając do źródeł tego rodzaju, pomijałam niekiedy szczegółowe dokumentowanie pochodzenia informacji, które były wielokrotnie powielane, jak np. wypowiedzi niektórych prominentnych polityków.

Fassin (2012: 99), „globalizacja zdrowia jako dobra publicznego (...) okazuje się procesem zawsze możliwym do odwrócenia”. Zaznacza (tamże: 95-100), że idea zdrowia globalnego nie przekłada się na praktykę – większość problemów zdrowotnych rozwiązywana jest w ramach polityk zdrowotnych na poziomie lokalnym. Zauważmy, że obecna pandemia, wymagająca odpowiedzi w skali światowej, dobrze pokazuje, jak trudno o takie transnarodowe czy ponadpaństwowe, globalne i dobrze skoordynowane działania.

Zajęcie się zdrowiem globalnym wymaga szukania odpowiedzi na globalne zagrożenia, w tym pandemii. Zagadnienia bezpieczeństwa zdrowotnego czy „biobezpieczeństwa” (*biosecurity*), rozpoznania ryzyka i przygotowania do zagrożeń zdrowia globalnego leżą w centrum zainteresowań Stephena Colliera i Andrew Lakoffa (2008). Omawiają oni inicjatywy organizacji międzynarodowych – przede wszystkim Światowej Organizacji Zdrowia (WHO)<sup>4</sup> – i narodowych, których celem było ostrzeżenie państw i społeczeństw przed „globalnymi zagrożeniami biologicznymi”, a zwłaszcza pandemiami, oraz opracowanie planów działań zapewniających biobezpieczeństwo. Krytycznie analizując te przedsięwzięcia, autorzy ukazują rozbieżności między politykami, ekspertami i innymi aktorami co do istniejącego ryzyka oraz właściwych strategii i środków zabezpieczenia. Co istotne, Collier i Lakoff (tamże: 16-18) zaznaczają, że owe programy koncentrowały się na szybkim „reagowaniu kryzysowym” i niekosztownych metodach, bez uwzględnienia lokalnych kontekstów, społecznych i kulturowych uwarunkowań chorób.

Wspomniane tarcia i sprzeczności interesów niewątpliwie przyczyniły się do słabego przygotowania państw i społeczeństw na pojawienie się obecnej pandemii. Globalne zagrożenie nie spotkało się z globalną, solidarną odpowiedzią. Przeciwnie, pandemia nasiliła konflikty, zwłaszcza między USA i Chinami, czemu towarzyszyły oskarżenia wysuwane przez prezydenta Trumpa pod adresem WHO i zawieszenie finansowego wsparcia dla tej organizacji.

W książce pod znamienym tytułem *Unprepared*, która obecnie zyskała szczególny rozgłos, Lakoff (2017) rozważa przyczyny braku gotowości państw na takie globalne zagrożenia jak pandemii. Dostrzega je m.in. w braku regulacji, które pozwalałyby WHO nie tylko wysuwać rekomenda-

---

<sup>4</sup> W 2007 r. WHO opublikowała raport *A safer future: global public health security in the 21st century (The world health report 2007)*, wskazujący na coraz większe ryzyko wybuchu epidemii chorób zakaźnych.

cje i pełnić rolę administracyjnego koordynatora, ale także mieć wpływ na konkretne działania państw. W przypadku epidemii gorączki ebola w opinii specjalistów zbyt późno ogłoszono stan zagrożenia zdrowia o znaczeniu międzynarodowym. Z kolei w odniesieniu do epidemii zika w 2016 r. zarzucano WHO nadmiernie szybką reakcję; podobnie wcześniej, w 2009 r., poddano krytyce ogłoszenie świńskiej grypy H1N1 pandemią. Autor wiąże te problemy z właściwościami systemu globalnego bezpieczeństwa zdrowotnego jako schematu czy planu, który trudno adekwatnie zastosować w odniesieniu do konkretnego zagrożenia. Chociaż obowiązującą stała się norma „gotowości” na przyszłe pandemie (Lakoff 2017: 12), ta obecna ujawniła brak dostatecznego przygotowania. Carlo Caduff (2015) w krytycznej analizie „proroctw” ekspertów i paniki medialnej w Stanach Zjednoczonych w związku z epidemią ptasiej grypy w 2005 r. wykazał, że podjęte tam wówczas działania na rzecz „gotowości pandemicznej” nie przyniosły pozytywnych rezultatów. Przeciwnie – przesunięcia funduszy na owe cele z innych programów zdrowia i opieki społecznej doprowadziły do osłabienia tamtejszego systemu ochrony zdrowia.

Dla antropologów bardzo interesujące są pytania dotyczące gotowości na pandemię w perspektywie mikrospołecznej. Zwraca się często uwagę na fakt, że w świecie euroamerykańskim ostatnią wielką epidemią była, przed ponad stu laty, grypa zwana hiszpanką; inne epidemie, jak ptasia czy świńska grypa i SARS, nie okazały groźne. Do zlekceważenia niebezpieczeństwa mogło się też przyczynić postrzeganie epidemii w Wuhan jako zjawiska dalekiego, egzotycznego, związanego z obcymi mieszkańcom Globalnej Północy zachowaniami kulturowymi (niesławne „mokre targi”<sup>5</sup>). Przekonanie o inności, obcości kulturowej zapewne przeważało nad świadomością siły globalnych przepływów i połączeń. Jak pisze Bettina Bildhauer (2020), w Wielkiej Brytanii jeszcze w lutym z niedowierzaniem i „kolonialną arogancją” odnoszono się do możliwości przeniesienia wirusa z odległych Chin. Niemniej oczywiste jest, iż dla wyjaśnienia tych zagadnień konieczne byłyby pogłębione badania, prowadzone w różnych kontekstach społeczno-kulturowych.

Pouczające mogą być antropologiczne studia nad chorobami zakaźnymi, w tym również epidemiami (Kelly, Kock, Lynteris 2019), które

---

<sup>5</sup> O kulturowej konstrukcji „dziwaczności” i rozpowszechnieniu sinofobicznego języka w mediach (a także nauce), w związku z epidemią COVID-19, pisze D. Mahr (2020). Znaczące jest, że prezydent Trump przez długi czas nazywał koronawirusa powodującego COVID-19 „chińskim wirusem”.



ukazują zróżnicowane uwarunkowania społeczno-kulturowe, a przede wszystkim wpływ nierówności społecznych i ekonomicznych na dostęp do opieki medycznej. Ważny okazał się praktyczny wymiar ekspertyz antropologicznych, szczególnie podczas epidemii gorączki krwotocznej ebola w Afryce Zachodniej w latach 2014-2016. Zaangażowanie antropologów pomogło epidemiologom i lekarzom w opanowaniu epidemii, głównie dzięki rozpoznaniu lokalnej perspektywy i złożonych uwarunkowań, nie tylko kulturowych, lecz także politycznych i społeczno-gospodarczych<sup>6</sup>. Antropolodzy medyczni pełnili również rolę mediatorów między miejscową ludnością i pracownikami medycznymi. Relacje z tych doświadczeń, opisujące wyzwania etyczne, metodyczne i logistyczne badań prowadzonych w takim kontekście oraz wskazujące na możliwe pola działań antropologów, mogą być użyteczne w przypadku różnych sytuacji epidemicznych (Abramovitz 2014; Venables, Pellecchia 2017), rozmaitych zagrożeń zdrowia publicznego oraz innych kryzysów (Stellmach, Beshar 2016)<sup>7</sup>.

### **Ryzyko, niepewność, lęk i nadzieja – w sytuacji pandemii COVID-19**

Rozpatrywane wyżej kwestie zagrożeń zdrowotnych wiążą się z zagadnieniami ryzyka. Odcinając się od rozważania ryzyka w kategoriach kalkulacji i sposobów właściwego reagowania, antropolodzy są zainteresowani tym, jak jest ono – jak podkreślała już Mary Douglas (1992) – konstruowane społecznie i kulturowo. Badacze słusznie zwracają przy tym uwagę na znaczenie czynników emocjonalnych (Zinn 2006; Lupton 2013). Według Jensa Zinna (2006) należy badać „jak emocje i ryzyko/niepewność pojawiają się, zmieniają i są negocjowane w [danym] kontekście społeczno-kulturowym i komunikacji międzyludzkiej”. Na percepcję ryzyka niewątpliwie wpływa postępująca mediatyzacja. Z tymi proble-

---

<sup>6</sup> Jak podkreślają Ch. Lynteris i B. Poleykett (2018: 436), antropolodzy dostarczają wiedzy o społecznych etiologiach chorób i wskazują na te aspekty epidemii, których nie dostrzegają inni specjaliści i które nie pojawiają się w przekazach medialnych. Zob. Manderson, Levine 2020.

<sup>7</sup> Niemniej jednak w nowym artykule na temat współpracy antropologów z pracownikami organizacji pomocy humanitarnej w czasie epidemii eboli autorzy (Lees, Palmer, Procureur, Blanchet 2020) pokazują, jak trudno uzyskać antropologom legitymizację dla swoich pogłębionych i krytycznych badań, gdy oczekuje się szybkiego reagowania w sytuacji kryzysowej.

mami wiąże się rozwijana m.in. przez Charlesa Briggsa (2011) koncepcja biokomunikowalności (*biocommunicability*), odnosząca się do relacji między biopolityką a informacją i komunikacją, do procesów tworzenia i przepływu wiedzy biomedycznej<sup>8</sup>.

Ryzyko ściśle wiąże się z niepewnością, charakterystyczną tak dla procesu terapeutycznego, jak i dla percepcji i postaw ludzi, którzy stykają się z problemami zdrowotnymi. Z niepewnością z kolei powiązane jest zaufanie bądź brak zaufania, wpływające na wybory zdrowotne. Zaufanie niejako przewycięża niepewność (Parkin 2013). Wobec COVID-19 splecenie ryzyka z niepewnością, różne sposoby postrzegania i „zarządzania ryzykiem” przez poszczególne państwa – kulturowo, społecznie i politycznie warunkowane – są szczególnie jaskrawo widoczne (Brown 2020). Zwraca się uwagę np. na zaufanie społeczne do instytucji państwa i autorytetu nauki (w osobie głównego epidemiologa kraju) w Szwecji jako na czynnik sprzyjający powodzeniu w radzeniu sobie z epidemią (zob. Siegień 2020). Zaufanie zawsze jednak może podlegać fluktuacjom, zwłaszcza w sytuacji dużej niepewności, która towarzyszy COVID-19. Należy również pamiętać o różnicach różnych grup i podgrup społecznych w podejściu do ryzyka. Deborah Lupton (2013) pisze o różnych formach asamblażu „emocje-ryzyko”, które wyraźnie uwidoczniają się także w przypadku obecnej pandemii.

Niepewność leży u podłoża lęku. Wzmaga go charakter „nowego koronawirusa”, SARS-CoV-2, o którym wciąż jeszcze mało wiadomo, a naukowcy ostrzegają przed jego możliwymi dalekosiędnymi, destrukcyjnymi dla zdrowia skutkami. Jak podkreśla Patrick Brown, lęk budzi także niepewność co do wpływu, jaki choroba wywrze na „różne lokalne populacje, kultury i konteksty opieki zdrowotnej” (2020: 4), na życie społeczne i gospodarcze. Lęk, strach, wybuchy paniki zawsze towarzyszyły epidemiom – emocje te z kolei wzmagały myślenie magiczne i związane z nim praktyki, o czym pisała m.in. Monika Sznajderman (1994) w odniesieniu do dawnych epidemii i do współczesnej „mitologii” AIDS. Także zdaniem Browna (2020: 9-10), który szuka inspiracji w koncepcjach Mary Douglas, dla zrozumienia reakcji ludzi na COVID-19 należy uwzględnić aspekty magiczne radzenia sobie z ryzykiem i niepewnością.

---

<sup>8</sup> Briggs (2011: 468) nawiązuje do koncepcji biomedycyzacji, wskazującej, iż medycyzacja przybiera współcześnie nowe oblicze m.in. wskutek wielkiego przyrostu informacji medialnych dotyczących zdrowia i choroby, które wpływają także na percepcję epidemii.

Postępująca mediatyzacja pandemii przyczynia się do potęgowania strachu. Badacze społeczni rozwijający pojęcie współczesnej „kultury strachu” dogłębnie analizują relacje medialne o epidemiach i pandemiach, pokazując, w jaki sposób podsycają one lęk. Na przykład Magdalena Hodalska (2014), opierając się głównie na wiadomościach medialnych o eboli, stwierdza wręcz, że powielany masowo schemat takich doniesień prowadzi do wybuchu kolejnej epidemii – epidemii strachu. Dodaje jednak, że stan alarmu wzbudzanego przez media trwa zwykle kilka tygodni, po czym nowe sytuacje kryzysowe przyciągają uwagę dziennikarzy<sup>9</sup>. W wypadku COVID-19 wprawdzie pandemia trwa już długo i zdaniem specjalistów nie widać jej końca, ale z początkiem lata można było w Polsce zaobserwować opadanie poziomu alertu. Niemniej według badań CBOS z drugiej połowy czerwca ponad trzy piąte badanych deklaroowało, że boi się zarażenia koronawirusem (64%), z tego jedna piąta (20%) określiła swoje obawy jako duże (*Poczucie zagrożenia...* 2020). Poziom lęku był podobny jak na początku fali zachorowań. Jak twierdzą badacze, to strach prowadzi do rozprzestrzeniania plotek i teorii spiskowych (Ali 2020), może też powodować reakcje zaprzeczania, negacjonizmu.

Z powyżej naświetlonymi zagadnieniami łączy się zjawisko określane jako infodemia, czyli ogromna nadwyżka informacji, zarówno prawdziwych, jak i nieprawdziwych. Termin ten został po raz pierwszy użyty w 2003 r. w odniesieniu do eksplozji wiadomości związanych z epidemią SARS. W oficjalnych deklaracjach WHO stwierdza, że infodemia może zagrażać zdrowiu ludzi przez zalecanie nieskutecznych, a nawet szkodliwych metod i środków przeciw COVID-19, a pośrednio – przez propagowanie teorii spiskowych o pochodzeniu i rozprzestrzenianiu koronawirusa (Johnstone 2020). Dlatego WHO podejmuje wysiłek dementowania fałszywych informacji, ukazując, w ramach inicjatywy pod nazwą „Pogromcy mitów” (*Myth busters*), które przekonania o „nowym koronawirusie” i praktyki chronienia się przed nim są fałszywe czy wręcz szkodliwe dla zdrowia. Informuje się, na przykład, że komary ani muchy nie przenoszą tego wirusa; nie chronią przed nim takie sposoby jak smarowanie się bądź wprowadzanie do organizmu wybielacza czy innych środków

---

<sup>9</sup> Zob. artykuł tejże autorki o retoryce stosowanej w prasowych relacjach na temat ptasiej i świńskiej grypy (Hodalska 2018), a także tekst antropolożki A. Pietrzyk (2012) o przedstawieniach świńskiej grypy w przekazach internetowych.

dezynfekujących<sup>10</sup>. Należy jednak pamiętać, że wiedza o SARS-CoV-2 i COVID-19 jest jeszcze bardzo niepełna i wciąż niepewna. Wskutek tego często pojawiają się sprzeczne informacje, a to, co było przedstawiane jako pewnik, może zostać wkrótce podważone i odrzucone (dotyczy to np. leków, o czym piszę w dalszej części tekstu). Jest to jeszcze jeden czynnik wzmagający społeczne poczucie niepewności. W ujęciu Galiny Lindquist jednym z aspektów niepewności, jej jasną stroną jest nadzieja, podczas gdy „strach jest jej przeciwną, ciemną stroną”; obie wyłaniają się, gdy zagrożony staje się świat życia (*life-world*) ludzi (2006: 127-128). Niewątpliwie nadzieja na opanowanie pandemii wiąże się przede wszystkim z oczekiwaniem na szybkie wytworzenie szczepionki i/albo znalezienie skutecznego<sup>11</sup> leku.

## Lek na COVID-19?

Zdaniem specjalistów, jeśli uda się stworzyć szczepionkę przeciw COVID-19, to mogłaby ona być dostępna nie wcześniej niż w połowie 2021 roku, nawet przy obecnym, nienotowanym dotąd w tej skali wysiłku wielu grup badawczych nad jej opracowaniem. W tej sytuacji nadzieję budzą próby znalezienia leku, który mógłby powstrzymać namnażanie się wirusa w ludzkim organizmie. Odpowiedź na pytanie, czy istnieją jakieś specyficzne leki mogące zapobiegać bądź leczyć COVID-19, wciąż pozostaje negatywna. Yifeng Cai (2020) zauważa w odniesieniu do Chin, że pragnienie pozyskania „specjalnego” lekarstwa i przekonanie o możliwości jego „wynalezienia” jest tam powszechne; jego rozmówcy wyrażali zdziwienie, że jeszcze ono nie istnieje, że nie stworzono go „nawet w Stanach Zjednoczonych”. Nadzieja na pojawienie się takiego „dedykowanego” leku na pewno nie jest charakterystyczna jedynie dla mieszkańców Chin.

---

<sup>10</sup> *Coronavirus disease (COVID-19) advice for the public: Mythbusters*, <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters> (dostęp: 28.05.2020). WHO zorganizowała również konferencję poświęconą „infodemiologii”, z udziałem epidemiologów, specjalistów zdrowia publicznego i nauk społecznych (<https://www.who.int/news-room/events/detail/2020/06/29/default-calendar/pre-conference-1st-who-infodemiology-conference>).

<sup>11</sup> Ramy artykułu nie pozwalają na omówienie dysput antropologicznych na temat skuteczności leków czy metod terapeutycznych, która rozumiana jest odmiennie niż w biomedycynie. Niemniej w kolejnej części, dotyczącej poszukiwań farmaceutyków, pojęcie skuteczności odnosi się do perspektywy biomedycznej.

Można rozważać, na ile jest to efekt medykalizacji, przekonania o mocach naprawczych współczesnej medycyny<sup>12</sup>. Niewątpliwie społeczne roszczenia do otrzymania skutecznego leku wzmaga postępująca farmaceutyzacja, postrzegana przez badaczy jako ważny aspekt biomedykalizacji. Jednak naukowcy, w związku ze ścisłymi reżimami badań nad nowymi farmaceutykami, poszukują pomocnych środków wśród znanych, stosowanych na inne choroby leków, przede wszystkim przeciwwirusowych. Zarejestrowane leki, sprawdzone uprzednio pod względem bezpieczeństwa, mogą od razu wejść w trzecią fazę badań.

Próby wykorzystania już istniejących leków są zrozumiałe także ze względu na presję społeczną, szczególnie wobec dramatycznego, przynoszącego wielką liczbę ofiar przebiegu epidemii w takich krajach jak Włochy i Hiszpania. Harald Grimen, rozpatrując relacje między władzą, zaufaniem i ryzykiem w kontekście medycznym, podkreśla, że medycyna stosuje zrutynizowaną ocenę ryzyka, a „to co sprawia, że rutyny są pomocne, jednocześnie czyni je niebezpiecznymi” (2009: 20). W przypadku „nowego koronawirusa” działania nie mogą być tak zrutynizowane, z racji zbyt małej wiedzy o nim i niepewności z tym związanej. Nie z powodu rutyny, a niewiedzy znaczne ryzyko towarzyszy leczeniu, które podejmuje się, by ratować chorych. Grimen trafnie stwierdza, że „opieka zdrowotna jest często oparta na niepewnej i kontestowanej wiedzy” (2009: 21) – pandemia COVID-19 jaskrawo pokazuje niepewność wiedzy biomedycznej. Autorytet tej wiedzy i zaufanie do jej „posiadaczy” mogą zostać zachwiane, do czego przyczynia się szum medialny wokół pojawiających się „nowych”, rzekomo skutecznych leków, po którym następują kolejne fale rozczerowań.

Wyrazistym przykładem ujawniającym zarysowane mechanizmy jest historia chlorochiny i hydroksychlorochiny (pochodnej chlorochiny) – stosowanych przeciw malarii oraz w przypadku chorób autoimmunologicznych – szeroko nagłaśniana w mediach (np. Lipiec 2020). W marcu i kwietniu 2020 r. prezentowano te leki jako budzące wielkie nadzieje, a nawet o już udowodnionej skuteczności. Stosowane były w terapii chorych zakażonych koronawirusem m.in. w Chinach, we Włoszech, w Hiszpanii, Francji i USA. Jednak wskazania dla lekarzy w poszczegól-

---

<sup>12</sup> Wiara w to, że uda się znaleźć skuteczny lek, może też wiązać się z przekonaniem religijnym. Na przykład wyznawcy islamu utrzymują, iż Allah zapewnia lek na każdą chorobę, którą zsyła, co przypominał Diyanet – Dyrektoriat do Spraw Religii po wybuchu epidemii COVID-19 w Turcji (Alyanak 2020).

nych krajach różniły się, na przykład ze względu na słabe dowody skuteczności chlorochiny i ryzyko poważnych skutków ubocznych lekarzom w szpitalach w Szwecji zalecono, by nie stosowali jej w leczeniu pacjentów z COVID-19 (Lipiec 2020). W Polsce Urząd Rejestracji Produktów Leczniczych, Wyrobów Medycznych i Produktów Biobójczych wydał decyzję poszerzającą wskazania stosowania chlorochiny o „leczenie wspomagające” w zakażeniach SARS-CoV-2. Mimo że było ono wdrażane we wszystkich szpitalach jednoimiennych, zaznaczano, że ma charakter eksperymentalny i może prowadzić do powikłań, przede wszystkim ciężkiej niemiarowości serca. W kwietniu prezes Urzędu ostrzegł: „Zaleca się, by fachowi pracownicy opieki zdrowotnej ściśle monitorowali pacjentów z COVID-19, otrzymujących chlorochinę lub hydroksychlorochinę i brali pod uwagę już istniejące u nich problemy kardiologiczne”<sup>13</sup>. Niemniej, jak pisze Małgorzata Rajtar (2020), podjęta decyzja spowodowała, że wszystkie zapasy leku Arechin (pod tą nazwą chlorochina jest produkowana i sprzedawana w Polsce) przekazano do szpitali, a chorzy na tocznię, reumatoidalne zapalenie stawów i inne choroby autoimmunologiczne zostali na pewien czas pozbawieni dostępu do niezbędnych im leków. Podobna sytuacja miała miejsce w Wielkiej Brytanii i na Węgrzech<sup>14</sup>. W drugiej połowie maja WHO ogłosiła, że chlorochina i hydroksychlorochina nie okazały się skuteczne w leczeniu bądź profilaktyce COVID-19. Następnie podjęto decyzję o wstrzymaniu ich stosowania oraz badań klinicznych u pacjentów hospitalizowanych, ze względu na skutki uboczne i obserwowany wzrost śmiertelności chorych<sup>15</sup>. Jednak w Stanach Zjednoczonych nie zaprzestano jej wykorzystywania.

Również inne farmaceutyki przedstawiane jako skuteczne w leczeniu COVID-19 stawały się na krótszy bądź dłuższy czas bohaterami doniesień medialnych. Wśród nich były leki antyretrowirusowe przeznaczone dla osób zakażonych HIV, jak Kaletra, stosowana w Chinach już od stycznia. Lek ten jednak okazał się nieskuteczny i dawał efekty uboczne (Cai 2020). Zdaniem ekspertów europejskich leki na HIV mogą być pomocne

<sup>13</sup> <http://www.urpl.gov.pl/pl/informacja-prezesa-urz%C4%99du-z-dnia-24-kwietnia-2020-r-w-sprawie-komunikatu-europejskiej-agencji-ds> (dostęp: 30.04.2020).

<sup>14</sup> Na Węgrzech, jak donoszono, popyt na chlorochinę wzrósł w marcu czterokrotnie, co sprawiło, że nie zawsze mogli ten lek zdobyć chorzy, którzy muszą go regularnie przyjmować (Majewska 2020).

<sup>15</sup> <https://www.who.int/news/item/04-07-2020-who-discontinues-hydroxychloroquin-e-and-lopinavir-ritonavir-treatment-arms-for-covid-19> (dostęp: 5.07.2020).



jedynie we wczesnych etapach COVID-19; WHO wstrzymała badania kliniczne nad nimi u pacjentów hospitalizowanych<sup>16</sup>.

Liczne doniesienia informowały o wielkich nadziejach pokładanych w leku antywirusowym Remdesivir, uprzednio testowanym w terapii eboli, SARS i MERS (z niezadowolającym rezultatem) i użytym do leczenia pacjentów z COVID-19 w USA; jednak niewielka próba nie pozwalała na jednoznaczne stwierdzenie skuteczności<sup>17</sup>. Instytut Wirusologii w Wuhan rozpoczął następnie własne badania kliniczne i jak podaje Cai (2020) lek ten wzbudził takie emocje, że w Chinach zaczęto go powszechnie nazywać „Nadzieją Ludu” (przyczyniła się do tego zbliżona wymowa tej frazy do nazwy leku).

Oprócz leków, które zyskiwały globalne znaczenie jako „obiecujący kandydaci” do roli skutecznego środka przeciw COVID-19, w niektórych krajach pojawiają się środki terapeutyczne ogłaszane jako lokalne osiągnięcie. Na przykład w Rosji farmaceutyk o nazwie Avifavir nagłośniono jako „nową nadzieję” i sukces rosyjskich naukowców. Okazało się jednak, że jest on oparty na „nieco” zmienionej formule leku przeciwgrypowego Favipiravir zarejestrowanego w Japonii w 2014 r. pod nazwą Avigan, określanego jako „japońska wersja Remdesiviru” i używanego tam obecnie do leczenia pacjentów z COVID-19. Avifavir został zarejestrowany w Rosji i jest tam stosowany, a lek japoński sprowadzono m.in. do Niemiec i Izraela, niemniej lekarze niemieccy ostrożnie wypowiadali się o jego działaniu i ostrzegali przed skutkami ubocznymi (Gončarenko 2020). Takie globalne krążenie leków i przybieranie przez nie różnych postaci, a także ich polityczne wykorzystywanie to niewątpliwie ważne i interesujące tematy do badań dla antropologów zajmujących się „rynkowym życiem farmaceutyków” (zob. Petryna i in. 2006).

Badania nad lekami prowadzone w obrębie antropologii medycznej, a zwłaszcza jej gałęzi zwanej antropologią farmaceutyczną, ujmują je jako zjawiska społeczne i kulturowe, analizują ich różnorakie znaczenia, ich „życie społeczne” (Whyte i in. 2006). Z tej perspektywy obserwowane przypadki pokazują przerwane „trajektorie życia” poszczególnych lekarstw, które były tworzone, badane w trakcie długich i żmudnych te-

<sup>16</sup> j.w.

<sup>17</sup> Niemniej prezydent Trump triumfalnie ogłosił sukces terapii tym lekiem, produkowanym przez amerykańską firmę Gilead, a następnie zabezpieczono zapasy Remdesiviru dla amerykańskich pacjentów (<https://www.hhs.gov/about/news/2020/06/29/trump-administration-secures-new-supplies-remdesivir-united-states.html>) (dostęp: 30.06.2020).



stów i produkowane z przeznaczeniem do innych zastosowań niż zwalczanie SARS-CoV-2. To nowe, *ad hoc* czy „ratunkowe”, pozarejestrowane ich zastosowanie często kończy się przegraną, a dokładna obserwacja ich życia społecznego ujawnia również niepewności, konflikty, załamania i zwroty charakterystyczne dla rozwoju wiedzy biomedycznej, która jednak w „normalnych” warunkach zwykła je ukrywać, eksponując swój naukowy autorytet. Działania związane z poszukiwaniem leku w sytuacji pandemii ukazują naruszenia panującego „reżimu wiedzy”, niemożność utrzymywania pryncypiów „medycyny opartej na dowodach” (*evidence based medicine* – EBM). Ryzyko podejmowane jest w obliczu niepewności i lęku. Wielkie nadzieje społeczne na stworzenie celowanego leku mogą się nie spełnić, natomiast – jak podkreśla m.in. Cai (2020) – należy brać pod uwagę koszty ludzkie i społeczne związane z tym, że gorączkowe poszukiwania specyficznego leku „czynią inne formy cierpienia przyziemnymi i zwyczajnymi”<sup>18</sup>.

### **Samoleczenie, tradycyjne i nowe komplementarne środki lecznicze**

Samoleczenie jest powszechnym sposobem radzenia sobie z różnymi dolegliwościami i chorobami, a specyficzne jego formy badane są przez antropologów medycznych w różnych kontekstach społeczno-kulturowych (np. Fainzang 2017 – o samoleczeniu we Francji). W sytuacji pandemii jego podłożem były często reakcje ludzi na pojawiające się doniesienia medialne o „skutecznych” farmaceutykach. Tam, gdzie takie środki były dostępne w aptekach, często szybko je wykupywano. Na przykład we Francji, na skutek doniesień o działaniu nikotyny mogącej jakoby blokować wnikanie wirusa do komórek organizmu, zaczęto masowo wykupywać z aptek plastry i inne preparaty z jej zawartością. Natomiast w Chinach, po ogłoszeniu w końcu stycznia przez Instytut Wirusologii w Wuhan i szanghajski Instytut Materia Medica, że lek tradycyjnej medycyny chińskiej Shuang Huang Lian (zawierający m.in. wiciokrzew, tarczycę bajkalską i forsycję) powstrzymuje replikację wirusa SARS-CoV-2, błyskawicznie zniknął on z aptek (Cai 2000). Do wzmożonego popytu na dany lek przyczyniały się także wystąpienia polityków i innych osób publicznych, cze-

---

<sup>18</sup> Dla przykładu, pandemia doprowadziła w wielu krajach (zwłaszcza w Afryce subsaharyjskiej) do znacznego ograniczenia dostępu do leków antyretrowirusowych podawanych osobom zakażonym HIV.

go przykładem może być znana wypowiedź prezydenta Donalda Trumpa, który ogłosił w maju, że codziennie bierze dawkę hydroksychlorochiny w celach profilaktycznych<sup>19</sup>. Informowano, iż w Stanach Zjednoczonych na szeroką skalę prowadzony był handel niezatwierdzonymi lekami na COVID-19. Amerykańska Agencja ds. Żywności i Leków (FDA) ostrzegała przed skutkami ich przyjmowania, wskazywała na nielegalność i nieetyczność działań firm żerujących na wysokim poziomie lęku wśród ludności. Do około połowy marca usunięto z rynku 36 takich produktów (Świdrak 2020). Natomiast w Polsce Główny Inspektorat Sanitarny alarmował, by nie zażywać „antywirusowych” produktów, zwłaszcza suplementów diety, reklamowanych jako chroniące przed SARS-CoV-2 (Wołodko 2020). Według doniesień z Kirgistanu panika towarzysząca dramatycznemu wzrostowi zachorowań spowodowała wykupywanie z aptek różnych leków, w tym antybiotyków (dostępnych tam bez recepty) i heparyny, a także witaminy C i innych środków do wlewów dożylnych, mimo ostrzeżeń lekarzy przed ich aplikowaniem (Džumašova 2020). Bardzo zła sytuacja epidemiczna w Kirgistanie w połączeniu z niedostatkami lekarzy i innego personelu medycznego<sup>20</sup> oraz wyposażenia i leków powodowała, że chorzy i ich rodziny byli często zdani na samych siebie.

W samoleczeniu, a także w prewencji oraz terapiach zalecanych na COVID-19 przez uzdrowicieli, w różnych krajach sięga się do tradycyjnych zasobów leczniczych, w tym często do środków ziołowych. Na przykład w Sudanie strąków akacji nilowej (*Acacia nilotica*), znanej w medycynie ludowej jako środek przeciw grypie, w czasie pandemii zaczęto używać w postaci odwaru do mycia ciała, dla ochrony przed koronawirusem (Mustafa 2020). W Azji Środkowej okadzanie dymem rośliny *adraspan*, *juzarlik* (pogonek rutowaty – *Peganum harmala*), szeroko stosowane w celu odganiania złych duchów, a współcześnie także usuwania mikrobów, zyskało nową funkcję – zabezpieczenia przed COVID-19. W Turkmenistanie oficjalnie propagował ten środek przeciw „różnym chorobom zakaźnym” prezydent Berdimuhamedow, nie przyznając zresztą, że w kraju tym występuje koronawirus<sup>21</sup>. Mając na uwadze różnorodność czynników wpływających na popularność tradycyjnych środków leczniczych w poszcze-

<sup>19</sup> <https://www.rynekapteki.pl/po-godzinach/donald-trump-profilaktycznie-przyjmuje-hydroksychlorochine,38060.html> (dostęp: 20.05.2020).

<sup>20</sup> Więcej o stanie opieki medycznej w Kirgistanie oraz braku zaufania do lekarzy – zob. Penkala-Gawęcka 2014.

<sup>21</sup> <https://business.com.tm/post/5245/harmala-used-against-respiratory-infectious-diseases-in-turkmen-traditional-medicine> (dostęp: 17.03.2020).

gólnych kontekstach społeczno-kulturowych, należy jednak pamiętać, że wskutek złego stanu opieki zdrowotnej w wielu krajach Globalnego Południa dostęp do leków biomedycznych jest ograniczony, a sytuację tę jeszcze bardziej pogarsza pandemia.

Przykładem działania mechanizmów infodemii jest błyskawiczne rozprzestrzenianie się informacji o różnych „cudownych” lekach i metodach ochrony przed koronawirusem za pośrednictwem mediów społecznościowych. O popularności niektórych środków może świadczyć demontowanie ich rzekomej skuteczności przez WHO w ramach wspomnianej inicjatywy „Pogromcy mitów”. Wymieniono m.in. czosnek, który jest tradycyjnym lekiem medycyny ludowej w różnych krajach, oraz alkohol, na obszarze postsowieckim nadal często traktowany niemal jako panaceum. Interesującym przykładem jest krążenie w mediach społecznościowych informacji o zbawiennym działaniu obranej cebuli, którą należy rozkładać w mieszkaniu, bowiem do niej „przykleja się” wirus. Co znaczące, oblicza się, że politycy i celebryci rozpowszechniają około 20% fałszywych informacji o obecnej pandemii (Rotkiewicz 2020). Jak podawała kwietniowa „Polityka” choć z platform cyfrowych usunięto film, w którym Jerzy Zięba doradzał wlewy z witaminy C jako odtrutkę na koronawirusa, to nadal w mediach społecznościowych pojawiały się jego pogadanki, w których przekonywał, że pandemia COVID-19 to światowe oszustwo (Walewski 2020).

Niepewność i strach skłaniają do poszukiwania środków zaradczych, a wobec nikłych perspektyw szybkiego wytworzenia szczepionki czy skutecznego leku ludzie sięgają często do dostępnego „repertuaru” tradycyjnych leków medycyny ludowej, znanych i budzących zaufanie, przy czym przybiera na sile myślenie magiczne. Jak pisała Lindquist w odniesieniu do popularności magii w Rosji w okresie transformacji ustrojowo-gospodarczej, „magia radzi sobie z niepewnością (...), neutralizując jej destrukcyjny potencjał i czyniąc na nowo możliwą nadzieję” (2006: 21; por. Brown 2020: 9-10).

## **Tradycyjna medycyna chińska i tybetańska wobec COVID-19**

W sytuacji pandemii COVID-19 szczególnego znaczenia nabrała tradycyjna medycyna chińska (*traditional Chinese medicine* – TCM)<sup>22</sup>. Wraz

---

<sup>22</sup> Mimo że oparta jest na tradycjach sięgających kilku tysięcy lat, „tradycyjna” medycyna chińska podlega procesom modernizacji i wykorzystuje nowe technologie.

z innymi „wielkimi” tradycjami medycznymi, takimi jak medycyna tybetańska czy ajurweda, cieszy się ona od dawna popularnością zarówno w krajach Globalnej Północy, jak i Globalnego Południa, w różny sposób sytuując się w odniesieniu do biomedycyny w ramach poszczególnych systemów opieki zdrowotnej<sup>23</sup>. Choć akupunktura w wielu państwach została dopuszczona w obręb czy na obrzeża oficjalnego systemu medycznego, leki medycyny chińskiej nie zyskały dotąd takiej akceptacji. Nieliczne wyjątki dotyczą wykorzystania substancji aktywnych pochodzących z roślin stosowanych w TCM. Bylica roczna (*Artemisia annua*), używana w TCM przeciw gorączkom, w tym malarii, została wykorzystana do produkcji nowej generacji leków antymalarycznych, zawierających artemisinin. Terapia tymi lekami jest od 2001 r. rekomendowana przez WHO (Meier zu Biesen 2010).

Od początku epidemii COVID-19 w Chinach używano obok środków biomedycznych także leków TCM, a według danych z oficjalnych raportów leczono w ten sposób ponad 90% chorych. Narodowy Komitet Higieny i Zdrowia ChRL wydał w lutym rekomendacje dotyczące terapii lekami TCM, opublikowano również on-line wersje uwzględniające specyfikę poszczególnych regionów (Sun, Hsu 2020). Do preparatów złożonych zalecanych na najwcześniejszych etapach choroby należą *Huoxiang zhenqi* oraz *Lianhua qingwen*, zawierający 13 składników roślinnych, w tym forsycję zwisłą (*Forsythia suspensa*) i różeniec górski (*Rhodiola rosea*) (Jakhar 2020; Sun, Hsu 2020). Przywołuje się także formuły, w których zasadniczym składnikiem jest wspomniana wyżej bylica roczna (*Artemisia annua*) – *qinghao* (Peng, Hsu 2020). Oficjalne wsparcie dla TCM w sytuacji pandemii COVID-19 jest znacznie silniejsze niż podczas epidemii SARS w latach 2002-2003, choć i wówczas ponad połowę chorych w Chinach leczono środkami tradycyjnej medycyny chińskiej w połączeniu z lekami biomedycyny (Hanson 2010) i obecnie przypomina się, że metody te przyniosły dobre rezultaty (Yang, Islam, Wang, Li, Chen 2020).

Tradycyjna medycyna chińska stała się ważnym aktorem w politycznych rozgrywkach Chin, starających się ukryć swoje błędy w początkach walki z epidemią i pokazać, że ich podejście terapeutyczne, z wykorzystaniem leków tradycyjnych, okazało się skuteczniejsze niż zachodnie.

---

<sup>23</sup> Nie mogę w ramach tego artykułu ukazać szerszego kontekstu problematyki CAM (medycyny komplementarnej i alternatywnej) oraz pluralizmu medycznego. Bogata literatura pokazuje różne pluralistyczne „krajobrazy medyczne” w różnych krajach i pozycję CAM w relacjach z biomedycyną.

Prezydent Xi Jinping jest zagorzałym zwolennikiem TCM i propaguje ją jako „skarb chińskiej cywilizacji”, który Chiny pragną udostępnić całemu światu (Mai, Lo 2020; Jakhar 2020). Odrzucane są oskarżenia o wykorzystywanie pandemii do propagowania medycyny chińskiej za granicą, jednak wraz z „konwencjonalnymi” medykamentami i wyposażeniem Chiny wysyłają do Afryki, Azji Środkowej i Europy także specyfiki TCM. Specjalne „zestawy zdrowotne” zawierające maseczki, środki do dezynfekcji oraz leki TCM przesłano wszystkim studentom chińskim uczącym się za granicą. Niemniej jednak głosy zalecające ostrożność w stosowaniu leków TCM w terapii chorych na COVID-19 oraz wskazujące na konieczność dokładnych badań nad ich bezpieczeństwem i skutecznością odzywają się również w samych Chinach. Być może to właśnie przyczyniło się do zapowiedzi rządu, że za „zniesławianie” TCM będą nakładane kary (Jakhar 2020).

Zachodnie środowisko biomedyczne w większości bardzo krytycznie ocenia próby włączenia do terapii pacjentów z COVID-19 leków tradycyjnej medycyny chińskiej, które nie były poddane nie tylko rygorystycznym procedurom badania skuteczności, ale także testom bezpieczeństwa stosowania. Przy okazji ostrzeżeń przed propagowanymi przez Chiny lekami TCM niektórzy eksperci przypominają również niefortunną, ich zdaniem, decyzję WHO, która do opracowanej w 2019 r. jedenastej wersji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób (ICD-11) włączyła dodatkowy rozdział dotyczący zaburzeń wyróżnianych w tradycyjnej medycynie chińskiej (Gordon 2019). Przełamanie granicy między odmiennymi systemami wiedzy, którego dokonano w dokumencie o takim znaczeniu, napotkało silny opór środowiska broniącego hegemonii biomedycyny. Warto zauważyć, że właśnie ICD dotyczyła tak ostra reakcja, z którą nie spotkały się wcześniejsze dokumenty, takie jak *WHO Traditional Medicine Strategy 2014-2023* (2013), zalecające włączanie – przy odpowiednich regulacjach i kontroli – medycyny tradycyjnej i komplementarnej (T&CM) do systemów opieki zdrowotnej.

Należy podkreślić, że część zwolenników TCM uważa, iż testy odpowiednie dla farmaceutyków zachodnich nie mogą być stosowane do ich ewaluacji. Inni natomiast opowiadają się za prowadzeniem badań naukowych dla sprawdzenia ich bezpieczeństwa i działania (Jakhar 2020)<sup>24</sup>. Ba-

<sup>24</sup> Ponadto nasiloną krytyką wobec wykorzystywania w TCM produktów zwierzęcych doprowadziła do wydania zakazu używania niektórych gatunków, m.in. zagrożonego wyginięciem łuskowca. O spodziewanych przeformułowaniach tradycyjnych receptur w związku z zakazami handlu produktami zwierzęcymi piszą Craig i in. (2020a).

zując na doświadczeniach w leczeniu SARS, podejmuje się już eksperymentalne badania; naukowcy wskazują na ich pozytywne wyniki i apelują o dalsze studia z zastosowaniem ścisłych naukowych procedur (Yang i in. 2020). Niezależnie od tego liczni lekarze praktykujący TCM w Niemczech i Austrii zaczęli stosować receptury, zalecane przedtem w Chinach, do zapobiegania COVID-19 oraz wspomagania pacjentów zakażonych nowym koronawirusem zanim otrzymają leczenie biomedyczne w szpitalu (Ploberger 2020).

Również medycyna tybetańska, *sowa rigpa*, zyskała silniejszą pozycję w Chinach w czasie obecnej pandemii. Lekarze tybetańscy pomagali chińskim kolegom jeszcze nim COVID-19 dotarł do Tybetu, a licencjonowane leki medycyny tybetańskiej wysyłano do szpitali w Wuhan i Pekinie. Według badaczy oficjalne wsparcie dla TCM zaowocowało również bardziej przychylnym podejściem do medycyny tybetańskiej, tak że stanowi ona obecnie trzon systemu opieki medycznej w Tybecie. Wskazuje się też na pozytywne rezultaty współpracy praktyków *sowa rigpa* z medykami w leczeniu COVID-19 (Tidwell 2020). Niemniej, wzajemne oddziaływania i przepływy wiedzy pomiędzy medycyną tybetańską i biomedycyną miały miejsce już wcześniej, co pokazuje literatura antropologiczna (np. Adams, Schrempf, Craig 2011).

Odmierna jest obecnie sytuacja medycyny tybetańskiej w Indiach. Jak pisze Barbara Gerke (2020a, 2020b), w Dharamsali już w lutym zaczęto wprowadzać środki prewencji, spodziewając się nadejścia COVID-19, lokalna administracja medyczna zabroniła natomiast klinikom medycyny tybetańskiej rozprowadzania *rimsung* – „ochronnych pigułek” noszonych w zawiniątkach jako amulety na szyi, mających zabezpieczać przed infekcją dzięki silnemu zapachowi<sup>25</sup>. Cieszyły się one ogromnym powodzeniem, jednakże władze uznały, że tworzące się kolejki powodują zakłócanie porządku publicznego i wzbudzają panikę. Zdaniem antropolożki było odwrotnie – tradycyjne metody mogły pomóc w przezwyciężaniu niepewności i lęku wobec zbliżającej się epidemii (Gerke 2020b: 206–207). Badaczki (Banerjee 2020; Gerke 2020a) naświetlają politykę Indii w stosunku do „tradycyjnych systemów medycznych” określanych akronimem AYUSH (ajurweda, joga, junani, siddha, *sowa rigpa* i homeopatia), uwiłkłąną, z jednej strony, w tarcia między różnymi frakcjami politycznymi, a z drugiej – w długotrwały antagonizm między AYUSH i dominującym systemem biomedycyny. Sytuacja ta nie pozwoliła na wykorzystanie po-

<sup>25</sup> Zawierają one m.in. czosnek, siarkę, mirrę i tojad (*Aconitum*).



tencjału ajurwedy i innych tradycyjnych systemów medycznych w walce z pandemią.

Ukazując relacje między ajurwedą i biomedycyną w Indiach, Madhulika Banerjee (2020) podkreśliła konflikt na płaszczyźnie polityki systemów wiedzy, nasilony w sytuacji kryzysu zdrowotnego COVID-19. Zwróciła uwagę na pozycjonowanie ajurwedy przez biomedycynę jako „Innego” oraz wysiłki przedstawicieli ajurwedy, by „uczynić ją medycyną”, spełniającą standardy naukowe i godną legitymizacji. Zdaniem badaczki biomedycyna kładzie nacisk na leczenie, a ajurweda – na podtrzymanie zdrowia, zatem pożądane byłoby ich komplementarne stosowanie. Przy tym, „jej [ajurwedy] epistemologia pozwala na odmienną etiologię choroby i leczenie, które mogą być odnoszone do nowej choroby z takim samym przekonaniem, jak czynią praktycy biomedycyny w odniesieniu do pandemii” (Banerjee 2020). W podobnym duchu piszą o stosunkach między zachodnią biomedycyną i azjatyckimi systemami medycznymi Craig i in. (2020a), wskazując na konieczność krytycznej refleksji nad dynamiką sił oraz przemocą epistemiczną kryjącą się w wymogach stosowania w stosunku do medycyn azjatyckich pryncypiów „medycyny opartej na dowodach” (EBM). Zastanawiają się, co liczy się jako „dowody”, szczególnie w czasach dotkliwego kryzysu zdrowotnego. Rozważania te wpisują się w szerszą, krytyczną debatę nad EBM, prowadzoną przez antropologów medycznych.

Wykorzystanie leków TCM do zapobiegania zachorowaniom i leczenia chorych podczas epidemii SARS, o czym była mowa wyżej, nie przyczyniło się do pogłębionych studiów naukowych nad ich potencjałem. Marta Hanson (2010) w artykule opisującym szczegółowo owe kwestie zaznacza, że choć wszczęto próby kliniczne zaraz po zakończeniu epidemii, wkrótce je zarzucono, czemu towarzyszyło „zapomnienie” tych wydarzeń przez media, a także przez WHO. Wydaje się to znaczące, jako przejaw dążeń do wyznaczania i obrony granic biomedycyny (*boundary work* – zob. Gieryn 1983). Jednak obecnie WHO wypowiada się pozytywnie o współpracy z lokalnymi medycynami tradycyjnymi w poszukiwaniu środków wspomagających leczenie COVID-19, pod warunkiem poddawania tych leków badaniom klinicznym<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> <https://www.afro.who.int/news/who-supports-scientificallly-proven-traditional-medicine> (dostęp: 20.05.2020).



## Uwagi końcowe

W artykule pokazałam, jak polityka „zdrowia globalnego” i niedostateczna gotowość, w skali globalnej, na pandemię – której pojawienia się, według specjalistów, od dawna należało oczekiwać – przełożyła się na oceny ryzyka i reakcje państw na COVID-19 oraz, przede wszystkim, na społeczne poczucie ryzyka, niepewności i lęku. Emocjonalne aspekty postrzegania i odczuwania zagrożenia, zupełnie nowego w takiej skali, nieznanego, o nieprzewidywalnych konsekwencjach, są niezwykle ważne. Do potęgowania niepewności i strachu przyczyniają się decyzje i działania rządów państw, często doraźnie podejmowane i niekonsekwentne, motywowane różnymi interesami – zwłaszcza politycznymi i ekonomicznymi, stojącymi nieraz w sprzeczności z dbałością o zdrowie i życie obywateli. Zaufanie do podejmowanych decyzji jest niewątpliwie większe w krajach, w których oparte są one na autorytecie ekspertów. Jak podkreślałam, mediatyzacja, która zwiększa biokomunikowalność, ma również negatywne skutki, w tym szczególnie szerzenie fałszywych informacji, które dodatkowo wzmagają niepewność i lęk.

Poszukiwanie oparcia i nadziei w autorytecie nauki często zawodzi, gdy okazuje się, że nie jest możliwe szybkie stworzenie szczepionki ani specyficznego leku antywirusowego, a naukowcy nie kryją swej niewiedzy i niepewności odnośnie do natury nowego wirusa, który jest dopiero stopniowo poznawany. Nadzieję budzą więc doniesienia o próbach wykorzystania w leczeniu innych, znanych specyfików antywirusowych, jednak kolejne rozczarowania nie mogą przyczynić się do wzrostu ufności w siłę współczesnej biomedycyny. W kryzysowej sytuacji ludzie uciekają się zarówno do samoleczenia farmaceutykami, jak i tradycyjnymi metodami medycyny ludowej – w różnych miejscach świata i kontekstach społeczno-kulturowych. Sięgają też do nowych, rzekomo skutecznych środków, popularizowanych głównie przez media społecznościowe. Zjawiska te, tutaj jedynie wstępnie naszkicowane, niewątpliwie wymagają pogłębionych badań, które zapewne będą w przyszłości prowadzone przez antropologów medycznych, z uwzględnieniem tak ważnych determinantów jak nierówności społeczne, bieda, stan opieki medycznej i ograniczenia w dostępie do leków i usług biomedycyny, tak częste w krajach Globalnego Południa.

Za istotne uważam podkreślenie roli tradycyjnych, „wielkich” systemów medycznych, spośród których tradycyjna medycyna chińska wzmocniła swój prestiż w okresie pandemii, a preparaty TCM stosowano w dużym zakresie w procedurach leczenia COVID-19 w Chinach, obok środków

biomedycznych. Niezależnie od tego, że TCM jest wykorzystywana politycznie przez rząd Chin, jej receptury, które okazały się pomocne w terapii SARS, choroby powodowanej wirusem pokrewnym obecnemu, zasługują na uwagę – tym bardziej że nadal nie ma specyficznego, celowanego leku przeciw wirusowi SARS-CoV-2. Sądzę, że można zgodzić się z Barbarą Gerke (2020a), iż w środku kryzysu, gdy trzeba działać w trudnych warunkach, także w miejscach, gdzie dostęp do biomedycyny jest ograniczony, szczególnie ważne jest stworzenie warunków dla wspomaganie przez państwa tradycyjnych systemów medycznych, tak by mogły one aktywnie i w bezpieczny sposób współdziałać z biomedycyną w opanowaniu epidemii. Wymaga to jednak większego otwarcia biomedycyny na inne systemy wiedzy.

## BIBLIOGRAFIA:

- Abramovitz, S. (2014). Ten things that anthropologists can do to fight the West African Ebola epidemic. *Somatosphere: Science, Medicine, and Anthropology*, September 26. Pozyskano z <http://somatosphere.net/2014/ten-things-that-anthropologists-can-do-to-fight-the-west-african-ebola-epidemic.html/>
- Adams, V. (2016). What is critical global health? *Medicine Anthropology Theory*, 3(2), 186-197. DOI: 10.17157/mat.3.2.429
- Adams, V., Schrempf, M., Craig, S.R. (red.) (2011). *Medicine between science and religion: explorations on Tibetan grounds*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Ali, I. (2020). The COVID-19 pandemic: making sense of rumor and fear. *Medical Anthropology*, 26 March. DOI: 10.1080/01459740.2020.1745481
- Alyanak, O. (2020). Faith, politics and the COVID-19 pandemic: the Turkish response. *Medical Anthropology*, 27 March. DOI: 10.1080/01459740.2020.1745482
- Banerjee, M. (2020). Ayurveda and Covid-19: the politics of knowledge systems, yet again. Hot Spots, *Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/ayurveda-and-covid-19-the-politics-of-knowledge-systems-yet-again>
- Bildhauer, B. (2020). Why didn't we see the coronavirus pandemic coming? *Polyphony*, 21 April. Pozyskano z <https://thepolyphony.org/2020/04/21/why-didnt-we-see-the-coronavirus-pandemic-coming/>

- Briggs, Ch.L. (2011). Biocommunicability. W: M. Singer, P.I. Erickson (red.), *A companion to medical anthropology* (s. 459-476). Malden, Oxford, Chichester: Wiley Blackwell.
- Brown, P. (2020). Studying COVID-19 in light of critical approaches to risk and uncertainty: research pathways, conceptual tools, and some magic from Mary Douglas. *Health, Risk & Society*, 22(1), 1-14. DOI: 10.1080/13698575.2020.1745508
- Caduff, C. (2015). *The pandemic perhaps: dramatic events in a public culture of danger*. Oakland, CA: University of California Press.
- Cai, Y.T. (2020). "Extraordinary medicine". *Medical Anthropology Quarterly*, April 13. Pozyskano z <http://medanthroquarterly.org/2020/04/13/extraordinary-medicine/>
- Collier, S.J., Lakoff, A. (2008). The problem of securing health. W: A. Lakoff, S.J. Collier (red.), *Biosecurity interventions: global health and security in question* (s. 7-28). New York, NY: Columbia University Press.
- Craig, S.R., Gerke, B., van der Valk, J.M.A. (2020a). Asian medicines and Covid-19: an introduction. Hot Spots, *Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/asian-medicines-and-covid-19-an-introduction>
- Craig, S.R., Gerke, B., van der Valk, J.M.A. (2020b). Responding to an unfolding pandemic: Asian medicines and Covid-19. Hot Spots, *Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/series/responding-to-an-unfolding-pandemic-asian-medicines-and-covid-19>
- Douglas, M. (1992). *Risk and blame: essays in cultural theory*. London: Routledge.
- Džumašova, A. (2020). Kyrgyzstancy bez razbora skupaût lekarstva. *CentrAziâ*, 10.07. Pozyskano z <https://centrasia.org/newsA.php?st=1594361520>
- Fainzang, S. (2017). *Self-medication and society: mirages of autonomy*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Fassin, D. (2012). That obscure object of global health. W: M.C. Inhorn, E.A. Wentzell (red.), *Medical anthropology at the intersections: histories, activism, and futures* (s. 95-115). Durham, London: Duke University Press.
- Gerke, B. (2020a). Sowa Rigpa in lockdown: on the potency and politics of prevention. Hot Spots, *Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/sowa-rigpa-in-lockdown-on-the-potency-and-politics-of-prevention>
- Gerke, B. (2020b). Thinking through complex webs of potency: early Tibetan medical responses to the emerging coronavirus epidemic: notes from a field visit to Dharamsala, India. *Medicine Anthropology Theory*, 7(1): 188-209. DOI: 10.17157/mat.7.1.789

- Gieryn, T.F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review*, 48, 781-795.
- Gončarenko, R. (2020). Avifavir – novoe rossijskoe lekarstvo ot koronavirusa?, 11.06. Pozyskano z <https://www.dw.com/ru/авифавир-новое-российское-лекарство-от-коронавируса/a-53766078>
- Gordon, E. (2019). Chinese medicine is getting WHO recognition. Some doctors are alarmed. *The World*, November 21. Pozyskano z <https://www.pri.org/stories/2019-11-21/chinese-medicine-getting-who-recognition-some-doctors-are-alarmed>
- Grimen, H. (2009). Power, trust, and risk: some reflections on an absent issue. *Medical Anthropology Quarterly*, 23(1), 16-33. DOI: 10.1111/j.1548-1387.2009.01035.x
- Hanson, M.E. (2010). Conceptual blind spots, media blindfolds. The case of SARS and traditional Chinese medicine. W: A.K.Ch. Leung, Ch. Furth (red.), *Health and hygiene in Chinese East Asia: policies and publics in the long twentieth century* (s. 228-254). Durham, London: Duke University Press.
- Hodalska, M. (2014). Pandemie w kulturze strachu. W: T. Goban-Klas (red.), *Komunikowanie w ochronie zdrowia: interpersonalne, publiczne, medialne* (s. 232-244). Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Hodalska, M. (2018). Nadciąga zagłada! Retoryka strachu w polskich mediach na przykładzie prasowych relacji z epidemii ptasiej i świńskiej grypy. *Kultura – Media – Teologia*, 32, 25-40.
- Jakhar, P. (2020). Covid-19: China pushes traditional remedies amid outbreak. *BBC News*, 29.06. Pozyskano z <https://www.bbc.com/news/world-asia-53094603>
- Johnstone, F. (2020). Infodemic. *Polyphony*, 29 April. Pozyskano z [https://thepolyphony.org/2020/04/29/infodemic/?utm\\_source=rss&utm\\_medium=rss&utm\\_campaign=infodemic](https://thepolyphony.org/2020/04/29/infodemic/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=infodemic)
- Kelly, A.H., Keck, F., Lynteris, Ch. (red.) (2019). *The anthropology of epidemics*. Abingdon: Routledge.
- Lakoff, A. (2017). *Unprepared: global health in a time of emergency*. Oakland, CA: University of California Press.
- Lees, S., Palmer, J., Procureur, F., Blanchet, K. (2020). Contested legitimacy for anthropologists involved in medical humanitarian action: experiences from the 2014-2016 West Africa Ebola epidemic. *Anthropology & Medicine*, 27(2), 125-143. DOI: 10.1080/13648470.2020.1742576

- Lindquist, G. (2006). *Conjuring Hope. Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Lipiec, A. (2020). Hydroksychlorochina i chlorochina. Co z efektami ubocznymi leków testowanych pod kątem skuteczności w leczeniu choroby COVID-19?, 15.04. Pozyskano z <https://www.medonet.pl/koronawirus/koronawirus-na-swiecie,hydroksychlorochina-i-chlorochina--co-z-efektami-ubocznymi-lekow-testowanych-pod-katem-skuteczności-w-leczeniu-choroby-covid-19-,artykul,50147371.html>
- Lupton, D. (2013). Risk and emotion: towards an alternative theoretical perspective. *Health, Risk & Society*, 15(8), 634-647. DOI: doi.org/10.1080/13698575.2013.848847
- Lynteris, Ch., Poleykett, B. (2018). Introduction: the anthropology of epidemic control: technologies and materialities. *Medical Anthropology*, 37(6), 433-441. DOI: 10.1080/01459740.2018.1484740
- Mahr, D. (2020). The cultural construction of the “bizarre”. Disentangling sinophobic language in media and science during the COVID-19 epidemic. *Medizinethnologie. Körper, Gesundheit und Heilung in einer globalisierten Welt*, 24 April. Pozyskano z <https://www.medizinethnologie.net>
- Mai, J., Lo, K. (2020). Beijing pushes traditional Chinese medicine as coronavirus treatment despite questions over benefits. *South China Morning Post*, 23.03. Pozyskano z <https://www.scmp.com/news/china/society/article/3076500/beijing-pushes-traditional-chinese-medicine-coronavirus>
- Main, I., Witeska-Młynarczyk, A. (2020). Corona-ninjas and corona-hyenas: COVID-19 rhetoric in Poland. *Medizinethnologie. Körper, Gesundheit und Heilung in einer globalisierten Welt*, 1 Mai. Pozyskano z <https://www.medizinethnologie.net>
- Majewska, M. (2020). Chlorochina: lek na malarię może zwalczać koronawirusa SARS-CoV-2. *Puls Medycyny*, 14.03. Pozyskano z <https://pulsmedycyny.pl/chlorochina-lek-na-malarie-moze-zwalczac-koronawirusa-sars-cov-2-985130>
- Manderson, L., Levine, S. (2020). COVID-19, risk, fear, and fall-out. *Medical Anthropology*, 39(5), 367-370. DOI: 0.1080/01459740.2020.1746301
- Meier zu Biesen, C. (2010). The rise to prominence of *Artemisia annua* L. – the transformation of a Chinese plant to a global pharmaceutical. *African Sociological Review*, 14(2), 24–46. DOI: 10.4314/asr.v14i2.70234
- Mustafa, E. (2020). Tea without sugar as a remedy against Covid-19?, 5.05. Pozyskano z <https://boasblogs.org/witnessingcorona/tea-without-sugar-as-a-remedy-against-covid-19/>
- Nowakowski, M. (2015). *Medykalizacja i demedykalizacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- Parkin, D. (2013). Medical crises and therapeutic talk. *Anthropology & Medicine*, 20(2), 124-141. DOI: 10.1080/13648470.2013.805349
- Peng, W., Hsu, E. (2020). Three qinghao formulae for treating epidemics (wen yi). Hot Spots, *Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/three-qinghao-formulae-for-treating-epidemics-wen-yi>
- Penkala-Gawęcka, D. (2014). Niepewność, ryzyko, zaufanie. System opieki medycznej i jego reformy w postsowieckim Kirgistanie a strategię zdrowotne mieszkańców Biszkeku. *Etnografia Polska*, 58(1-2), 135-157.
- Penkala-Gawęcka, D. (2017). Medykalizacja w perspektywie antropologii medycznej. W: M. Nowakowski, W. Piątkowski (red.), *Procesy medykalizacji we współczesnym społeczeństwie* (s. 173-194). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Petryna, A., Lakoff, A., Kleinman, A. (red.) (2006). *Global pharmaceuticals: ethics, markets, practices*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pietrzyk, A. (2012). Mit zarazy. Świńska grypa w tekstach folkloru cybernetycznego. W: D. Penkala-Gawęcka, I. Main, A. Witeska-Młynarczyk (red.), *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych* (s. 105-117). Poznań: Biblioteka Telgte.
- Ploberger, F. 2020. Covid-19 from the perspective of TCM physicians in German-speaking countries. Hot Spots, *Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/covid-19-from-the-perspective-of-tcm-physicians-in-german-speaking-countries>
- Poczucie zagrożenia epidemicznego w drugiej połowie czerwca* (2020). CBO-SNEWS Newsletter 22/2020. Pozyskano z <https://www.cbos.pl/PL/publikacje/news/2020/22/newsletter.php>
- Rajtar, M. (2020). The pre-existing vulnerabilities of patients with rare disorders in Poland during a global pandemic. *Boasblog. Witnessing Corona*, 5.06. Pozyskano z <https://boasblogs.org/witnessingcorona/the-pre-existing-vulnerabilities-of-patients-with-rare-disorders/>
- Rotkiewicz, M. (2020). Jak polemizować z cebulą, czyli pandemia „mądrości” gwiazd. *Polityka*, 24.05. Pozyskano z <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1957214,1,jak-polemizowac-z-cebula-czyli-pandemia-madrosi-gwiazd.read>
- Sięgień, P. (2020). Szwecja nie strąca starców ze skały. Rozmowa z K. Musiałem. *Krytyka Polityczna*, 20.05. Pozyskano z <https://krytykapolityczna.pl/swiat/szwecja-wobec-pandemii-kazimierz-musial/>
- Stellmach, D., Beshar, I. (2016). Introduction: special issue on the ethics of anthropology in emergencies. *Journal of the Anthropological Society of Ox-*



- ford*, 8(1), 1-15. Pozyskano z [https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso8\\_1\\_2016\\_1\\_15.pdf](https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso8_1_2016_1_15.pdf)
- Sun, X., Hsu, E. (2020). Translation of Beijing's recommendations for traditional Chinese medicine (TCM) treatment of Covid-19. *Hot Spots, Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/translation-of-beijings-recomendations>
- Sznajderman, M. (1994). *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*. Warszawa: Semper.
- Świdrak, K. (2020). Uwaga na fałszywe leki na COVID-19. To zagrożenie dla zdrowia i życia, 11.03. Pozyskano z <https://www.medonet.pl/koronawirus/poradnik,uwaga-na-falszywe-leki-na-covid-19--to-zagrozenie-dla-zdrowia-i-zycia,artykul,17352491.html>
- The world health report 2007 – a safer future: global public health security in the 21st century* (2007). Geneva: WHO.
- Tidwell, T. (2020). Covid-19 and Tibetan medicine: an awakening tradition in a new era of global health crisis. *Hot Spots, Fieldsights*, June 23. Pozyskano z <https://culanth.org/fieldsights/covid-19-and-tibetan-medicine-an-awakening-tradition-in-a-new-era-of-global-health-crisis>
- Venables, E., Pellicchia, U. (2017). Engaging anthropology in an Ebola outbreak. Case studies from West Africa. *Anthropology in Action*, 24(2), 1-8. DOI: 10.3167/aia.2017.240201
- Walewski, P. (2020). Zięba i Socha w natarciu. Kto zyskuje, a kto traci na zdrowotnej dezinformacji. *Polityka*, 19.04. Pozyskano z <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1953210,1,zieba-i-socha-znow-w-natarciu-kto-zyskuje-a-kto-traci-na-zdrowotnej-dezinformacji.read>
- WHO Traditional Medicine Strategy 2014-2023*. (2013). Geneva: WHO.
- Whyte, S.R., Van der Geest, S., Hardon, A. (2006). *Social lives of medicines*. Wyd. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wołodko, M. (2020). GIS: nie dajcie się nabrać na „antywirusowe” suplementy diety, 20.03. Pozyskano z <https://www.wroclaw.pl/portal/ostrzezenie-gis-suplementy>
- Yang, Y., Islam, M. S., Wang, J., Li, Y., Chen, X. (2020). Traditional Chinese medicine in the treatment of patients infected with 2019-new coronavirus (SARS-CoV-2): a review and perspective. *International Journal of Biological Sciences*, 16(10), 1708-1717. DOI: 10.7150/ijbs.45538
- Zinn, J.O. (2006). Risk, affect and emotion. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 7(1). Pozyskano z <http://nbn-esolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0601293>



**Rafał Cekiera**

rafal.cekiera@us.edu.pl

Instytut Socjologii

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 000-0003-3649-6645

**„OCAL LUDZKOŚĆ PRZED KORONAWIRUSEM!”  
ANALIZA INTERNETOWYCH INTENCJI  
MODLITEWNYCH W CZASIE PANDEMII**

**“Save the mankind from the coronavirus!”. Analysis of internet prayer intentions during the times of pandemic.**

**Streszczenie:** W artykule analizie poddano wpisy na polskich internetowych skrzynkach intencji modlitewnych, dokonane przez orantów podczas pandemii koronawirusa w okresie marzec-kwiecień 2020 roku. Badanie tego specyficznego rodzaju dokumentów osobistych pozwoliło rozpoznać, w jaki sposób ekstraordynaryjna sytuacja egzystencjalna została przefiltrowana przez religijne wyobrażenia i włączona do transcendentnego kontekstu znaczeniowego. Celem analizy była także identyfikacja postrzegania koronawirusa przez zapisujących modlitwy, eksploracja przyjmowanych względem nagłego zagrożenia postaw oraz oszacowanie zakresu wyobrażonej wspólnoty w modlitwach wstawienniczych.

**Słowa kluczowe:** modlitwa, skrzynki intencji, religia, koronawirus, pandemia

**Abstract:** The article analyses the postings delivered to Polish Internet prayer intention boxes that were supplied by orants during the coronavirus pandemic in March-April 2020. The examination of this specific type of personal documents allowed to recognize in what ways this extraordinary existential situation was filtered by religious imaginations and incorporated into a transcendent context of meanings. The aim of the analysis was also to identify the perception of the coronavirus by individuals who recorded the prayers, to explore the attitudes presented amid sudden threat and to estimate the scope of the imagined community in intercessions.

**Key words:** prayer, intention boxes, religion, coronavirus, pandemic

Niepewność jest pojęciem często goszczącym na łamach publikacji próbujących referować społeczno-kulturowe konteksty ludzkiego życia na początku XXI wieku. Podczas pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 awansowało ono na sam szczyt hierarchii słów najbardziej użytecznych i adekwatnych względem niespodzianej, ekstraordynaryjnej rzeczywistości. Wraz z rozprzestrzenianiem się skrytobójczego patogenu życie stało się niepewne na wielu obszarach. Kolejne informacje o wprowadzanych obostrzeniach zmuszały do przyjmowania za oczywiste tego, co jeszcze kilka tygodni wcześniej wydawało się niewyobrażalne. Wirus brutalnie i w sposób nagły wytrącił wiele osób z poczucia ontologicznego bezpieczeństwa. To ono umożliwia nawykowe „odpowiedzi” wobec zasadniczych pytań egzystencjalnych oraz pozwala nie zwracać sobie nimi głowy, umiejętnie je separując od rutyny codzienności (Giddens 2001). „Zaskoczeni zniecka, staliśmy wszyscy bezradni w obliczu klęski, której ogromu ani zmniejszyć, ani nawet w przybliżeniu określić nie byliśmy w stanie. Ogólne uczucie grozy zwiększała niemoc terapii, bezowocność wszystkich wysiłków w przypadkach złośliwych, szybko kończących się śmiercią” – referował doświadczenia związane z pandemią grypy hiszpanki jeden z polskich lekarzy (Rozenfeld 1922). Niemal wiek później słowa te znów brzmią złowrogo aktualnie. Obecną definicję sytuacji zderzenia z zarazą należałoby wszakże uzupełnić przynajmniej o jeden wymiar – jej medialnych przedstawień: rzetelnych informacji, ale i *clickbaitowych* osobliwości, nierzadko wprowadzających dodatkowy chaos i strach.

Koronawirusowa niepewność wywołuje różnorodne strategie radzenia sobie z tą – przekraczającą wyobraźnię wielu – sytuacją, mające na celu odzyskanie w jak największym stopniu poczucia kontroli nad własnym życiem. Jedną z nich może być złożenie swojego losu w ręce rządowych ekspertów, mających ku temu legitymizowane władzą pełnomocnictwo, i podporządkowywanie się ich wszelkim porodom i sugestiom – z nadzieją, że zapewnią one niezbędny poziom jednostkowego bezpieczeństwa. Procedura ta wymaga głębokiego zaufania względem decydentów. Na nieufności z kolei ufundowana jest inna strategia, która wyraża się delegitymizacją obowiązujących definicji sytuacji. Wielość rozmaitych teorii spiskowych, których wspólnym funkcjonalnym rdzeniem jest wskazywanie prawdziwego oblicza pandemii, zdaje się zupełnie zrozumiała. Ich natychmiastowy wykwit można traktować jako reakcję na dojmującą potrzebę racjonalizacji sytuacji, próbę jej pojęcia i nadania jej

sensu. W końcu wyróżnić możemy strategię, która nas będzie interesowała w tym artykule: śladami swoich przodków wiele osób zwróciło się do religijnych źródeł, szukając tam pomocy – ale także interpretacji sytuacji i wpisania jej w szerszy egzystencjalny kontekst.

Odwoływanie się do sfery *sacrum* w sytuacji niepewności czy zagrożenia jest oczywistym mechanizmem – psychologowie religii zwracają uwagę, że „ludzie często uciekają się do modlitwy wówczas, gdy zakwestionowane zostaje ich poczucie kontroli nad sytuacją” (Ladd, Spilka 2014: 152). To, co człowieka spotyka, zostaje przeniesione przez zinternalizowane wyobrażenia religijne do transcendentnego kontekstu znaczeniowego i „legitymizowane przez »logikę« świętego kosmosu” (Luckmann 1996: 106-107). Nie znosi to nijak utrapień i dolegliwości, ale pozwala nadać im sens. Jak pisał J. Mariański, religia nie uwalnia „człowieka od niepokoju i lęków, od poczucia obcości i samotności, od różnorodnych kryzysów sensu, ale daje szansę włączenia tych wszystkich odczuć w wiarygodne uniwersum aksjologiczne, które nabiera jakby charakteru obiektywnego” (2013: 158). Historia reakcji na niosące śmierć i strach zarazy w poprzednich wiekach może być potwierdzeniem tej funkcji religii. Świetnie ilustrują to słowa jednego z osiemnastowiecznych traktatów, powstałego w czasie epidemii dżumy: „Chrześcijański spokój i akceptacja woli Boga to najlepsze środki, które sprawiają, że nikomu włos z głowy nie spadnie, a według których wszystko, także choroba i śmierć będą się jawić jako korzystne” (Behrens 1714, za: Górska 2010: 292).

Wstawiennictwo i pomoc Boga czy świętych przywołuje się w sytuacji beznadziejnej, gdy człowiek z całą bezwzględnością doświadcza swojej ograniczoności, niemożności panowania nad swoim losem (Kowalski 1994: 133). Relację pomiędzy człowiekiem (i jego powinnościami) a Bogiem można interpretować w taki sposób, jak czyni to S. Marai: „Boga można prosić tylko o takie rzeczy, nad którymi nie mamy władzy. Wszystko inne – a więc to, co można osiągnąć wolą – Bóg pozostawił nam” (2017: 462)<sup>1</sup>. Innym jeszcze źródłem ucieczek „pod Twoją obronę” może być odczytywanie takich zjawisk jak zarazy – czy szerzej choroby i nieszczęścia – jako zesłanej przez Boga kary. W wielu tradycyjnych kulturach chorobę interpretowano jako „symptom nieczystości człowieka”

---

<sup>1</sup> Ciekawa w tym kontekście jest popularność, którą w ostatnich latach cieszy się modlitwa ks. D. Ruotolo, której motywem przewodnim jest zawołanie „Jezu, Ty się tym zajmij” (np. Bątkiewicz-Brożek 2017).

(Kowalski 2007: 54). Modlitwa czy składane ofiary mają wówczas na celu pokutę, przebłaganie za nieprawości i odzyskanie przychylności bóstwa.

## Wpisy modlitewne jako materiał badawczy

W artykule przyjrzymy się specyficznemu gatunkowi modlitwy indywidualnej formułowanej przez samych wiernych, jakim są wpisy orantów zamieszczane w internetowych skrzynkach intencji. Jej charakterystyka stanowi o dużej przydatności badawczej – w modlitwie indywidualnej wybija się na plan pierwszy biegun antropologiczny, „do Boga (lub innej osoby ze sfery sacrum) mówi konkretny człowiek, a więc wypowiedź bywa wyszukana, bywa też niezborna – dominuje w niej bowiem perspektywa ludzkiej biedy” (Wojtak 2000: 140).

Prażródłem internetowych wpisów modlitewnych są księgi wotywnie, tradycyjnie wystawiane w niektórych sanktuariach czy innych uświęconych miejscach. W nich pielgrzymi zapisują swoje prośby czy wyrażają wdzięczność za przypisywane *sacrum* ingerencje w ich doczesny żywot. Analizując takie dokumenty P. Kowalski zwracał uwagę, że „modlitewny tok wpisów łączy w sobie tradycję, poetykę modlitwy z apelem o interwencję w kształt świata. Tkwi w tym jednak również pamięć o »sprawczej mocy słów«, o skuteczności słownego ingerowania w rzeczywistość” (Kowalski 1994: 38). Z kolei J. Tokarska-Bakir na podstawie własnych badań *Księgi łask* z Kalwarii Pałacowskiej uznaje indywidualne wpisy orantów za „jedno z najbardziej niezwykłych źródeł”, w którym odzwierciedlają się „nadzieje i pragnienia, a przede wszystkim lęk i współczesnych pielgrzymów” (2000: 117). Zwraca się także uwagę na pewne rozszczepienie, związane z formalną stroną zapisywanych tekstów. Z jednej strony przynależna jest im mowa „*euche* – język prośby, modlitwy i pragnienia” (Sławek 2013: 99), z drugiej wszakże stają się one intrygującym probierzem „późnonowoczesnego komunikowania *sacrum*” (Kapusta, Poźniak, 2011: 58). Taka forma komunikacji może swoimi atrybutami przypominać list (Makuchowska 1998), lecz nade wszystko – być fascynującym zwierciadłem ludzkich spraw, nadziei i zgrzyot, także historycznie ważnych w danym momencie. Dość przywołać cytowany przez P. Kowalskiego wpis z 1991 roku – „Boże pomóż zrealizować plan Balcerowicza!” (1993: 52).

Pomiędzy prośbami notowanymi w księgach wotywnych a zapisami w internetowych skrzynkach modlitewnych istnieje wiele podobieństw.

Biorąc wszakże pod uwagę fakt, że „komunikat wotywny istnieje jako pewna społeczna sytuacja komunikacyjna” (Kowalski 1993: 26), należy także podkreślić istotne między nimi różnice. Internetowe skrzynki intencji są niewątpliwie łatwiej dostępne – orant ma możliwość dokonania wpisu o dowolnej porze, bez konieczności podejmowania trudu pielgrzymki do naznaczonej cudownością przestrzeni. Ten wysiłek nadaje wszakże odpowiednią rangę i znaczenie wpisowi – może on mieć charakter mniej impulsywny czy przygodny. Przebywając w miejscu z wystawioną księgą wotywną człowiek znajduje się w przestrzeni sakralnej – co samo w sobie jest niezwykle ważnym kontekstem dokonywanej próby komunikacji z Bogiem czy świętymi i sprzyja rozbudzaniu mirakularnej wrażliwości. To miejsce zawsze szczególnie – jak pisał S. Czarnowski, „obszar czy też wycinek, wydzielony i otoczony granicą, z chwilą gdy jest wzięty w posiadanie i przydzielony, staje się siedliskiem osobnego kultu, a także warunki życia duchowego kształtują się tam w sposób swoisty” (1939: 5). Internet z kolei może przypominać obszar poza „terenem życia normalnego”, który tenże klasyk polskiej socjologii charakteryzował w sposób następujący: „nieokreślona dziedzina, domena świętości niezorganizowanej. Srożą się tam moce duchowe nieokiełznane, straszne i zgubne dla tych, którzy ośmieliliby się tam zjawić nieprzygotowani” (Czarnowski 1939: 5-6). W analizach akcentuje się różnice częstotliwości pojawiania się określonych intencji modlitewnych w zapisach tradycyjnych i internetowych – na przykład częstsze odniesienia do relacji międzyludzkich czy pracy w tych drugich (Wilkinson, Althouse 2015: 172-173). Niewielka liczba takich badań porównawczych każe jednak zachować dużą wstrzeмиęźliwość w formułowaniu kategoriycznych wniosków.

O ile dokonanie wpisu modlitewnego w miejscu świętym, do którego się przybyło, sprowokowane obecnością wystawionej tam księgi, wydaje się niejako naturalne – o tyle mniej oczywiste zdaje się zapisywanie własnej modlitwy w przestrzeni wirtualnej. Możemy jednak spróbować zrekonstruować taką komunikacyjną sytuację. Ktoś siedzi przy komputerze czy tablecie, być może gdzieś się przemieszcza, trzymając w ręce smartfon. Jest czymś poruszony, coś go dotyka, odczuwa niepokój. Z jakiegoś powodu nie wystarcza mu wypowiedziana czy wewnętrzna, bezgłówna modlitwa. Niemal natychmiast może wyszukać w Internecie miejsce do jej zapisu, za pomocą klawiszy formułuje jej treść. Przybiera ona materialny kształt, jest widoczna. Orant potwierdza tekst i gotowość do opublikowania poprzez kliknięcie odpowiedniej ikony („Wyślij”).

Modlitwa została z ł o ż o n a – za pomocą internetowych łączy w y s ł a n a do Boga lub świętych. Próby rozkodowania tychże zapisów oraz ich interpretacji należy podejmować z dużą starannością, w duchu postulowanej przez J. Tokarską-Bakir „gęstej lektury”. Dzięki niej – podkreśla badaczka – możemy ćwiczyć się w specyficznej egzegetycznej wrażliwości, która pozwala „z napisu pozostawionego przez wędrowca na wrotach zamku zrozumieć coś więcej niż to, że miał on przy sobie scyzoryk” (2000: 16).

Na potrzeby artykułu przeanalizowane zostały wpisy na trzech internetowych witrynach-skrzynkach intencji: [kjb24.pl/ksiega-intencji](http://kjb24.pl/ksiega-intencji) (podstrona witryny dwumiesięcznika „Któż jak Bóg. Dwumiesięcznik o aniołach i życiu duchowym”, propagującej postać św. Michała Archanioła), [ogrod.augustianki.pl/intencje](http://ogrod.augustianki.pl/intencje) (podstrona witryny „Ogród św. Rity. Ku pokrzepieniu serc”, prowadzonej przez Siostry Augustianki i szerzącej kult św. Rity, uznawanej za patronkę spraw beznadziejnych) oraz [skrzynkaintencji.pl](http://skrzynkaintencji.pl) (strona pod opieką Franciszkańskiego Zakonu Świeckich we Wrocławiu). W wielu przypadkach trudno dociec, jaka intencja czy motywacja kryje się za konkretnym wpisem – na przykład prośby „aby wszystko wróciło do normalności” czy o „opiekę w tym trudnym czasie” mogą być powodowane obawami związanymi z epidemią, lecz przecież także dotyczyć innych, indywidualnych doświadczeń petenta. W związku z tym przyjęto kryterium selekcji wpisów do badań oparte o występowanie kilku haseł-kluczy. Analizie poddano wyłącznie wszystkie te zapisy, które zawierały (niezależnie od formy gramatycznej czy błędów językowych) jeden z wymienionych terminów: koronawirus (lub coronawirus), wirus, COVID, epidemia, pandemia, zaraza, zakażenie. W ten sposób wyselekcjonowanych zostało w sumie 619 poddanych badaniu wpisów, w tym: [kjb24.pl/ksiega-intencji](http://kjb24.pl/ksiega-intencji) – 21 (z łącznej liczby wpisów w analizowanym okresie 141), [ogrod.augustianki.pl/intencje](http://ogrod.augustianki.pl/intencje) – 539 (spośród 2203) oraz [skrzynkaintencji.pl](http://skrzynkaintencji.pl) – 59 (spośród 532).

Ramę czasową dla selekcji korpusu badawczego wyznaczały daty między 1 marca a 30 kwietnia 2020 r. Okres ten uznać można za początek rozwoju pandemii w Polsce (pierwszy przypadek odnotowano 4 marca 2020 r.) oraz – co jeszcze istotniejsze dla prowadzonych analiz – okres intensywnego wpływu koronawirusa na świadomość społeczną Polaków i wprowadzania związanych z nim restrykcji. Zanim jeszcze wykryto w Polsce pierwsze zarażenie, w skrzynkach intencji znaleźć można już było prewencyjne wpisy, w których oranci prosili o ochronę przed zbliżającym się zagrożeniem:



Święta Rito, proszę Cię aby Coronawirus nie dotarł do Polski i aby Bóg powstrzymał tę epidemię<sup>2</sup>

Proszę o opiekę nad naszym krajem przed zbliżającym się zagrożeniem epidemiologicznym. Chroń nas i nasz kraj przed chorobami i zagrożeniem, czuwaj nad nami<sup>3</sup>.

Dla popularności wpisów na internetowych skrzynkach modlitewnych mogło mieć także znaczenie wprowadzenie od 13 marca 2020 r. radykalnych ograniczeń w możliwości uczestnictwa w nabożeństwach sprawowanych w świątyniach i podejmowane próby transferowania różnych form praktyk religijnych do rzeczywistości wirtualnej. Mniej dostępne kościoły, obawy przed wychodzeniem z domu, ale też odkrywanie możliwości wykorzystania Internetu do komunikacji z *sacrum* mogły sprzyjać wpisom na internetowych skrzynkach intencji.

Definiując znaczenie modlitwy osobistej, K. Ladd i B. Spilka akcentowali takie atrybuty, które stanowią o jej unikalnej wartości dla badaczy życia społecznego: „modlitwa indywidualna i jej zamierzone cele często wydaje nam się czymś niepozornym, pozbawionym znaczącej formy i wielkich aspiracji. Będąc kwintesencją zachowań i aktów religijnych, modlitwa obejmuje sobą wirtualnie wszystkie ludzkie nadzieje i sprawy” (2014: 13). Używając tej nomenklatury, w dalszej części artykułu spróbujemy rozpoznać owe „ludzkie nadzieje i sprawy” zapisane w internetowych modlitwach. Celem będzie identyfikacja postrzegania koronawirusa przez orantów, analiza uruchamianych procedur życiowej przemiany oraz rozpoznanie zakresu wyobrażonej wspólnoty w modlitwach wstawieniowych. Podjęta próba jakościowej eksploracji ma na celu wychwylenie charakterystycznych dla okresu pandemii wątków pojawiających się w zapisywanych modlitwach.

### **„Żeby ludzkość przetrwała” – na progu apokalipsy**

Przywołując czeskie przysłowie – „zapomniałem o tym jak o śmierci” – T. Halik lapidarną, poetycką metaforą podkreśla w opisie

---

<sup>2</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=16](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=16) (dostęp: 14.04.2020). Zachowano oryginalną pisownię wszystkich przytoczonych fragmentów wpisów.

<sup>3</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=16](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=16) (dostęp: 14.04.2020).



kondycji współczesnego człowieka, że „nasza śmierć mieszka z nami w domu zapomnienia” (2017: 108). Wiele napisano już o separacji śmierci od konglomeratu ludzkich doświadczeń – delegitymizacji jej prawa do widocznej obecności, do naruszania ułudy nieśmiertelności. Obnażane przez C. Miłosza w jednym z wierszy zabiegi – „Kaźde z was dla niepoznaki/ wyprawia miny,/ żeby nikt nie zgadł, że/ lament w sobie nosimy” (2015: 1355) – w trakcie pandemii niespodziewanie poddane zostały nagłemu stress-testowi. Niosące przestrach komunikaty, suflowane przez media zwizualizowane opowieści (dość wspomnieć przerażający, ikoniczny obraz „transportów grozy” wywożących zwłoki ciężarówek z Bergamo), wyprowadziły śmierć z „domu zapomnienia” na sam środek ludzkiej agory. Nie tylko zresztą umierający ludzie, lecz także sam *lockdown*, niespodziewany i zdumiewający, brutalnie przypomniał o kruchości naszej egzystencji – o tym, „co musi stać się niebawem” (Ap 1,1).

Wiele osób miało poczucie raptownego znalezienia się w sytuacji, która „zatrważa, wyrwa z letargu, każe ustanawiać granicę rozdzielającą/ rozdzierającą dotychczasowy świat i to, co ma przyjść, a co w swej nieobliczalności i katastrofizmie wymyka się poznaniu” (Kunce 2008: 260). Ślady tego przerażenia znajdujemy we wpisach:

Św. Rito Patronko od spraw trudnych i beznadziejnych w Panu Naszym i Najświętszej Panienci nadzieja za Twoim wstawiennictwem, w opiece nad nami nad naszym krajem i całym światem przed straszną epidemią, którą nie można zatrzymać, która jest dla nas ludzi wielką niewiadomą. Cóż mamy począć, przeżywamy strach o siebie i swoich bliskich. Błagam o wstawiennictwo w intencji nas ludzi, gdzie zderzyliśmy się z tak wielką niewiadomą i bezsilnością wobec nieznanego<sup>4</sup>.

Pandemia we wpisach to często zagrożenie o apokaliptycznym charakterze, niepodobnym do innych trudności, z którymi ludzkość musiała się mierzyć. Niektórzy oranci zdają się przerażeni i pełni obaw, że oto na ich oczach rozgrywa się zapowiadany w *Apokalipsie* koniec czasów, kiedy to ludzkość wyginie także przez śmierć „zadawaną morem” (Ap 6,8). Dla tych wyobrażeń charakterystyczne jest postrzeganie koronawirusa jako hegemonia – epidemia zaczyna panować nad światem, przejmować go, rozciągając nad nim swoje zwierzchnictwo. Wyraźnie z części wpisów przebija się wojenna nomenklatura: nasz świat został zaatakowany przez wroga, który chce nad nim panować.

<sup>4</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11) (dostęp: 14.04.2020).

Z całego serca proszę o spokój na świecie, o bezpieczeństwo i o zatrzymanie pandemii wirusa, który zaatakował nasz świat<sup>5</sup>.

Jezu, Królu nasz i Panie, Matko Boża, Królowo Korony Polskiej zakrólujcie nad tą pandemią i połóżcie jej kres. Prosimy z pokorą i ufnością<sup>6</sup>.

Proszę cię także o modlitwę za wszystkich ludzi na świecie aby ten wirus który panuje w końcu się skończył<sup>7</sup>.

Jednostkowy, anegdotyczny, ale ciekawy jest przypadek wpisu, którego autorka zdaje się rozszerzać to zagrożenie p a n o w a n i e m wirusa na skalę przekraczającą doczesność i obejmującą także zaświaty. Trudno inaczej zinterpretować składane świętej życzenia zdrowia:

A tobie Św. Rito życzę abyś była zdrowa i była opatrnością dla innych oraz dla mnie w tych trudnych dla nas dniach. Amen<sup>8</sup>.

Poczucie niszczycielskiej mocy nieokiełznanego wirusa budzi przerażenie. Formulowane komunikaty modlitewne zawierają w sobie dramatyczne wołanie o ratunek czy ocalenie. Uniknięcie zarażenia i jego konsekwencji bywa rozpatrywane w kategoriach mirakularnych – aby przetrwać, konieczna zdaje się nadnaturalna interwencja:

Jezu bądź z nami, chroń nas! Proszę ocal ludzkość przed koronawirusem!<sup>9</sup>

Św Rito, błagam dziś tak jak jeszcze nigdy Cię nie błagałam. Wstawiaj się u Pana za tą trudną sytuacją na świecie. Niech otworzą się oczy. Niech ta zaraza mija<sup>10</sup>

Święta Rito dziękuję za Twoje wstawiennictwo u Boga, błagam o cud ochrony przed wirusem. (...) Chroń cały świat, proszę, błagam - zabierz łęk<sup>11</sup>

Św. Rito błagam o bezpieczeństwo w naszym kraju, błagam, aby pandemia nie zniszczyła ludzkości<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>6</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>7</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=2](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=2) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>8</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>9</sup> [skrzynkaintencji.pl/comment-page-2457/#comments](http://skrzynkaintencji.pl/comment-page-2457/#comments) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>10</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>11</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8) (dostęp: 7.05.2020).

<sup>12</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

Proszę błagam o modlitwę, by oddalić pandemię koronawirusa, by ludzkość przetrwała<sup>13</sup>.

Rozpatrywanie pandemii w kategoriach końca czasów może wyrastać z doświadczenia utraty ontologicznego poczucia bezpieczeństwa, globalnego wymiaru niepewności i zatrważającej świadomości bezradności czy nieadekwatności dotychczasowych narzędzi ochrony gatunku ludzkiego (takich jak medycyna, ale też na przykład zasoby militarne) względem nowej sytuacji. Uruchomienie apokaliptycznych pokładów wyobraźni można uznać za społecznie ważny i potencjalnie długotrwały skutek pandemii. Jak pisał niegdyś L. Kołakowski:

Przyswojenie sobie apokaliptycznego sposobu patrzenia na świat jest prawdopodobnie warunkiem, aby rasa ludzka mogła przeżyć i uniknąć apokalipsy samozagłady, wielkiego Końca, który sama sobie przygotowuje. Nasza ziemia nie jest wieczna, pewnego dnia przestanie istnieć. Egzystencja człowieka na jej powierzchni też nie jest wieczna, a każdy z nas żyje w cieniu swojej apokalipsy prywatnej, nieuniknionej i w gruncie rzeczy nieodległej: własnej śmierci (2014: 20).

Ten apokaliptyczny cień i doznanie wyjątkowości aktualnego czasu widoczne były w formułowanych modlitwach – także wówczas, gdy proszono „o drugą szansę dla nas dla wszystkich ludzi”<sup>14</sup>. Świadomość sytuacji, w której się ludzkość (ale i każdy z orantów) znalazła, aktywowała również praktyczny wymiar reakcji, polegający na rozumieniu pandemii jako przynaglenia do przemiany postępowania: nienależnie od tego, czy rozumiano je jako Boże upomnienie czy „tylko” sprzyjającą okazję do własnego życiowego remanentu. Dla wydzwignięcia się z narcystycznych kolein i przekonania o własnej omnipotencji czasem nie trzeba wiele – jak pisze papież Franciszek, „wystarczy potraktować swoją sytuację poważnie” (2016: 84). Doświadczenie pandemii mogło być istotnym zarzewiem, skłaniającym do przyjęcia takiej perspektywy. W dalszej części artykułu przyjrzymy się wpisom, które uznać można za świadectwa prób rekonstrukcji swojej życiowej postawy.

---

<sup>13</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=3](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=3) (dostęp: 7.05.2020).

<sup>14</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5) (dostęp: 14.04.2020).

## „Niech to będzie czas przemyslenia” – pandemia jako *metanoia*

Epidemia jako zesłana przez Boga kara czy przynaglenie do zmiany dotychczasowego postępowania to częsty sposób interpretacji tego rodzaju spadających na ludzkość nieszczęść w historii. Miały one przypominać człowiekowi o jego grzesznej naturze i niegodnych występkach, których się dopuścił: „nic to ieszcze, co cierpiemy; przeciwko temu, cośmy zasłużyli (...) piekielney szubienice godni grześnicy” – relacjonował epidemię dżumy w Krakowie franciszkanin M. Dziewulski (1720: A2). Takie ujmowanie łączyło się ze specyficzną wizją formowania ludzkiego życia przez Boga-lekarza, który zmuszony zostaje za pomocą dotkliwie boleśnej kuracji przywrócić zdrowie gatunkowi ludzkiemu: „winy i nieszczęśliwości wszystkie, nie są karą na zgubę, ale lekarstwem na poprawę, atoli i przestrzegaliśmy, że ten łaskawy Lekarz, gdy w nas poprawy nie dozna, będzie musiał przystąpić do przykrzejszej kuracji” (Sierakowski 1770, za: Jaszczuk 1994: 49).

Powyższe przeświadczenie miało też swoje istotne funkcjonalne znaczenie: przywracało poczucie – być może ograniczonej, ale jednak – kontroli nad niespodzianą zarazą i nadawało jej sens. W jakiejś mierze to od człowieka zaczynało zależeć, czy przetrwa zagrożenie. W opublikowanej tuż po wybuchu pandemii koronawirusa książce *Wiara nie tylko w czasach zarazy* dominikanin T. Grabowski stawia tezę o zaniku tego wymiaru interpretacji: „W minionych epokach mówiono by (*sic!*), że Opatrzność dopuszcza zdarzenie krzyżujące ludzkie plany, ponieważ chce odwrócić ich serca od nadmiernego przywiązania do rzeczy przemijających. Nieszczęście było zatem wezwaniem do skruchy, podjęcia pokuty i nawrócenia. W umysłach współczesnych świat wymknął się z granic Boskiej Opatrzności, a w konsekwencji zjawiska w nim zachodzące utraciły duchowy sens” (2020: 12). Lektura skrzynek modlitewnych pokazuje jednak, że ciągle jest on obecny w indywidualnych wykładniach zarazy – co zilustrować można chociażby przywołanymi poniżej przykładami:

Dobry Boże, przebacz nam wszystkie grzechy i zatrzymaj pandemię koronawirusa<sup>15</sup>

Św. Rito, proszę o wstawiennictwo w intencji naszej ojczyzny i całego świata, o pokonanie koronawirusa i nawrócenie wszystkich nas!<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> skrzynekaintencji.pl/comment-page-2471/#comments (dostęp: 14.04.2020).

<sup>16</sup> ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11 (dostęp: 14.04.2020).

(...) niech obecny czas będzie czasem przemyślenia i przyjęcia miłości Jezusa<sup>17</sup>.

Sporadycznie tylko zdarzały się także wpisy, w których bardzo wprost przywoływano zakres przewin mogących – wedle oranta – stanowić źródło Bożego gniewu:

Panie Boże przebacz Polakom i ludności Świata grzechy aborcji, kłamstwa, rozwięzłości seksualnej, okaż nam swoje miłosierdzie i oddal zarazę korona wirusa z każdego kraju jeżeli jest to Twoją wola<sup>18</sup>.

Interpretacja nieszczęścia pandemii i związanego z nią potencjalnego zagrożenia w paradoksalnych kategoriach łaski czy rozumienie wydarzeń jako wyjątego z normalnego biegu spraw *kairosu* skłaniającego i ponaglącego do radykalnej przemiany są możliwe wówczas, gdy uznamy te wydarzenia za przejaw osobiwej, niepojmowalnej ograniczonym ludzkim umysłem pedagogiki Boga. Takiej, o której pisała niegdyś S. Weil: „Bóg przyjmuje w stosunku do swoich przyjaciół pewien umowny język. Każde wydarzenie życia jest słowem tego języka. (...) Wspólnym sensem wszystkich tych słów jest: Kocham cię” (1999: 181). W innym wypadku wizja koronawirusa jako elementu Bożego planu może jeszcze wzmagać poczucie niepokoju, który rozciągać się będzie już nie tylko na sprawy doczesne i ziemskie, lecz będzie miał wymiar eschatologiczny. W kolejnym podrozdziale przyjrzymy się takim wpisom, które – na różnych poziomach – są świadectwem niecierpliwości i psychicznej udręki wywołanych zagrożeniem.

### **„Niech ten koszmar już się skończy” – o cierpliwość i spokój**

W jednej z modlitw zanotowanych podczas zarazy w XVIII wieku czytamy: „Zlituj się nad nami według Twojej obietnicy, rozkaż aniołowi zagłady i powiedz: Już dość” (Alkofer 1714, za: Górska 2010: 296). Charakterystyczny zwrot przynaglający do pilnego odsunięcia epidemii może stanowić świadectwo zniecierpliwienia przedłużającym się stanem zagrożenia. Niezależnie od tego czy zaraza jest rozumiana jako wynik Bożej pedagogiki, czy doszukuje się jej przyczyn w innym porządku – poczu-

---

<sup>17</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>18</sup> [skrzynekaintencji.pl/comment-page-2451/#comments](http://skrzynekaintencji.pl/comment-page-2451/#comments) (dostęp: 14.04.2020).

cie uporczywego milczenia Boga staje się frustrujące, człowiek zaczyna oskarżać Stwórcę o brak reakcji na bolesne i gorzkie perypetie ludzkiego losu, o nieczułość na ludzką biedę: „A Bóg się przygląda, jak człowiek umiera drugiemu człowiekowi” (Canetti 2019: 25).

Zniecierpliwienie uznać można za jedną z dominant analizowanych wpisów. Wielokrotnie, na różny sposób oranci sygnalizują, że „już dość”, „już wystarczy”. Bóg powinien – „w końcu!” – zająć się tym problemem i przejąć panowanie nad światem, czyli unicestwić zagrożenie. Warto zauważyć, że owo zniecierpliwienie bardzo szybko pojawiło się w zapisach. Poniżej przykłady tekstów sporządzonych odpowiednio 13, 15 i 18 marca:

Żeby się już to skończyło. Jezu ufam Tobie<sup>19</sup>

Błagamy o modlitwę i wstawiennictwo o uproszenie łask za nas, aby epidemia już nie rozprzestrzeniła się, aby znaleźli w końcu sposób na wirusa, żebyśmy mogli walczyć z nim<sup>20</sup>

Dopomóż by ta pandemia koronawirusa jak najszybciej skończyła się i Polacy jak najszybciej wrócili do normalnego życia<sup>21</sup>.

We wpisach wielokrotnie pojawiały się sformułowania w rodzaju „oby ta zaraza skończyła się jak najszybciej”<sup>22</sup> czy „aby już ten koszmar się skończył”<sup>23</sup>. Wyróżnić warto szczególnie jeden z takich wpisów, będący interesującym świadectwem sytuacji, gdy znajdujący się na skraju wytrzymałości człowiek zaczyna niemal dyktować Bogu właściwy sposób postępowania:

Wiem że Bóg daje nam ostrzeżenie przed tym abyśmy się opamiętali. Ale już dość, już koniec tych złych doświadczeń. Św. Rito dopomóż wstaw się za nami proszę. Tylko ty nam zostałeś, tylko ty możesz uprosić Pana Boga naszego. Jezu ufam Tobie, Jezu Ty się tym zajmij<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8](https://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>20</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=10](https://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=10) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>21</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11](https://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>22</sup> [np.ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=2](https://np.ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=2) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>23</sup> [np.ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5](https://np.ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=5) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>24</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](https://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

Zmaganie się z psychicznymi niedogodnościami stanu pandemii mogło prowadzić do niecierpliwości czy wręcz frustracji wynikających z braku spodziewanej reakcji ze strony nadnaturalnych mocy. Pojawiały się jednak i takie wpisy, w których oranci nie tyle (czy przynajmniej: nie tylko) oczekiwali natychmiastowego unicestwienia przez Boga koronawirusa i przywrócenia światu właściwego porządku, co raczej prosili o potrzebne zasoby do zmagania się z tym problemem i jego konsekwencjami. Proszono o psychiczną wytrzymałość, spokój, opanowanie lęku czy odsunięcie depresyjnych myśli:

Św. Rito dopomóż mi w opanowaniu lęku i obaw przed wirusem, abym mogła spokojnie żyć i wypełniać swoje zadania, dodaj mi pewności<sup>25</sup>

Święta Rito błagam o zdrowie i bezpieczeństwo dla całej mojej rodziny. Chroń nas Święta Rito przed zarazą i strachem oraz daj nam więcej wiary i pokory<sup>26</sup>

Święta Rito, nie pozwól mi się załamać i chroń naszą rodzinę przed koronawirusem, szczególnie osoby najsłabsze z problemami zdrowotnymi. Pomóż, aby epidemię udało się jak najszybciej opanować<sup>27</sup>.

Idąc za myślą C. Geertza, wydźwięk powyższych wpisów możemy uznać za charakterystyczny dla religijnego spojrzenia na ludzkie dramaty i niedole: „Problem cierpienia, jako problem religijny, polega paradoksalnie nie na tym, jak uniknąć cierpienia, lecz na tym, jak cierpieć, jak uczynić fizyczny ból, osobiste nieszczęście, doczesną porażkę bądź bolesne doświadczenie umierania innych ludzi czymś co można przetrwać, czymś do wytrzymania, czymś – jak byśmy powiedzieli – możliwym do zniesienia” (1998: 52).

W zanoszonych prośbach o wytrwanie i przetrzymanie trudnego czasu znaleźć możemy również szerokie spektrum modlitw wstawienniczych – za bliskich czy o właściwe relacje wewnątrzrodzinne w czasie pandemii.

Św. Rito proszę o wstawiennictwo, ratuj moją córkę przed strachem, że zarazi się koronawirusem, uproś uzdrowienie z chorób, by ukończyła studia i mogła znaleźć zatrudnienie, założyć rodzinę<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4) (dostęp: 7.05.2020).

<sup>26</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>27</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8) (dostęp: 7.05.2020).

<sup>28</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=6](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=6) (dostęp: 7.05.2020).



Proszę o dobrą atmosferę w domu by bliscy potrafili mnie zrozumieć że bardzo się lękam<sup>29</sup>.

Bardziej wnikliwie wspólnotom obejmowanym wstawienniczymi wpisami modlitewnymi przez orantów przyjrzymy się w kolejnym podrozdziale.

### **„Za wszystkich ludzi na świecie” – zakresy wyobrażonej wspólnoty**

Żyjemy w indywidualistycznej kulturze, suflującej poddanie się rygorom żmudnej samorealizacji – jej wytworem jest często narcystyczna jednostka, dla której „łaską staje się »bycie wybranym« przez siebie” (Jacyno 2007: 187). Jak pisze A. Mbembe, „to epoka spod znaku tego, co nie łączy; tego, co nie jednoczy; tego, że wcale nie jesteśmy gotowi czymkolwiek się dzielić” (2018: 63). Gorzkie, być może nazbyt jednostronne diagnozy z pewnością wskazują na istotnie newralgiczny obecnie obszar: usytuowania człowieka w relacji z innymi. W tym kontekście uwidacznia się bardzo dobitnie jedna z potencjalnych konsekwencji modlitwy: w nawiązywanej z istotą wyższą komunikacji orant nie jest samotnym bytem, lecz wnosi w nią zwykle także gęstą sieć własnych społecznych powiązań. Przed Bogiem człowiek nigdy nie jest sam, zawsze jest z nim cały jego świat. W takim ujęciu nawet śmierć zdaje się doświadczeniem wspólnotowym – „w godzinę śmierci naszej” brzmią słowa najpopularniejszej maryjnej modlitwy.

Doświadczenie bycia z innymi na modlitwie jest być może szczególnie uchwytnie w analizowanej tu jej formie – modlitwie indywidualnej, nieustalonej, której sam akt zapisu sprzyja uruchomieniu „wspólnotowej wyobraźni” i uświadomieniu sobie sieci powiązań z innymi osobami czy jakości rozmaitych relacji. To sytuacja, w której „z Boga czyni się rozmówcę, Innego, wobec którego dokonuje się »eksterioryzacji podmiotu mówiącego« i próbuje zbudować wspólnotę, która pomoże przetrwać najdotkliwsze zrządzenia losu” (Kowalski 1994: 13). Ilustracją może być poniższa modlitwa:

Panie Jezu proszę Cię za wstawiennictwem Świętej Rity przez Niepokalane Serce Maryi o Wiarę, Nadzieję i Miłość dla ludzi, oraz o pracę zgodną z wolą Bożą, abyśmy mogli służyć każdy każdemu. Proszę o modlitwę za każdym kto naraża swoje życie ratując i pomagając innym w chorobie koronawirusa<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8) (dostęp: 7.05.2020).

<sup>30</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8) (dostęp: 7.05.2020).

Pandemia koronawirusa i wprowadzone w ślad za nią obostrzenia w mobilności uwidocznily nie tylko wagę „łańcuchów dostaw” w zglobalizowanym świecie. Kwarantanna, zamknięcie granic, wymuszona izolacja poprzez swój globalny zasięg dosadnie wskazują także na współzależność ludzi – nawet na najbardziej rudymenarnym poziomie koniecznej troski o ochronę innych przed potencjalnym zarażeniem. Znajdujemy we wpisach ślady poczucia tej współodpowiedzialności:

Błagam by nikt nie zachorował, by osoba mi bliska postępowała rozsądnie i nie naraziła mnie i bliskich na zarażenie<sup>31</sup>

Proszę miej w opiece nasz cały naród, aby w tym trudnym dla nas czasie zagrożenia epidemią koronawirusa był rozsądny i zdyscyplinowany, aby ludzka bezmyślność nie miała szans w walce z tą chorobą, aby młodzi ludzie dbali o starszych, aby babcie i dziadkowie byli bezpieczni z dala od maluchów<sup>32</sup>.

Analizując pobrane ze skrzynek intencji zapisy możemy wyróżnić przynajmniej kilka zakresów obejmowanej nimi wspólnoty – od osób najbliższych aż po cały świat. Jak wskazują także inne badania tego rodzaju zapisów (np. Cekiera 2016), najbardziej oczywistą wspólnotą, która pojawia się w modlitwach, jest rodzina. Ze zrozumiałych powodów w dobie koronawirusa prośby dotyczyły często starszego pokolenia:

Kochany Sw. Michale Archaniele, prosimy Cie pokornie o obrone naszych rodziców przed koronawirusem, szczególnie mojego taty, Czesława, który jest po chemioterapii<sup>33</sup>

Święta Rito proszę miej pod swoją opieką mamę Irene, aby mogła wyjść z domu i bezpiecznie pójść na wizyty do lekarzy specjalistów, żeby nic złego się nie stało i nie zaraziła się koronawirusem<sup>34</sup>.

W modlitwach wstawienniczych przywoływano także znajomych (wspólnota towarzyska) czy – co ciekawe – zakażone osoby z pobliskich terenów (wspólnota geograficzna):

---

<sup>31</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>32</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=11) (dostęp: 14.04.2020).

<sup>33</sup> [kjb24.pl/ksiega-intencji/?pageNum=2](http://kjb24.pl/ksiega-intencji/?pageNum=2) (dostęp: 14.04).

<sup>34</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4) (dostęp: 7.05.2020).

Bardzo proszę o modlitwę w intencji Antona i jego rodziny, jego tata Iwan leży chory zarażony wirusem w szpitalu, stan poważny<sup>35</sup>

Polecam Twojej opiece zakażonych mieszkańców gminy Gdów - proszę o zdrowie dla nich oraz o opanowanie ognisk choroby, aby wirus nie rozprzestrzenił się<sup>36</sup>.

Charakterystyczne dla sytuacji są także modlitwy, którymi obejmuje się szczególnie ważne z punktu widzenia walki z pandemią i jej skutkami profesje: lekarzy, naukowców, ale też rządzących czy sprzedawców.

PANIE BOŻE proszę Cię chroń lekarzy , całą służbę medyczną i wszystkich, którzy niosą pomoc chorym i zatrzymaj pandemię koronawirusa<sup>37</sup>

Proszę święty Michale Archaniele, prowadz badaczy by wynaleźli szczepionkę pw koronawirusowi<sup>38</sup>

Proszę o mądrość dla naukowców i rządzących, którzy będą łagodzić restrykcje, proszę, aby robili to z głową<sup>39</sup>

Modlę się za lekarzy, kasjerki, sprzedawców, którzy najbardziej są narażeni<sup>40</sup>.

Sytuacja globalnego zagrożenia sprokurowała także wiele wpisów, w których odnoszono się do wspólnot najszerzej rozumianych: ojczyzny i rodaków czy po prostu ludzkości. Konstruowane w taki sposób modlitwy mogą być świadectwem międzyludzkiej solidarności w obliczu zagrożenia.

Niech Zmartwychwstały Chrystus ochroni moją rodzinę, ojczyznę i cały Świat przed chorobami, wirusami, zarazami i wojną<sup>41</sup>

Proszę cię bardzo w ten szczególny czas Wielkanocy o modlitwę za wszystkich ludzi na świecie, aby ten wirus zniknął. Aby w końcu ludzie byli bezpieczni i zdrowi<sup>42</sup>

---

<sup>35</sup> skrzynkaintencji.pl/comment-page-2492/#comments (dostęp: 7.05.2020).

<sup>36</sup> ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4 (dostęp: 7.05.2020).

<sup>37</sup> skrzynkaintencji.pl/comment-page-2478/#comments (dostęp: 7.05.2020).

<sup>38</sup> kjb24.pl/ksiega-intencji/?pageNum=2 (dostęp: 7.05.2020).

<sup>39</sup> ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8 (dostęp: 7.05.2020).

<sup>40</sup> ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=7 (dostęp: 14.04.2020).

<sup>41</sup> ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=8 (dostęp: 7.05.2020).

<sup>42</sup> ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=2 (dostęp: 14.04.2020).

Święta Rito proszę o zdrowie dla naszej rodziny, pomóż proszę ludziom na całym świecie, aby ustala epidemia, wspieraj osoby ratujące życie chorym, nie opuszczaj nas uproś u Jezusa litość nad całym światem<sup>43</sup>.

Patrząc na oczekującą zapisu stronę wotywną księgi czy okno internetowej skrzynki intencji, człowiek dokonuje swoistej rekapitulacji. Definiuje własną życiową sytuację, ale – skoro jesteśmy istotami społecznymi – w oczywisty sposób prześwieśla również relacje z bliskimi czy stosunek do wspólnot, których czuje się członkiem. Sam akt zapisu prowokuje więc do obejmowania myślą innych, wychodzenia poza samego siebie; samo formułowanie prośby może stać się mechanizmem zmiany. Pozornie błahy gest może mieć dla oranta i jego społecznych światów dalekosiężne konsekwencje: rozszerzyć subiektywną perspektywę, stworzyć przestrzeń solidarności i poczucia braterstwa.

## Podsumowanie

Zaproponowana powyżej interpretacja wpisów ze skrzynek intencji jest jednym z możliwych sposobów rozumienia pandemii w religijnym kluczu. Z racji badań jakościowych – pomijających ilościowy wymiar poszczególnych zapisów – artykuł miał na celu raczej zwrócenie uwagi na pewne zaobserwowane interesujące wątki niż kompletną, przekrojową eksplorację tej formy religijnych praktyk. Apokaliptyczna perspektywa zagrożenia, zniecierpliwienie i niepokój, ale także odczytywanie pandemii jako znaku, kierowanego do ludzkości komunikatu – czyli znane także z historii reakcje na tego rodzaju zdarzenia – ciągle są znacząco obecne w religijnym myśleniu o koronawirusie. Wywołują one różne reakcje – od przerażenia i buntu, przez deklarowaną przemianę własnego życia, aż po pokorne prośby o siły do mierzenia się z niebezpieczeństwami. Wszystkie one są jednak wspólnym świadectwem żywotności religijnego uniwersum w nadawaniu „zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych” znaczeń oraz integrowaniu granicznych sytuacji w życiu człowieka z jego całościową biografią (Świątkiewicz 2010: 266). Interesującą kwestią wydaje się także bardzo szeroki zakres prośb wstawienniczych, wychodzący poza to, co bliskie i lokalne w stronę szerszych wspólnot czy po prostu całej ludzkości. Tak interpretowane wpisy stają się świadectwem poczucia globalnej solidarności w mierzeniu się z nieznanym.

---

<sup>43</sup> [ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4](http://ogrod.augustianki.pl/intencje/?pageNum=4) (dostęp: 14.04.2020).

Zarzewiem wpisu do skrzynki intencji jest wiara lub przynajmniej otwarcie na mirakularną rzeczywistość. Podczas lektury wielu wpisów można odnieść wrażenie, że cud już się wydarzył – jeśli rozumieć to pojęcie nie jako „zawieszenie praw przyrody”, ale wykroczenie poza to, co wydaje się w danej sytuacji oczywiste i spodziewane (Halik 2010: 185). Zaduma nad pustym oknem internetowej skrzynki modlitewnej może prowadzić do nieoczywistego rozbudzenia w sobie wrażliwości na potrzeby innych czy niespodziewanego odkrycia zakresu ludzkiej współzależności. I w tym, nawet najbardziej pozbawionym sakralnych odniesień, rozumieniu sprzyjać *metanoi* – przemianie myślenia, która ostatecznie stworzyć może szansę na uniknięcie zagłady.

## BIBLIOGRAFIA:

- Bątkiewicz-Brożek, J. (2017). *Jezu, Ty się tym zajmij! Komu Jezus zostawił tę potężną modlitwę?*. Pozyskano z [pl.aleteia.org/2017/06/29/jezu-ty-sie-tym-zajmij-komu-jezus-zostawil-te-poteczna-modlitwe/](http://pl.aleteia.org/2017/06/29/jezu-ty-sie-tym-zajmij-komu-jezus-zostawil-te-poteczna-modlitwe/) (dostęp: 28.042020).
- Biblia*, [online:] <https://biblia.deon.pl/>.
- Canetti, E. (2019). *Księga przeciwko śmierci* (tłum. M. Przybyłowska). Sejny: Pogranicze.
- Cekiera, R. (2016). *Zgryzoty i nadzieje. Socjologiczna analiza wpisów do ksiąg wotywnych w kaplicy św. Wendelina w Rudzicy*. Rudzica: TMR.
- Czarnowski, S. (1939). *Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii*. Cieszyn, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Dziewulski, M. (1720). *Prezerwatywa od powietrza morowego*. Kraków: Druk: Jakoba Mattaszkiwicza. Pozyskano z <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/41672/edition/58589/content>
- Franciszek (2016). *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Toriellim* (tłum. J. Ganobis). Kraków: Znak.
- Geertz, C. (1998). Religia jako system kulturowy. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 48-79). Kraków: Nomos.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (tłum. A. Szulżycka). Warszawa: PWN.
- Górska, L. (2010). Dżuma – epidemia duszy i ciała? Sposoby zwalczania dżumy w nowożytnym Gdańsku. *Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej we Wrocławiu*, 3, 279-309.
- Grabowski, T. (2020). *Wiara nie tylko w czasach zarazy*. Poznań: W drodze.

- Halik, T. (2010). *Dotknij ran* (tłum. A. Babuchowski). Kraków: Znak.
- Halik, T. (2017). Z hipotezą Boga – albo bez niej. W: A. Grün, T. Halik, W. Nonhoff (red.), *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary* (s. 83-111). Warszawa: WAM.
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN.
- Jaszczuk, M. (1994). Dżuma w polskim piśmiennictwie w XVIII wieku. *Medycyna Nowożytna*, 1-2, 31-60.
- Kapusta, A., Poźniak, A. (2011). Intencje z Rybna. Teksty (post)rytualnej ekspresji „ja” biograficznego. *Studia Kulturowe. W kręgu teorii kultury, miejsca i spektaklu*, 2, 56-69.
- Kołąkowski, L. (2014). *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i septyczny* (tłum. D. Zańko). Kraków: Znak.
- Kowalski, P. (1993). *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna Instytut Filologii Polskiej.
- Kowalski, P. (1994). *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Kowalski, P. (2007). *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: PWN.
- Kunce, A. (2008). *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Ladd, K.L., Spilka, B. (2014). *Psychologia modlitwy. Spojrzenie naukowe* (tłum. M. Chojnacki). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (tłum. L. Bluszcz). Kraków: NOMOS.
- Makuchowska, M. (1998). *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*. Opole: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego.
- Marai, S. (2017). *Dziennik, 1949-1956* (tłum. T. Worowska). Warszawa: Czytelnik.
- Mariański, J. (2013). *Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mbembe, A. (2010). *Polityka wrogości. Nekropolityka* (tłum. U. Kropiwiec, K. Bojarska). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Miłosz, C. (2015). *Wiersze wszystkie*. Kraków: Znak.
- Rozenfeld, K. (1920). Walka z epidemią grypy, jej najważniejsze zadania i środki. *Gazeta Lekarska*, 12-13, 122-136.
- Tokarska-Bakir, J. (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Warszawa: Universitas.

- Weil, S. (1999). *Świadomość nadprzyrodzona* (tłum. A. Olędzka-Frybesowa). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Wilkinson, M., Althouse, P. (2015). The Embodiment of Prayer in Charismatic Christianity. W: G. Giordan, L. Woodhead (red.), *A Sociology of Prayer* (s. 153-167). Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Wojtak, M. (2000). Modlitwa jako gatunek wypowiedzi. W: W. Książek-Bryłowa, H. Duda (red.), *Język polski-Współczesność-Historia* (s. 133-141). Lublin: Wydawnictwo UMCS.





**Ignacy Jóźwiak**e-mail: [i.jozwiak@uw.edu.pl](mailto:i.jozwiak@uw.edu.pl)

Ośrodek Badań nad Migracjami UW

ORCID: 0000-0003-0143-6845

**Sonia Styrkacz**e-mail: [sonia.styrkacz@gmail.com](mailto:sonia.styrkacz@gmail.com)

Ośrodek Badań nad Migracjami UW

Instytut Studiów Społecznych UW

ORCID: 0000-0002-4420-5476

**Monika Szewczyk**e-mail: [m.szewczyk19@uw.edu.pl](mailto:m.szewczyk19@uw.edu.pl)

Ośrodek Badań nad Migracjami UW

Szkoła Doktorska Nauk Społecznych

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0002-2797-0176

**Elżbieta Mirga-Wójtowicz**e-mail: [e.mirga-wojtow@uw.edu.pl](mailto:e.mirga-wojtow@uw.edu.pl)

Ośrodek Badań nad Migracjami UW

Wydział Politologii

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0002-3215-7825

***KEEP CALM AND BESHEN KHERE*<sup>1</sup>.**  
**INTERNET I TRANSNARODOWA INTENSYFIKACJA**  
**ŻYCIA POLSKICH ROMÓW**  
**W CZASIE PANDEMII COVID-19**

***Keep calm and beshen khere. Internet and transnational***  
**intensification of life among Polish Roma**  
**under the COVID-19 pandemic**

**Streszczenie:** Artykuł podejmuje, nieobecna do tej pory w polskich badaniach romologicznych, tematykę internetowych (rodzinnych i towarzyskich) praktyk polskich Romów. Głównego kontekstu dostarcza pandemia koronawirusa (COVID-19), towarzyszący jej stan zamknięcia (*lockdown*) i konieczność zachowania tzw. dystansu społecznego w okresie od połowy marca do końca kwietnia 2020 roku. Badania przeprowadzone zostały online wśród polskich Romów w Polsce i za granicą. Internet stanowi dla nas źródło informacji oraz możliwość kontaktu z uczestnikami badania.

---

<sup>1</sup> Tytuł artykułu zainspirowany został grafiką rozpowszechnioną przez jedną z międzynarodowych organizacji romskich. Jest to językowa hybryda, często obecna także w wypowiedziach polskich Romów w Internecie. *Keep calm* nawiązuje do popularnego obecnie i parafrazowanego hasła kierowanego do Brytyjczyków podczas II wojny (*keep calm and carry on* – ‘zachowaj spokój i rób swoje’), zaś *beshen khere* oznacza po romsku ‘zostań w domu’.

Wskazujemy tym samym na specyfikę internetowych treści generowanych przez Romów, zarówno przed pandemią, jak i w jej trakcie. W tym obszarze zwracamy uwagę na zjawisko „wpasowywania się” kultury romskiej i związanego z nią prawa zwyczajowego w Internet i media społecznościowe. Na tym gruncie wprowadzamy pojęcie e-romanipen oznaczające przeniesienie kultury romskiej w przestrzeń online. Internetową aktywność w czasie pandemii interpretujemy jako przejaw kolektywnej sprawczości i kreatywności w działaniach na rzecz spójności grupy w sytuacji zagrożenia.

**Słowa kluczowe:** koronawirus (COVID-19), pandemia, migracje, media społecznościowe, Romowie, Polska, romanipen, cyfrowe rodzinowanie

**Abstract.** The article focuses on online social practices of the Polish Roma. The main context is provided by the COVID-19 epidemic accompanied by a period of lockdown from mid-March to the end of April 2020 and the necessity of social distancing. The research was conducted using online social interactions among the Polish Roma in Poland and their kin living abroad. As such, the internet functions as a source of information and opportunity to maintain social relations between the research participants. We point to the specifics of the Roma-generated online content before and after the pandemic. In this respect, we emphasize the way Roma culture and norms of common law “fit into” the Internet. It is on this ground that we introduce the concept of e-romanipen which describes the online shift in Roma culture. We interpret the intensification of online activity under the COVID-19 pandemic as an expression of collective agency and creativity aimed at cultural reproduction and maintenance of group cohesion at the time of threat and existential insecurity.

**Key words:** coronavirus (COVID-19), pandemic, migration, social media, Roma, Poland, romanipen, digital kinning

## Wstęp

W niniejszym artykule<sup>2</sup> analizujemy rodzinne i towarzyskie praktyki polskich Romów w Polsce i za granicą (ze szczególnym uwzględnieniem Wielkiej Brytanii i Niemiec) w warunkach pandemii i towarzyszącemu jej stanowi zamknięcia (*lockdown*) oraz konieczności zachowania tak zwanego dystansu społecznego. Koncentrujemy się tu na okresie największych ograniczeń z przełomu marca i kwietnia 2020 roku<sup>3</sup>. Zdajemy sobie sprawę, że opisywane zjawisko nie dotyczy wyłącznie Romów. Możemy wręcz zaryzykować twierdzenie, że na całym świecie niewiele jest grup, których praktyki te nie dotyczą. Wskazujemy jednak na specyfikę internetowego (zapośredniczonego) życia w odniesieniu do interesującej nas społeczności. Niezależnie od stanu pandemii, cyfrowe interakcje były już powszechne wśród Romów w Polsce i polskich Romów za granicą.

Reakcje na pandemię koronawirusa (COVID-19) sprawiły, że w warunkach globalnego zamknięcia życie społeczne przeniosło się do Internetu. Można to było zaobserwować między innymi podczas obchodzonej w kwietniu 2020 roku Wielkanocy, kiedy to media społecznościowe obrodziły zdjęciami i zrzutami ekranowymi „cyfrowego rodzinowania” (*digital kinning*)<sup>4</sup> (Baldassar, Wilding 2020): rodzinnych spotkań, świątecznych obiadów, nagrań ze składania życzeń. Punktem wyjścia są dla

---

<sup>2</sup> Artykuł powstał w ramach projektu „Transnarodowe życie polskich Romów – migracje, rodzina i granice etniczne w zmieniającej się Unii Europejskiej” finansowanego przez NCN w ramach grantu OPUS 16, nr UMO-2018/31/B/HS6/03006.

<sup>3</sup> Dostrzegamy fakt, że globalne zamknięcie nie było równomiernie rozłożone pomiędzy krajami (było to widoczne w przypadku Polski i Wielkiej Brytanii), różny był również jego wpływ na poszczególne grupy społeczne i zawodowe. Wyrażna część popularnych komunikatów internetowych (nie tylko w Polsce) koncentrowała się na *lockdownie* i „narodowej kwarantannie”, pomijając sytuację osób, które w domach zostać nie mogły lub nie posiadały odpowiednich warunków do pracy i nauki w domu. W czasie pandemii koronawirusa opublikowano liczne opisy i interwencje odnośnie do sytuacji grup szczególnie narażonych na zakażenia lub pozbawionych możliwości komfortowego odbycia kwarantanny (pracownicy handlu i logistyki, migranci i uchodźcy, mniejszości etniczne i seksualne). Perspektywa *lockdownu* determinowana jest płcią, klasą, rasą czy przypisaniem do kultury mniejszościowej (zob. Sheller 2018, Glouftsiou 2020). W omawianym przez nas okresie ograniczenia odnośnie do przemieszczania się, zgromadzeń i odwiedzin sprawiły, że jedni zmuszeni byli pozostać w domach, inni zaś nie mogli do nich wrócić lub w nich zostać (Glouftsiou 2020).

<sup>4</sup> W polskojęzycznym Internecie popularny jest hasztag „rodzinowanie”. Odnosi się on do czasu spędzonego z rodziną, aktywności wspólnych, grillowania, spacerów, obiadów, imienin itp.

nas ustalenia Carol Silverman (1988), która jeszcze przed rozpowszechnieniem Internetu opisała używanie i adaptowanie przez Romów w USA nowoczesnych środków komunikacji indywidualnej i masowej (telewizja, radio, telefony). Badana przez nią grupa Romów na swój sposób wykorzystwała technologię do zachowania swojej kultury i związanych z nią nisz ekonomicznych. Podobnie jak Silverman pokazujemy, w jaki sposób mniejszościowa kultura może być zachowana i przekształcona na warunkach danej grupy za pomocą nowoczesnych technologii i trendów. W sytuacji powszechnej internetyzacji oraz transnarodowego życia wykorzystanie nowych technologii może być pomocne, a nawet kluczowe w zachowaniu języka, tradycji i poczucia grupowej spójności Romów (Hajska 2019, Nagy 2018).

Internet i media społecznościowe to element dotychczas mało obecny w badaniach wśród polskich Romów (Fiałkowska, Garapich, Mirga-Wójtowicz 2018). Na polskim gruncie temat ten podjęła Joanna Talewicz-Kwiatkowska (2019), *gros* uwagi skupiając jednak na (skierowanych zarówno do Romów, jak i do szerszego grona odbiorców) międzynarodowych inicjatywach publicznych. Z kolei Marcin Szewczyk (2017), analizując anty-romskie komentarze polskich internautów, zwraca uwagę na cyfrowe wykluczenie polskich Romów, pomijając treści generowane przez Romów i dla Romów. Nasze obserwacje oraz codzienna aktywność przeczą tezie o braku cyfrowej aktywności tej grupy<sup>5</sup>.

Sama intensywna komunikacja internetowa tworząca transnarodowe pola społeczne nie jest niczym nowym dla osób migrujących. W sytuacji transnarodowego rozproszenia Internet umożliwia podtrzymanie więzi i zachowanie funkcji pełnionych w rodzinie (zob. Bielenin-Lenczowska 2015: 53-54; Patzer 2018). Stan zamknięcia na przełomie marca i kwietnia 2020 roku sprawił, że migrantki i migranci okazali się swego rodzaju „pionierami” w wykorzystywaniu technologii komunikacyjnych w celach „cyfrowego rodzinowania”. To, co okazało się nowe dla nie-migrującej

---

<sup>5</sup> Pisząc o cyfrowym wykluczeniu, Szewczyk ma na myśli brak uczestnictwa w „ogólnonarodowym” dyskursie publicznym, a nie tworzenie treści przez Romów i dla Romów. Jednak nakreślony przez niego obraz sugeruje ogólną acyfrowość tej grupy: „Swoboda tworzenia treści w internecie nie stwarza szans dostępu Romów do uczestnictwa w dyskursie. Na drodze do tego stoi słaba znajomość języka polskiego, aliterackość ich kultury, skutkująca dość powszechną nieumiejętności formułowania wypowiedzi pisemnych i w wielu przypadkach wtórnym analfabetyzmem. (...) Nie bez znaczenia okazuje się także strona techniczna, wymagająca posiadania środków na zakup komputera i dostępu do internetu, a także umiejętność jego obsługi” (Szewczyk 2017: 227-228).

globalnej większości, od lat stanowiło normę dla osób migrujących i ich rodzin (Baldassar i Krzyżowski 2020). Dotyczy to również polskich Romów w Wielkiej Brytanii i Niemczech. Nasze badanie, skupione wokół kreatywnego i sprawczego wykorzystywania cyfrowych komunikatorów i mediów społecznościowych, pokazuje, że Romowie, jak wszyscy mieszkańcy Polski, korzystają z nowoczesnych technologii przy jednoczesnym elastycznym zachowywaniu tradycji i obyczaju.

## **Metodologia, etyka badań i charakterystyka terenu**

Podążając za apelem Fiałkowskiej, Garapicha i Mirgi-Wójtowicz (2018; 2020) o przełamanie w polskiej nauce akademickiej ciszy, której towarzyszy tendencja pisania o Romach bez Romów (zob. Kaprański 2016) oraz pomijania wielu istotnych wymiarów życia tej grupy, sytuujemy nasze badania w nurcie dekolonizacji wiedzy oraz badań partycypacyjnych w odniesieniu do Romów i osób współpracujących (Silverman 2018; Mirga-Kruszelnicka 2018; Gay y Blasco, De La Cruz Hernandez 2012). Nasze dyskusje w ramach romsko-gadziowskiego<sup>6</sup> zespołu badawczego wychodzą naprzeciw potrzebie wypracowania wspólnej, intersubiektywnej perspektywy w procesie pozyskiwania i interpretacji danych.

Z uwagi na centralną rolę Internetu niniejsze studium wpisuje się również w etnografię cyfrową (Caliandro 2017; Pink i in. 2016; Zdrodowska 2014). Oznacza to prowadzenie badań w Internecie i za jego pośrednictwem, ale nie badanie samego Internetu i internetowych społeczności. Internet traktujemy tu jako źródło informacji i sposób zapośredniczonego kontaktu z uczestnikami i uczestniczkami badania. Stanowi on dla nas nie tylko technikę, ale również część szerszego procesu zbierania danych i obecności w terenie. Internetowe zapośredniczenie zostało zintensyfikowane z powodu pandemii i *lockdownu*, za sprawą których musieliśmy zmodyfikować nasze plany badawcze. To, co z początku wydawało się ograniczeniem, otworzyło jednak nowy obszar i metody badań.

Część osób, których aktywność jest przedmiotem naszego studium, jest

---

<sup>6</sup> W języku romskim termin Gadzio określa nie-Roma, jest terminem odgradzającym Romów od społeczeństwa większościowego. To kluczowa kategoria określająca granicę etniczną, która w literaturze polskiej oddawana jest jako termin typu emic, pisany kursywą. W literaturze anglojęzycznej funkcjonuje jako akceptowana forma nazwy własnej – Gadjo. W niniejszym artykule używamy jednak terminów „Gadzio”, „Gadzie” i „gadziowski” bez kursywy.

nam znana w rzeczywistości offline, niektóre z nich poznaliśmy w trakcie wcześniejszych badań. Obserwacja online umożliwia nam podążanie za osobami z badanej społeczności i obserwowanie ich praktyk w życiu codziennym w tym specyficznym czasie. Część z nas na co dzień aktywnie korzysta z romskich mediów społecznościowych i grup dyskusyjnych, komentując i udostępniając treści powiązane z tematyką badań. W celach badawczych korzystamy z własnych kont zawierających prawdziwe dane osobowe. Cyfrowa obserwacja uczestnicząca miała więc dla nas elementy autoetnografii.

Media społecznościowe stanowią dla nas przestrzeń interakcji nieodłączną od innych form aktywności i relacji społecznych (Pink i in. 2016). Prowadząc badania za pośrednictwem Internetu, zwracamy uwagę na tworzenie i podtrzymywanie praktyk zapewniających ciągłość grupy, która nie jest definiowana przez Internet i media społecznościowe. Etnografia mediów społecznościowych skupia się więc na praktykach wokół określonego zagadnienia (Caliandro 2017), którym jest tu pandemia oraz czas świąteczny w jej warunkach. Nasze badania prowadzone za pośrednictwem Internetu są więc ściśle zintegrowane z rzeczywistością offline, która stanowiła punkt wyjścia. Rzeczywistość online, jak wynika z naszych badań, płynnie przechodzi w offline, jednak w czasie pandemii staje się dominującą platformą kontaktu i komunikacji.

Analizując treści online, przekraczamy ramy czasowe i przestrzenne. Przyjęta przed pandemią wielostanowiskowość naszych badań (prowadzonych w różnych lokalizacjach z uwzględnieniem ich wzajemnych powiązań) wraz z intensyfikacją internetowych obserwacji nabrała również cech badań poza-terenowych (prowadzonych w przestrzeni publicznej nieposiadającej określonych granic) (zob. Airoidi 2018). Podstawowy materiał badawczy stanowią dla nas treści wygenerowane przez użytkowników portali społecznościowych.

Większość analizowanych przez nas treści jest ogólnodostępna. Komunikaty aktywistów oraz filmiki z „nominacjami” i „czelendźkami”<sup>7</sup> są kierowane do szerokiego grona odbiorców. Analizujemy również treści zawarte na forum, które jest zamkniętą grupą na Facebooku. Do grupy należy kilkanaście tysięcy osób, więc nie obowiązuje na niej restrykcyjna selekcja. Kierując się zasadą poufności oraz troski o dobro uczestników i uczestniczek badania (Boellstorff i in. 2012), nie identyfikujemy

---

<sup>7</sup> Stosujemy tutaj używaną w mediach społecznościowych spolszczoną formę słowa *challenge* – wyzwania rzuconego w ramach internetowych gier i zabaw.



poszczególnych osób, anonimizujemy również osoby publicznie rozpoznawalne, nie ujawniamy nazw grup i portali. Nie publikujemy również fotografii ani zrzutów ekranowych oraz powstrzymujemy się od oceny opisywanych zachowań<sup>8</sup>. Naszym celem nie jest przekazanie „wyniesionych” z Internetu informacji o życiu i problemach społeczności, wśród której prowadzimy badania, lecz ukazanie roli, jaką Internet pełni w transnarodowych romskich rodzinach. Obserwując internetową aktywność, staramy się również uchwycić proces postępującej cyfryzacji kultury w okresie nacechowanym sprzecznością pomiędzy potrzebą intensywnych spotkań (Międzynarodowy Dzień Romów, Wielkanoc) a odosobnieniem (pandemia i *lockdown*). Bardziej niż jednostkowe treści interesuje nas całościowa forma, jaką przybiera kultura i życie społeczne w dobie pandemii i przymusowego zamknięcia.

Obserwację prowadziliśmy od początku marca do połowy maja 2020 roku, co pozwoliło na uwzględnienie poszczególnych stadiów pandemii od jej początku poprzez czas *lockdownu* aż po jej oczekiwany – niedoczekany – koniec latem 2020, kiedy stopniowo znoszono ograniczenia dotyczące spotkań i przemieszczania się. W badaniu wykorzystaliśmy 28 różnego rodzaju materiałów: nagrań z komunikatami romskich aktywistów i celebrytów, postów, statusów, udostępnianych artykułów internetowych, komunikatów osób i działaczy organizacji przedstawiających się jako reprezentanci społeczności Romów w Polsce i polskich Romów za granicą. Materiały te prezentowane były na różnych forach i grupach, *fanpage’ach* organizacji i osób mających status publiczny. Należy podkreślić, że prezentowany materiał jest jedynie niewielkim wycinkiem spośród dostępnych w Internecie treści. Materiał możemy podzielić na trzy grupy: 1. Odezwy, komunikaty, apele liderów (łącznie 9 krótkich filmów udostępnionych przez trzy osoby zaliczone przez nas do romskich liderów); 2. Krótkie filmy i zrzuty ekranowe (*print screeny*) z internetowych wyzwania („czelendźy”); 3. Audiowizualne materiały dotyczące koronawirusa.

---

<sup>8</sup> Tego rodzaju zapośredniczone badanie rodzi również pytania natury etycznej. Dylematy są na tym polu podobne do „standardowych” wyzwania w tym zakresie (Boellstorff i in. 2012, Fiałkowska 2018). Dodatkowym wyzwaniem jest między innymi potencjalna jednostronność przekazu i odbioru (Fiałkowska 2018; Hajska 2019).

## Romski Internet i e-romanipen, czyli nowe technologie na straży tradycji

„Przedinternetowe” badania Carol Silverman (1988) pokazują, w jaki sposób nowoczesne technologie komunikacji i pop-kultura mogą być wykorzystywane dla utrzymania romskości – w tym przypadku wśród Kalderaszy i Lowarów w Stanach Zjednoczonych. Jednym z wniosków Silverman jest to, że wypracowane w łonie kultury dominującej innowacje nie muszą być zagrożeniem dla tożsamości i kultury grup mniejszościowych. Zmiany wynikają tu ze świadomych działań adaptacyjnych i strategii na rzecz przetrwania kultury w nie-romskim otoczeniu, zaś innowacje w jednym obszarze mogą przyczynić się do wzmocnienia konserwatyizmu w innych sferach (Silverman 1988: 268). Taką innowacją jest Internet, który nabiera dodatkowego znaczenia w kontekście transnarodowym, stając się integralną częścią życia codziennego. Sprzyja temu popularność smartfonów i praktycznie powszechna dostępność sieci, nawet w mniej zamożnych rodzinach.

Istotne w tym kontekście są ustalenia z badań o roli Internetu wśród węgierskich i słowackich Romów w Wielkiej Brytanii (Nagy 2018; Hajska 2019). W warunkach internetyzacji media społecznościowe i grupy dyskusyjne stały się elementem podtrzymywania kontaktu, wymiany treści, a tym samym budowania tożsamości i grupowej solidarności na poziomach lokalnym i transnarodowym (czy translokalnym, na temat rozróżnienia zob. White 2011). Media społecznościowe umożliwiają również kontrolę oraz wyrażanie troski ze strony rodziny i społeczności, a w konsekwencji zachowanie (nawet jeżeli w zmienionej formie) kultury i tożsamości grupy mniejszościowej (Nagy 2018). Marketa Hajska (2019) dostrzega rolę Internetu i mediów społecznościowych (zwłaszcza Facebooka) nie tylko w zachowaniu kultury i wewnątrzgrupowych więzi, ale także w autokreacji i budowaniu wizerunku osób mieszkających za granicą, a wywodzących się ze słowackiej społeczności Vlaska Roma<sup>9</sup>. Odbывало się to za pośrednictwem treści wychodzących naprzeciw domniemanym oczekiwaniom społeczności, przede wszystkim w postaci eksponowania atrybutów tradycyjnie przypisywanych tej grupie oraz ogólnego wizerun-

---

<sup>9</sup> Vlaska Roma to grupa zamieszkująca Słowację, Węgry i ukraińskie Zakarpacie, stanowiąca mniejszość wśród Romów w tych krajach. Tradycyjnie byli społecznością wędrowną, zajmowali się hodowlą i handlem końmi. Pod względem języka i stylu życia bliscy są grupie Lowarów.

ku migrantów jako ludzi sukcesu. Jej analiza skupia się na materiale wizualnym, takim jak fotografie i *selfies*.

Internet stanowi miejsce, w którym silnie i w specyficzny sposób uwiadaczniają się związane z wyzwaniem współczesności zmiany zachodzące w życiu, także życiu online, Romów. Jest to przestrzeń, w której wyraźnie przeplatają się kultury międzygrupowe różnych grup romskich z Polski (najbardziej liczne to Polska Roma, Bergitka Roma, Lowarzy, Kelderasze), języki oraz międzypokoleniowe różnice w stylach życia (w tym obecności w Internecie). W sieci obecne są osoby z różnych pokoleń. Młodzież transmituje do sieci elementy romskiej obyczajowości, jednocześnie redefiniując je i kontestując. Osoby ze starszego pokolenia obserwują ten trend, a niektóre z nich starają się go zatrzymać lub przynajmniej „ocenzurować” pewne jego aspekty.

Niezależnie od obyczajowych kontrowersji Internet stanowi przestrzeń umożliwiającą konsolidację romskich wspólnot (zastosowanie liczby mnogiej wynika z chęci podkreślenia ich zróżnicowania) i stworzenie przystępnej, acz niewidocznej dla Gadziów, bezpiecznej przestrzeni dla języka i codziennej kultury. Dla rozbudowanych, sięgających Niemiec, Szwecji i Wielkiej Brytanii rodzin romskich Internet okazał się przestrzenią, dzięki której „transnarodowe rodzinowanie” stało się nie tylko znacznie łatwiejsze, ale również powszechnie dostępne dzięki funkcjonalnie wykorzystywanym narzędziom do bieżącej komunikacji i utrzymywania kontaktu z krewnymi.

Istotnym pojęciem stosowanym do określenia „romskości” jest prawo zwyczajowe *romanipen* (Mirga i Mróz 1994: 127; Koper 2018: 170), definiujące tożsamość grupy i wytyczające jej granice (Bartosz 2004: 170-171). Podkreślić należy, że *romanipen* jako swego rodzaju życiowa filozofia ma płynny charakter i nie jest jednoznacznie skodyfikowanym systemem norm i wartości, zaś jego rola i treść są różne dla różnych grup polskich Romów. Z tego też względu jest on różnie interpretowany w badaniach romologicznych (zob. Koper 2018; Koper 2020)<sup>10</sup>. W warstwie wizualnej i performatywnej demonstrowany jest on także za pomocą ubioru, biżuterii, wyposażenia i aranżacji wnętrz, sposobu nakrywania i prezentacji stołów biesiadnych, dobierania kolorów oraz składników do potraw. Najbardziej widoczne jest to w przypadku kobiet, które są postrzegane jako

---

<sup>10</sup> Rola *romanipen*, jego różne interpretacje i przemiany to zagadnienie zasługujące na osobne opracowanie. Przegląd istniejących definicji znajdujemy u Tomasza Kopra (2020).

depozytariuszki i strażniczki tradycji (zob. Anthias i Yuval-Davis 2005). To na nich w dużym stopniu ciąży obowiązek dbania o wizerunek rodziny, aby zasłużyć na szacunek, jakim ich rodzina będzie darzona wśród Romów. Kontrola społeczna dotycząca zgodności z romanipen bardzo często polega na obserwacji i ocenie zachowań, w tym sposobu komunikowania się z Romami i Gadziami.

Migracja i odległość powodują, że sprawy te nabierają szczególnej wagi, ponieważ utrudnione staje się sprawowanie kontroli społecznej i wywieranie wpływu na młodsze pokolenia. Tutaj z pomocą może przyjść Internet. Jednak niejednoznaczność norm składających się na romanipen przejawia się również w podejściu do Internetu oraz tego, kto i w jakim stopniu może z niego korzystać. Jest to szczególnie problematyczne w przypadku osób starszych i kobiet. Spotkaliśmy się z opiniami, że z mediów społecznościowych nie powinna korzystać *paciwali romni* (szanowana kobieta o wysokiej pozycji społecznej) lub przynajmniej powinna korzystać w sposób nie rzucający się w oczy<sup>11</sup>. Sprawia to, że w romskich grupach w mediach społecznościowych pojawia się wiele kont o „fejkowej” nazwie użytkownika oraz z nierzeczywistym zdjęciem profilowym. Osoba, która podaje w portalu społecznościowym pełne dane oraz zdjęcie, musi być świadoma, że podlega ocenie rodziny i krewnych. Kobiety silniej odczuwają tę wewnątrzgrupową ocenę niż mężczyźni, dlatego z naszych obserwacji wynika, że praktyka takich kont częstsza jest u kobiet niż u mężczyzn.

Częste jest również posiadanie wspólnych kont z małżonkiem/małżonką, partnerem/partnerką lub dziećmi. Chronią one przed potencjalnym pomówieniem dotyczącym sposobu korzystania z Internetu. Starsze osoby często obawiają się mediów społecznościowych i nie rozumieją ich, co nie zmienia faktu, że niektóre z nich są świadome płynących z nich korzyści i zagrożeń. Kolektywizm przyjęty w zachowaniach dotyczących poszanowania ogólnie przyjętych zasad romanipen oznacza silniejszą kontrolę społeczną w tym zakresie. Dla młodszych pokoleń poziom wykorzysta-

---

<sup>11</sup> Termin ten związany jest ze zjawiskiem (zasadą prawa zwyczajowego) *paćiw* (*paciw* w dialekcie języka romskiego grupy Bergitka Roma albo *patyw* w dialekcie grupy Polska Roma). Oznacza on demonstracyjne wyrażanie i okazywanie szacunku rodzinie i gościom. *Patyw/paćiw* może oznaczać przyjęcie wydane na czyjaś cześć, w czasie którego przestrzega się symbolicznej czystości przygotowania i spożywania potraw i honoruje gości ze względu na płeć i wiek. Może dotyczyć również określenia cechy osoby, *Paćiwali/Patywali Romni* i *Paćiwalo/Patywalo Rom* to osoby godne szacunku, ogólnie szanowane w społeczności.

nia mediów elektronicznych w życiu codziennym stał się wyznacznikiem przynależności, stylem życia i ma istotny wpływ na wiele jego aspektów, w tym na relacje międzyludzkie (także na życie emocjonalne i seksualne), wyznawany system wartości, aktywność zawodową i zainteresowania. Obawa przed ostracyzmem powoduje, że wiele osób korzysta z „fejkowych” kont.

Samo tworzenie treści online w języku romskim jest elementem konstruowania granicy etnicznej (zob. Barth 2004). Potencjalny obserwator, który nie rozumie języka romskiego i nie jest Romem, odczytuje taki obraz w sposób odmienny niż osoba, do której jest skierowany komunikat. Czasem przekaz jest celowo zniekształcony, aby uniemożliwić jego pełne zrozumienie przez Gadziów. Internetowe rozrywki nie służą zatem jedynie spędzaniu wolnego czasu, zawierają również przekaz dotyczący postępowania konkretnych osób oraz jego zgodności z obyczajem i oczekiwaniami grupy. W tym sensie Internet stał się dla Romów potężnym narzędziem podtrzymującym tradycje przy jednoczesnym zacieśnianiu relacji międzyludzkich i społecznych, stając się także potencjalnym narzędziem kontroli. Symboliczne granice oddzielające świat romski od świata gadziowskiego wytwarzane i podtrzymywane są za pośrednictwem praktyk życia codziennego, w tym aktywności online. Takie działania pozwalają zachować poczucie wspólnoty i kulturowej odrębności pomimo zmieniających się uwarunkowań oraz intensywnego kontaktu i wymiany kulturowej ze światem Gadziów (por. Okely 1983: 77; Okely 2018: 62).

Opisane wyżej zjawisko przeniesienia kultury romskiej do Internetu i jej adaptacji do cyberprzestrzeni określamy sformułowanym przez Monikę Szewczyk pojęciem e-romanipen. Wiąże się ono z kontekstowym uwikłaniem werbalnych (język) i niewerbalnych (warstwa wizualna) znaczeń kultury romskiej w konstrukcji komunikatu internetowego, obejmującego zarówno nadawcę, jak i odbiorcę przekazu.

## **Transnarodowość i Internet w wydaniu polskich Romów w kraju i za granicą**

W naszym badaniu skoncentrowaliśmy się na interaktywnym aspekcie mediów społecznościowych, za jakie uznajemy fora dyskusyjne oraz internetowe (lub rozpowszechniane za pomocą Internetu) rozrywki. Kontekst autokreacji i działań konsolidujących grupę sprawia, że dostrzegamy

kwestię tego, co wyeksponowane i tego, co przemilczane, potencjalnej autocenzury oraz ewentualnych zagrożeń mogących płynąć z nieograniczonego dostępu do informacji.

Niezależnie od kontekstu migracyjnego, wokół korzystania przez polskich Romów z Internetu narosło wiele nieporozumień, kontrowersji oraz niedomówień i plotek. Wynikają one z dość egalitarnego dostępu do informacji, możliwości jej niekontrolowanego udostępniania oraz anonimowości (mogącej iść w parze z bezkarnością) użytkowników Internetu. Ze względu na potencjalne zagrożenia dla tradycyjnej obyczajowości temat regulacji zachowań w cyberprzestrzeni powraca w dyskusjach między Romami co najmniej od pierwszej dekady XXI wieku. Wśród starszyny pojawiały się plany objęcia korzystania z sieci zakazami prawa zwyczajowego. Z naszych informacji wynika, że po licznych dyskusjach w środowisku grupy Polska Roma w 2019 roku używanie Internetu w celach innych niż zarobkowe zostało objęte restrykcjami wydanymi przez Śero Roma<sup>12</sup>. Zakaz ten, ogłoszony za pomocą internetowego medium (YouTube), miał zdaniem starszyny uchronić przede wszystkim romską młodzież oraz kobiety od zachowań uchodzących za niemoralne, niebezpieczne lub stawiające w złym świetle ich rodziny i społeczność romską (Talewicz-Kwiatkowska 2019: 239). Warto tutaj zaznaczyć, że nakazy i zakazy Śero Roma uznawane są za wiążące tylko przez część Romów w Polsce. Autorytet ten uznaje przede wszystkim grupa Polska Roma, podczas gdy Romowie z grupy Bergitka Roma szanują go jako członka starszyny, ale tradycyjnie nie uznają go za najwyższy autorytet prawa zwyczajowego.

Nasze badania oraz codzienna internetowa aktywność niektórych z nas w sposób jednoznaczny świadczą o tym, że internetowa komunikacja, z wykorzystaniem komunikatorów takich jak Messenger, Skype i WhatsApp, jest niezwykle ważna dla romskich rodzin. Do języka romskiego na stałe weszły przystosowane językowo nazwy komunikatorów, jak *mesendżeris*, *fejsbukos*, *skejpos*, *wotsapos*. Należy przy tym zwrócić uwagę, że użytkownikami komunikatorów są Romowie pochodzący z różnych grup romskich i posługujący się różnymi dialektami języka romskiego. Z tego też względu w zależności od dialektu grupy słowa otrzymują od-

---

<sup>12</sup> Śero Rom (dosłownie Głowa Romów, po polsku nazywany również Romskim Królem) to autorytet uznawany przez grupę Polska Roma za zwierzchnika w zakresie prawa zwyczajowego. Przez Romów z innych grup jest szanowany, za czym nie idzie jednak uznanie jego „zwierzchnictwa”.



powiednią formę gramatyczną, i tak np. angielskie słowo Facebook może przybrać formę *fejsbuko, fejsbukos, fejsbukura*.

Media społecznościowe pozwalają również obserwować (oraz nadzorować) aktywność poszczególnych członków czy konkretnych rodzin i klanów w zakresie stosowania się do zakazów i nakazów oraz tradycyjnego systemu-kodeksu wartości utożsamianych z romanipen, ale też mageripen (zwyczajowy system nakazów i zakazów). Natomiast dla młodego pokolenia media społecznościowe stanowią narzędzie ułatwiające zawieranie znajomości, randkowanie i wybór partnerów. Pociąga to za sobą uniwersalny problem niemoralnych czy niebezpiecznych, według tradycji, zachowań. Współcześnie rolę dawnych form pośrednictwa w poszukiwaniu partnera życiowego pełnią portale randkowe, co wywołuje zrozumiałe obawy starszego pokolenia, które często utożsamia z nimi media społecznościowe. Zdaniem niektórych już samo posiadanie konta na Facebooku może być synonimem poszukiwania męża lub żony. Kojarzenie małżeństw tradycyjnie należało do rodziców młodej pary. Było jednym z wyznaczników skutecznej reprodukcji kulturowej, ale też posłuszeństwa młodych. W dobie cyfryzacji tradycyjne swatanie zyskuje nowe elementy w postaci internetowych transmisji uroczystości i spotkań. Zdarza się, że młodsze pokolenie przejmuje inicjatywę online bez udziału osób ze starszego pokolenia i tak inicjują znajomość, jednak później proces faktycznych zaślubin przebiega tradycyjnie, a internetowe transmisje z tych uroczystości i imprez stają się bardzo popularne. Pandemia i okres izolacji pozwoliły nam jednak zaobserwować nowy element w strategiach kojarzenia przyszłych małżonków. Wobec niemożliwości zorganizowania przyjęcia czy imprezy zaręczynowej, publikowane są w Internecie w jak najszerszym gronie rodzinnym zdjęcia przyszłej pary młodej. Zabieg taki ma na celu poinformowanie rodziny, przyjaciół i znajomych o fakcie zaręczyn, przekazanie informacji, że związek uzyskał zgodę rodziców. W społecznościach o silnych i bardzo rozgałęzionych sieciach rodzinnych Internet stanowi zatem funkcjonalne narzędzie kulturowej reprodukcji, kontroli społecznej i wewnętrznej integracji grupowej, ale też wyzwanie dotyczące skutecznej socjalizacji w zgodzie z tymi wartościami.



## **Internet jako romskie kroniki zarazy**

Nasze obserwacje pokazują różnorodne sposoby, na jakie Romowie radzą sobie w czasie pandemii. Po ogłoszeniu stanu epidemii zaobserwowaliśmy wzmożenie dyskusji dotyczących strategii migracyjnych (dylemat decyzji o powrocie do Polski lub pozostaniu w kraju pobytu), toczonych na forach internetowych, jak również w bezpośrednich kontaktach między członkami rodzin rozsianych po różnych krajach. Głównym źródłem wiedzy o epidemii była polska telewizja i informacje od członków rodzin mieszkających w Polsce (przekazywane przez komunikatory i media społecznościowe). W społecznościach internetowych wymieniano opinie i spekulacje. Wyraźnie zapanował niepokój wobec możliwości zamknięcia granic, co oznaczało perspektywę utrudnionego powrotu do miejsc pochodzenia. W związku z tym na jednej z romskich grup facebookowych pojawiły się posty proponujące wspólny przejazd z Wielkiej Brytanii do Polski w kolumnie kilku samochodów. Jednemu z tych ogłoszeń towarzyszyło ostrzeżenie, że „tutaj [w Wielkiej Brytanii] umrze połowa ludzi”. Z innej wypowiedzi dowiadujemy się, że Anglię opuszcza kierująca się do Polski kolumna kilkudziesięciu samochodów. Niezależnie od swojej rzeczywistej skali te reakcje i obawy wobec pozostania w Wielkiej Brytanii wpisują się w często wyrażany przez migrantów z Polski – nie tylko Romów – brak zaufania i krytyczny stosunek do brytyjskiej służby zdrowia (zob. Osipovič 2013). W połączeniu z barierą językową (dobra znajomość języka angielskiego nie jest wśród migrantów regułą) ten brak zaufania i niepewność u niektórych wzmógł tęsknotę za domem i rodziną w Polsce.

W kontekście pandemii warto podkreślić, że Internet stanowi główną platformę komunikacji dla romskich przywódców i celebrytów, którzy mają swoich odbiorców także wśród polskich Romów mieszkających za granicą. Na potrzeby niniejszego opracowania zidentyfikowaliśmy 6 osób pełniących rolę liderów (w tym religijnych), autorytetów, działaczy organizacji pozarządowych, ludzi z branży muzycznej, sportowców. Pomimo publicznego charakteru działalności tych osób, pisząc o nich stosujemy nadane przez nas pseudonimy. Ten zabieg pozwala nam skoncentrować się na opisywanych zjawiskach, a nie na konkretnych osobach, oraz zapewnić anonimowość osób odwiedzających te publicznie dostępne profile i zostawiających tam swoje komentarze.

Jeden z liderów, nazywany przez nas Celebrytą, który jest szczególnie aktywny w mediach społecznościowych, kreuje swój wizerunek nie tylko

romskiego autorytetu, ale także pośrednika pomiędzy Romami a resztą polskiego społeczeństwa. Jego sceniczna charyzma połączona z doradczą funkcją w obszarze polityk publicznych sprawia, że jest on powszechnie rozpoznawany wśród polskich Romów w kraju i zagranicą (w Wielkiej Brytanii, Szwecji, Niemczech). Kierując swoją działalność zarówno do Romów, jak i Gadziów, występuje w podwójnej roli: szacownego członka społeczności romskiej oraz dobrego obywatela i religijnego Polaka. Po wybuchu pandemii on i inni romscy liderzy przyłączyli się do kampanii *#zostańwdomu*, zachęcając społeczności, które reprezentują i na rzecz których pracują, do stosowania się do zaleceń władz i ekspertów medycznych. Wszyscy solidarnie zrezygnowali ze spotkań i wszelkiej pozainternetowej aktywności. Celebryta zorganizował zbiórkę pieniędzy na wsparcie instytucji medycznych, która miała także cel wizerunkowy, mianowicie przełamania stereotypu Roma – osoby zależnej od pomocy społecznej, kojarzonego z postawą roszczeniową i nieangażującego się w pracę na rzecz innych. Z kolei lider, którego nazywamy Muzykiem, wystawił na aukcję swoje kostiumy sceniczne oraz instrumenty w ramach akcji mającej wspomóc personel medyczny w pobliskim szpitalu. Celebryta tuż przed Wielkanocą zainicjował popularne w mediach społecznościowych „czelendże” i związane z nimi „nominacje”, w których wyznaczone osoby miały za zadanie śpiewać piosenki i grać muzykę, aby umilić wszystkim czas podczas kwarantanny. W rywalizację szybko włączyli się zarówno profesjonalni muzycy, jak i amatorzy.

Kilka organizacji romskich prowadziło w Internecie zbiórki środków na zakup maseczek ochronnych i środków higienicznych na portalach zbiórkowych, równocześnie ukazało się kilka artykułów prasowych opisujących i zwracających uwagę na sytuację Romów w Europie i w Polsce. Jedna z romskich organizacji wraz ze stowarzyszeniami pracującymi na rzecz społeczności migranckich w Polsce, w tym Romów rumuńskich, opracowała materiały informacyjne dotyczące koronawirusa w języku polskim oraz w dwóch dialektach języka romskiego. Również osoby niezwiązane bezpośrednio z aktywizmem na rzecz Romów, ale popularne w środowisku romskim, chętnie brały udział w koncertach online i innych inicjatywach zarówno charytatywnych (wspierających służbę zdrowia<sup>13</sup>), jak i po prostu umilających czas w tym trudnym okresie.

---

<sup>13</sup> Romscy artyści wzięli udział między innymi w ogólnopolskiej inicjatywie *#hot16challenge2*.

Aktywni uczestnicy otwartych i zamkniętych grup na portalach społecznościowych byli dobrze poinformowani o aktualnej sytuacji politycznej i społecznej w Polsce. Na bieżąco wstawiano posty informacyjne. Reakcje użytkowników i użytkowniczek mediów społecznościowych na pandemię koncentrowały się wokół czterech tematów: religii, bezpośrednich relacji w czasie pandemii, humoru oraz polityki i teorii spiskowych. Posty związane z religią dotyczyły modlitw, charakterystyczne było wstawianie zdjęć świętych osobistości. Pojawiły się również transmisje online różnych zgromadzeń religijnych, prowadzonych w języku romskim, w których użytkownicy łączyli się z prowadzącymi aby wspólnie pomodlić się lub porozmawiać. W bezpośrednich relacjach z przebiegu pandemii wyróżniały się posty z szokującymi zdjęciami i krótkimi filmami. Były to np. relacje z pobytu w szpitalach i nagrania, których bohaterami były osoby zmarłe na COVID-19. Posty dotyczące polityki nawiązywały do wypowiedzi polskich i zagranicznych polityków i filmów na YouTube. Poruszały również temat wprowadzanych w poszczególnych krajach obostrzeń, a także omawiały teorie spiskowe. Wszystko to interpretujemy jako próby oswojenia lęku przed nieznaną i potencjalnie niebezpieczną chorobą oraz znalezienia pocieszenia i poszukiwanie przyczyn zaistniałej sytuacji.

Wkrótce, poza wspomnianymi wyżej muzycznymi wyzwaniem, wśród innych użytkowników pojawiły się wyzwania takie jak pieczenie ciast, lepienie pierogów czy transnarodowe wznoszenie toastów za zdrowie krewnych oraz odganianie koronawirusa i złorzeczenie mu. Z naszych obserwacji wynika, że wraz z postępem epidemii transmisje radosnych biesiad i innych zbiorowych imprez stopniowo zastąpiły gry i rywalizacje, nominacje i „czelendże”, a w komunikacji szybko zagościły takie słowa jak *nomininel*, *nomininaw*, *czelendżos* i *czelendźo*. W jednym z filmików widzimy mężczyznę pozdrawiającego swoją rodzinę w Polsce, Wielkiej Brytanii i Niemczech, a następnie nominującego kolejne osoby do wzniesienia toastu za rychły koniec *koronawirusos*. Toasty i spożywanie alkoholu podejmowane były głównie przez mężczyzn, ale kobiety (nawet jeżeli mniej widoczne) również były w nich obecne, filmując, przypominając, kogo należy pozdrowić, i pomagając w doborze słownictwa (odpowiedniki angielskich i polskich słów w języku romskim) związanego z mediami społecznościowymi. Inne nagranie pokazuje odświętnie ubranego mężczyznę, który podjął się „czelendżu”. Bohater krótkiego filmu siedzi przy elegancko nakrytym stole, na którym widoczny jest markowy alkohol, a w tle porcelanowe figurki barokowych postaci. Wizualny przekaz tego

krótkiego filmu wzmacnia grająca w tle muzyka z filmu *Ojciec Chrzestny* Francisca Forda Coppoli. Mężczyzna pozdrawia wszystkich oglądających, spokojnym, ale stanowczym głosem dziękuje za nominację i wznosi toast wielkim kielichem za pomyślność wszystkich ludzi, za opiekę Boga, życzy wszystkim spokojnych i zdrowych świąt i dużo zdrowia. Całość przemówienia odbywa się w języku romskim.

Innym rodzajem wyzwań jest przygotowywanie pierogów oraz potraw okołoswiątecznych. Tu szczególnie popularne „czelendże” dotyczą wielkich zawijanych placków drożdżowych z bakaliami i owocami i pierogów ruskich oraz pierogów z kaszanką. Towarzyszą temu życzenia zdrowia i pomyślności oraz ochrony przed *koronawirusos*. Wznoszone są również toasty wysokoprocentowym alkoholem; wyzwań związanych z toastami i spożywaniem alkoholu podejmują się wyłącznie mężczyźni. Większość wypowiedzi pada w języku romskim, choć zdarzają się też pojedyncze wyrazy w języku polskim. Pierogi przygotowują mężczyźni instruowani zza kamery telefonu przez swoje partnerki i żony, natomiast słodkie wypieki przygotowują zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Co ciekawe, wyzwania tego rodzaju kierowane i podejmowane są raczej przez osoby w średnim wieku lub starsze. Osoby młode odpowiedzialne są za filmowanie i udostępnianie. Innym podejmowanym w „czelendzach” wyzwaniem było wykonywanie ćwiczeń fizycznych. Nominowane osoby musiały wykonać konkretną liczbę ćwiczeń (np. pompek) w odpowiednim czasie. Najczęściej nominowani byli młodzi mężczyźni.

## **Cyfrowe świętowanie w okresie *lockdownu***

W celu wprowadzenia w zagadnienie świętowania w interesującym nas okresie, poniżej przedstawiamy przebieg niedzieli wielkanocnej, która była udziałem jednej z nas. Oto jej relacja:

Spotkanie rodzinne odbyło się w formie wideokonferencji, w której wzięła udział moja rodzina mieszkająca w Anglii i w dwóch miastach w Polsce. Wśród uczestników i uczestniczek były też osoby na co dzień mieszkające w bezpośrednim sąsiedztwie. Atmosfera była świąteczna i rodzinna. Były żarty, toasty, oglądanie i wysyłanie starych zdjęć. Niektórzy śpiewali i tańczyli, jeden z kuzynów grał na akordeonie. Drugi kuzyn był jednocześnie obecny na trzech różnych połączeniach za pomocą dwóch telefonów i jednego komputera. Po pewnym czasie

starsze pokolenie opuściło rozmowę wideo, pozostawiając młodemu pokoleniu więcej swobody. Jedna z ciotek co jakiś czas wpadała, żeby dyskretnie sprawdzić, czy młodzi odpowiednio się zachowują. Pierwszy raz w życiu doświadczyłam tego, że Romowie nie odwiedzali się podczas Świąt, świadomie (z obawy przed zarażeniem siebie lub innych) podejmując decyzję o izolacji. Z doświadczenia wiem, że Romowie bardzo się boją chorób, szpitali. Ten strach uziemił ich w domach. Możliwość prowadzenia rozmowy w czasie rzeczywistym z opcją wideo dała namiastkę bycia razem i świadomość, że wszyscy mają się dobrze. Niemniej jednak to w żaden sposób nie zastąpi tradycyjnych spotkań świątecznych i innych uroczystości.

Filmowanie, transmitowanie na żywo i udostępnianie w mediach społecznościowych różnego rodzaju życiowych wydarzeń (chrzciny, urodziny, śluby, pogrzeby) cyklicznych świąt (Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie, Wielkanoc) już wcześniej było popularne wśród romskich rodzin, szczególnie tych terytorialnie rozproszonych. Istotnym aspektem tego typu zgromadzeń jest jedzenie i wspólne ucztowanie w gronie bliskich. Jest to ważna część romskiej kultury, wzmacniająca więzi i poczucie grupowej solidarności oraz przypominająca o grupowych hierarchiach. Popularne transmitowanie imprez przy zastawionych stołach służy również komunikowaniu rzadko widywanym osobom, krewnym i znajomym w różnych krajach, że wszyscy są zdrowi oraz, co niemniej ważne, że przestrzegają zwyczajów. Demonstrowanie zachowań zgodnych z normami i zwyczajami odbywa się za pośrednictwem podawania określonych potraw w odpowiedniej ilości, wznoszenia toastów, odpowiedniego ubioru, języka. Taki przekaz trafiający do osób w różnych lokalizacjach służy utrzymaniu więzi oraz okazaniu wzajemnego szacunku (*paciw*) wobec odbiorców transmisji lub nagrania.

Towarzyszące pandemii utrudnienia w podróżach, restrykcyjne kontrole na granicach wraz z powszechnym *lockdownem* sprawiły, że w 2020 roku Wielkanoc obchodzono inaczej niż w ubiegłych latach. Większość Romów pozostała w domach, rezygnując z odwiedzin i przyjmowania gości. Wielkanoc w czasie pandemii Romowie w większości spędzili przy stole, łącząc się z rodziną za pomocą mediów społecznościowych. Spotkania te, w odróżnieniu od lat wcześniejszych, miały charakter zamknięty, nie pojawiły się publiczne relacje, powszechnie znane jako *lajfy*.

## **Podsumowanie i wnioski**

Nasze obserwacje pokazują różnorodne sposoby, w jakie Romowie radzili sobie z utrudnieniami czasu pandemii. Opisane przez nas internetowe aktywności nie stanowią nowego zjawiska i były już obecne w ostatnich latach. Można je również zaobserwować nie tylko wśród Romów. Za sprawą wprowadzonych w marcu i w kwietniu 2020 roku zaleceń „dystansu społecznego” praktyki te nabrały dodatkowego wymiaru. W opisywanym okresie dotyczyły one nie tylko wspólnot transnarodowych. Niezależnie od stanu epidemii, w odniesieniu do romskich rodzin, z którymi pozostajemy w kontakcie (w tym naszych własnych) możemy stwierdzić, że zachodzi tu potrzeba stworzenia niszy i bezpiecznej przestrzeni dla języka i kultury. Internet umożliwia stały kontakt z bliskimi oraz kultywowanie języka i obyczajów, nawet jeżeli jedno i drugie ulega przemianom.

W złożonych i rozproszonych terytorialnie sieciach rodzinnych Internet staje się narzędziem reprodukcji kulturowej, kontroli społecznej i integracji grupy. W transnarodowym kontekście to właśnie Internet umożliwia utrzymywanie tradycji i wzmocnienie więzi społecznych. Łatwość, z jaką media cyfrowe wpasowały się w życie społeczne Romów, sugeruje, że dotykamy tu istotnego elementu tej kultury i możliwości mobilizacji grupowej sprawczości w czasie kryzysu. Spotkania online, „czelendże” i nominacje są nie tylko rozrywką i sposobem spędzania wolnego czasu. Pełnią one również funkcję wspólnotowego rytuału, podczas którego ludzie spotykają się, robią coś razem według określonego wzorca w celu wzmocnienia poczucia wspólnoty. Przed pandemią uczestnicy biesiad i innych zgromadzeń spotykali się w przestrzeni fizycznej, dodatkowo organizując transmisje dla swoich rodzin w innych krajach. Zapośredniczona obecność była więc dodatkiem do całego wydarzenia. W czasie pandemii obecność online stała się główną platformą ekspresji społeczno-kulturowej. Jej kulturowo-reprodukcyjna rola sprawia, że można odnieść ją do tradycyjnego romanipen, stąd też nasze określenie e-romanipen. Internetowe rytuały odbywały się w czasie niedookreślonego zagrożenia, połączonego z brakiem możliwości spotkania i tym samym zapewnienia poczucia grupowego bezpieczeństwa, wyrażenia troski i wzmocnienia wspólnotowości. Sytuacja ta była więc zagrożeniem nie tylko na poziomie jednostkowym, ale również (lub przede wszystkim) na poziomie grupy i jej przetrwania w wymiarze społecznym (mamy tu na myśli ciągłość grupy, a nie przetrwanie biologiczne). Na co dzień przetrwanie to zapew-



nają spotkania z rodzicami, dziadkami, osobami starszymi i autorytetami w celu przedyskutowania problemów, wymiany informacji i uzgodnienia planów. Niemożność spotkania oznacza więc nie tylko osobisty dyskomfort, ale również zagrożenie dla rodzinnych i innych więzi grupowych. Spontaniczna aktywność o rozrywkowym charakterze w postaci popularnych *nomininaw* i *czelendźos* jest sposobem na rozładowanie negatywnych emocji i stresu. Opisana przez nas internetowa aktywność polskich Romów jest przykładem niewątpliwej sprawczości i kreatywności w radzeniu sobie z zewnętrznymi utrudnieniami w funkcjonowaniu grupy i działaniu na rzecz jej spójności.

## Podziękowania

Autor i autorki pragną podziękować Michałowi P. Garapichowi, Kamili Fiałkowskiej i Annie Rosińskiej za uwagi i konsultacje tekstu na jego różnych etapach. Podziękowania należą się również dwóm anonimowym osobom recenzującym, których uwagi pozwoliły nam nadać manuskryptowi jego ostateczną formę. We wstępnym procesie powstawania artykułu swoich komentarzy udzieliły i udzieliły nam również koleżanki i koleżdy z Zespołu Badań Społeczno-Kulturowych Ośrodka Badań nad Migracjami UW.

## BIBLIOGRAFIA:

- Airoidi, M. (2018). Ethnography and the digital fields of social media. *International Journal of Social Research Methodology*, 21(6), 661-673. DOI: <https://doi.org/10.1080/13645579.2018.1465622>
- Anthias, F., Yuval-Davis, N. (2005). *Racialized boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge.
- Baldassar, L., Krzyzowski, L. (2020). Physical, not social distancing: what we can learn from migrants. *UWA Social Care and Social Ageing Living Lab News*, April 2020. Pozyskano z <https://livinglab.com.au/4548-2/>
- Baldassar, L., Wilding, R. (2020). Migration, Aging, and Digital Kinning: The Role of Distant Care Support Networks in Experiences of Aging Well. *The Gerontologist*, 60(2), 313-321. DOI: <https://doi.org/10.1093/geront/gnz156>



- Barth, F. (2004). Grupy i granice etniczne. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 348-377). Warszawa: PWN.
- Bartosz, A. (2004). *Nie bój się Cygana*. Sejny: Pogranicze.
- Bielenin-Lenczowska, K. (2015). *Spaghetti z ajwarem: translokalna codzienność muzułmanów w Macedonii i we Włoszech*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., Taylor, T.L. (2012). *Ethnography and virtual worlds: A handbook of method*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Caliandro, A. (2018). Digital methods for ethnography: Analytical concepts for ethnographers exploring social media environments. *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(5), 551-578. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891241617702960>
- Fiałkowska, K. (2018). Cyber Space: A Refuge for Hegemonic Masculinity among Polish Migrants in the UK. W: Ch. Timmerman, M.L. Fonseca, L. Van Praag, S. Pereira (red.), *Gender and Migration. A Gender-Sensitive Approach to Migration Dynamics* (s. 95-118). Leuven: Leuven University Press.
- Fiałkowska, K., Garapich, M.P., Mirga-Wójtowicz, E. (2018a). Krytyczna analiza naukowej ciszy, czyli dlaczego Romowie migrują (z naszego pola widzenia). *Kultura i Społeczeństwo*, 2, 39-67.
- Fiałkowska, K., Garapich, M.P., Mirga-Wójtowicz, E. (2018b). Antropologia migracji polskich Romów – wypełnianie luki w badaniach migracyjnych i romologicznych. *Studia Romologica* 11, 299-336.
- Fiałkowska K., Garapich, M.P., Mirga-Wójtowicz, E. (2020). Why Do Roma Migrate (from Our View)? A Critical Analysis of Academic Silence in Polish Scholarship. *Critical Romani Studies* [w druku].
- Gay y Blasco, P., De La Cruz Hernandez, L. (2012). Friendship, anthropology. *Anthropology and Humanism*, 37(1), 1-14.
- Glouftsiou, G. (2020). In Heterotopic Times; (Im)mobility, Social-Distancing, and Surveillance. *The Coronavirus and Mobility Forum*. Pozyskano z <https://www.compas.ox.ac.uk/2020/in-heterotopic-times-immobility-social-distancing-and-surveillance/>
- Hajská, M. (2019). The presentation of social status on a social network: The role of Facebook among the Vlax Romani community of Eastern-Slovak origin in Leicester, UK. *Romani Studies*, 29(2), 123-158. DOI: <https://doi.org/10.3828/rs.2019.6>

- Kapralski, S. (2016). Milczenie, pamięć, tożsamość. Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności. *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL*, 29(1), 185-202.
- Koper, T. (2018). *Strategie adaptacji Romów w Polsce na przykładzie grup Polska Roma i Bergitka Roma*. Rozprawa doktorska obroniona w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Koper, T. (2020). Romanipen. O dwóch strategiach „bycia Romem” we współczesnym świecie. *Studia Romologica*, 13 [w redakcji].
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J. (2016). *Digital Ethnography. Principles and Practice*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington DC: Sage.
- Sheller, M. (2018). *Mobility justice: The politics of movement in an age of extremes*. London – New York: Verso Books.
- Mirga-Kruszelnicka, A. (2018). Challenging Anti-gypsyism in Academia: The Role of Romani Scholars. *Critical Romani Studies*, 1(1), 8-28.
- Mirga, A., Mróz, L. (1994). *Cyganie: odmienność i nietolerancja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nagy, V. (2018). Roma Networks. Ethnic Solidarity in an Internet Age? *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 4(3), 158-179. DOI: 10.17356/ieejsp.v4i3.440
- Okely, J. (1983). *The traveller-gypsies*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Okely, J. (2018). Untangling Gypsy ethnic identity, thanks to Barth. W: T.H. Eriksen, M. Jakoubek (red.), *Ethnic groups and boundaries today. A legacy of fifty years*. London – New York: Routledge.
- Osipovič, D. (2013). ‘If I get ill, It’s onto the plane, and off to Poland’. Use of health care services by polish migrants in London. *Central and Eastern European Migration Review*, 2(2), 98-114.
- Patzer, H. (2018). Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski. *Teksty Drugie*, 1, 111-126.
- Silverman, C. (1988). Negotiating „Gypsiness”: Strategy in Context. *Journal of American Folklore*, 101(401), 261-275. \_
- Silverman, C. (2018). From Reflexivity to Collaboration: Changing Roles of a Non-Romani Scholar, Activist, and Performer. *Critical Romani Studies*, 1(2), 76-97.
- Szewczyk, M. (2017). Krytyczna analiza „cygańskiego” dyskursu internetowego (społecznościowego). W: D. Piontek, S. Ossowski (red.), *Komunikowanie*

*społeczne w dobie nowych technologii* (s. 217-230). Poznań: Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej.

Talewicz-Kwiatkowska, J. (2019). Romowie w wirtualnym świecie. W: B. Machul-Telus (red.), *Romowie*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

Zdrodowska, M. (2014). Zwrot cyfrowy w antropologii? *Prace Etnograficzne*, 42(4), 279-291. DOI: 10.4467/22999558.PE.14.018.3547



**Lech M. Nijakowski**

Uniwersytet Warszawski

nijakowskil@is.uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0177-6305

## WYOBRAŹNIA APOKALIPTYCZNA W CZASACH ZARAŻY

### Visions of Apocalypse in the Time of Pandemic

**Streszczenie:** Artykuł powstał w czasie pandemii koronawirusa (choroby COVID-19) w Polsce. Analizuje sytuację poznawczą w czasie epidemii, odwołując się do zagadnień epistemologicznych i metodologicznych. Opisuje kondycję wyobraźni apokaliptycznej i stan dyskursu publicznego na temat apokalipsy. W artykule wykorzystano dwa typy źródeł. Po pierwsze, przeanalizowano próbę celową postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej, obejmującą 308 filmów oraz 201 powieści i opowiadań. Po drugie, przebadano folklor internetowy, w tym przede wszystkim memy będące grafikami (zebrane w marcu i kwietniu 2020 r.). Tekst dowodzi, że nie jesteśmy świadkami proliferacji myślenia apokaliptycznego. Użytkownicy Internetu wykorzystują klisze kultury popularnej (czerpane przede wszystkim z dzieł postapokaliptycznych) i posługują się świecką wizją czasu jako nieograniczonego postępu.

**Słowa kluczowe:** apokalipsa, postapokalipsa, wyobraźnia apokaliptyczna, kultura popularna, e-folklor, memy, COVID-19

**Abstract:** This paper was written during the coronavirus (COVID-19) pandemic in Poland. It provides an analysis of the cognitive situation in the time of epidemic through the lenses of epistemological and methodological positions. It describes the condition of apocalyptic visions and the state of public discourse vis-à-vis the question of the apocalypse. The paper is based on two types of sources. First, a sample of post-apoca-

lyptic pop-culture pieces, including 308 movies and 201 novels and short stories. Second, web folklore, including memes (collected in March and April 2020). The paper argues that we are not witnessing a proliferation of apocalyptic attitudes. Internet users focus mainly on repurposing pop culture clichés (borrowed mainly from post-apocalyptic works) and presenting the secular vision of time as a source of unlimited progress.

**Keywords:** apocalypse, post-apocalypse, apocalyptic imagination, popular culture, Efolklore, memes, COVID-19

Pandemia koronawirusa (a ściślej choroby COVID-19, wywoływanej przez wirusa SARS-CoV-2), jest – jak każdy kryzys – bardzo wartościowym przedmiotem badań dla wszystkich naukowców społecznych. Pozwala także zaobserwować słabości naukowej refleksji, nieograniczające się do pośpiesznych uogólnień. „Obyś żył w ciekawych czasach” to ponoć stare chińskie przekleństwo, ale dla naukowców to czas intensywnych badań, a dla wszystkich ludzi – czas narracyjnego wzmożenia. Jednym z wątków, który można powszechnie obserwować w mediach społecznościowych, jest przywoływanie toposów apokalipsy, czerpanych najczęściej z kultury popularnej (Jenkins 2007; Strinati 1998). Czy wystarczy powiedzieć, że „Jak trwoga, to do... biblijnych symboli i mitycznych ikon” (Wodziński 2002: 9)? Moim zdaniem – nie. Nie jesteśmy świadkami proliferacji myślenia apokaliptycznego. Wręcz przeciwnie, folklor internetowy poświadcza raczej to, w jakim stopniu społeczeństwa późnej nowoczesności kapitalizują stare lęki i myślą przy pomocy klisz kultury popularnej.

Dlatego w tym artykule najpierw zajmę się analizą sytuacji poznawczej, odwołując się do kwestii epistemologicznych i metodologicznych. Następnie przejdę do opisu zagadnienia, które jest przedmiotem moich wieloletnich badań, czyli kondycji wyobraźni apokaliptycznej. Pozwoli to postawić tezy ogólne, dotyczące stanu naszej kultury i społeczeństwa. Podkreślić pragnę na wstępie, że jestem socjologiem, który te rozważania pisze w czasie pandemii, gdy nie sposób przeprowadzić rozbudowanych badań terenowych. Nie znaczy to oczywiście, że pewne formy badań nie są możliwe.

## Naukowiec w czasach zarazy

Zacznę od ogólnej analizy sytuacji poznawczej, odwołując się do kwestii epistemologicznych i metodologicznych. Epidemia jest dla naukowca czasem żniw. Zwłaszcza kulturoznawcy, korzystając z wypracowanych przez dekady technik i metod, mogą prowadzić płodne badania. Listę tematów badawczych łatwo rozbudować, sięgając choćby do bogatego dorobku dotyczącego fenomenów PRL. Na przykład, co stało się z instytucją kolejki w czasach koronawirusa? W jakim stopniu Polacy zreprodukowali wzorce ukształtowane w gospodarce niedoboru? Czy odgrywają stare role, wyuczone w PRL, czy też tworzą na bieżąco nowe? Jak do tej instytucji socjalizują się młode pokolenia?

Na drodze badaczy stają jednak zasady prawne i etyczne. Przemieszczanie się po mieście, aby prowadzić obserwację uczestniczącą w kolejkach, może być nie tylko złamaniem zakazów prawnych, ale także postępowaniem nieetycznym, zwiększającym ryzyko zarażenia ludzi. Wiele najbardziej obiecujących metod badawczych nie może być zastosowanych w czasie epidemii koronawirusa.

Tak jak uniwersytety przestawiły się na nauczanie zdalne, tak naukowcy prowadzą zdalne badania, w tym wywiady. Oczywiście, takie formy mają liczne ograniczenia. Nie można wywiadu za pomocą wybranego komunikatora sieciowego traktować tak, jak wywiadu twarzą w twarz. Sięgnięto także do najlepszych wzorców polskiej humanistyki, ogłaszając np. konkurs pamiętnikarski.

W badaniach prowadzonych w czasie epidemii trzeba także ostrożnie zadawać pytania, tak aby nie tworzyć artefaktów. A takie wrażenie można odnieść, gdy czytamy pytania o teorie spiskowe (Molenda i in. 2020). W takich chwilach przypomina się wątpliwość, jaką rolę w szerzeniu się teorii spiskowych odgrywają badacze. Podobne efekty mogą nastąpić wtedy, gdy pytamy o samą apokalipsę lub nawiązujemy do jej znanych powszechnie toposów.

Bez obaw można analizować folklor internetowy (e-folklor), który pączkuje kolejnymi tekstami. Jest to obszar badawczy, który doczekał się autonomii badawczej i wyspecjalizowanych technik (por. Krawczyk-Wasilewska 2016; Grochowski 2013). W szczególności jest to obszar, który pokazuje, jak ważne jest połączenie wiedzy o tradycyjnych mechanizmach kultury, opisywanych przez folklorystów i etnologów, z wiedzą o nowych technologiach komunikacyjnych, które wprowadzają zmianę jakościową, a nie tylko ilościową.



Ogrom materiałów nie zwalnia nas jednak z krytycznej, systematycznej analizy. Wiele publicznych wypowiedzi naukowców to zbyt pospieszne uogólnienia albo siłowe dopasowanie obserwacji do wyznawanej teorii. Pokusa potwierdzania ulubionych teorii ma różne oblicza. Prowadzi ona często do selektywnego wyboru materiału lub wręcz błędnych jego interpretacji. Na przykład Giorgio Agamben, autor znanego cyklu *homo sacer* (Agamben 2008), wykorzystał pandemię do autoparafrazy filozoficznych tez. Dowodził, że wymuszona izolacja (działania włoskiego rządu) jest dowodem na to, że władze wykorzystują stan wyjątkowy jako „normalny paradygmat rządzenia” (Agamben 2020)<sup>1</sup>. Artykuł wzbudził kontrowersje i polemiki. Warto podkreślić, że już wcześniej tezy Agambena były krytykowane ze względu na nierzetelne wykorzystanie wiedzy historyków (np. w odniesieniu do nazistowskiej akcji T4; zob. Takayoshi 2011).

Często zapomina się, że dana teoria powstała w zupełnie odmiennym kontekście i nie można jej automatycznie przenosić w naszą współczesność. Przykładem jest popularność teorii Michela Foucaulta. Owszem, poświęcił on wiele uwagi epidemiom. Analizował jednak odległą przeszłość, rekonstruując narodziny nowych form władzy. Foucault zainspirował wielu badaczy (zob. Rose 1999; szerzej: Lemke 2010), ale rozwijają oni swoje teorie, uwzględniając fakt, że żyjemy w czasach, gdy nie tylko współistnieją trzy formy władzy (suwerena, dyscyplinarna, biowładza), ale dominujące znaczenie, organizujące nasze doświadczenie, ma biopolityka (Foucault 1998b). Nie można zatem wrywać z tej dynamicznej całości władzy dyscyplinarnej, pisząc o współczesnym schemacie panoptrycznym tak, jakby nie doszło do rewolucji związanej z narodzinami biowładzy i proliferacją związanych z nią technik władzy, w tym zwłaszcza technik siebie (Foucault 2000: 247-275).

Biowładza skupia się na dobrostanie populacji i zmienia strategię postępowania z chorobami zakaźnymi. Suweren najczęściej wydalał chorych (np. statki szaleńców, wyspy dla trędowatych) lub ich izolował w osadach, czekając na wypalenie się ogniska choroby. Władza dyscyplinarna udoskonaliła izolację, czyniąc z zarażonego miasta nowoczesne więzienie, z nieustannym nadzorem pozwalającym śledzić postępy choroby. „Jeśli to prawda, że trąd powołał do życia rytuały wykluczania, które w pewnej mierze posłużyły za wzór i za ogólną formę Wielkiego Zamknięcia, dzu-

---

<sup>1</sup> Skorzystałem z tłumaczenia dostępnego na facebookowej stronie „Praktyki Teoretycznej” (<https://www.facebook.com/PraktykaTeoretyczna>), post z 1 marca 2020 r., tłum. Łukasz Moll.

ma powołała schematy dyscyplinarne” (Foucault 1998a: 193). Biowładza z kolei uczyniła z choroby stały element społecznego życia. Instrumentem władzy staje się szczepionka, która wiąże się z pytaniem, kogo zaszczepić, kiedy i ile osób może umrzeć (np. na skutek niepożądanego odczynu poszczepiennego, NOP). Dzisiejszy lud poddany jest mechanizmom biopolityki, przy pomocy których kształtuje także swoją podmiotowość. Nie wystarczy przyglądać się wyrwanym z kontekstu mechanizmom dyscyplinarnym.

Wszystkie te uwagi pozwalają bliżej przyjrzeć się sytuacji epistemicznej, w jakiej się znajdujemy. Jak widać z powyższych uwag, epidemia utrudnia badania, ale i stwarza nowe pola badawcze. Generuje spory, w tym teoretyczne, i staje się „silnym testem” dla różnych koncepcji nauk społecznych. Jako badacz wyobraźni apokaliptycznej postanowiłem zająć się folklorem internetowym, który swobodnie rozwija się w czasach pandemii. Folklor ten jest czułym instrumentem, który pozwala śledzić postawy ludzi zamkniętych w domach i izolowanych od interakcji twarzą w twarz.

Badacze są jednocześnie członkami badanego społeczeństwa i są w równym stopniu zagrożeni przez epidemię. Stosują zatem bezwiednie te same techniki, które stosują inni ludzie. Pomijając mechanizmy psychiczne, służące zapanowaniu nad strachem i trwogą, wskazać trzeba przede wszystkim ramy semantyczne, które są wybierane. Rama „epidemia” nie jest dla większości naukowców neutralna. Specjaliści, w tym epidemiolodzy, konstruują inny przedmiot badawczy, niż humaniści. Epidemia może dla większości przejawiać się na poziomie praktyk społecznych, oderwanych od biologicznych faktów. Szczęśliwie epidemia koronawirusa nie oznacza masowej śmierci, która dotyka konsekwencjami bezpośrednio większość ludzi. Badacze konstruując przedmiot badawczy, mogą „przemycać” kulturowe wizje, z których siły nie zawsze zdają sobie sprawę. Przecież epidemie mają długą kulturową historię (Karpiński 2000) i obrosły znaczeniami, których nie wymazały postępy medycyny i masowe szczepienia.

Trzeba przyjrzeć się, jaka jest historia ramy „epidemia” w Polsce. Pewne wydarzenia nie odcisnęły się na zbiorowej świadomości (np. epidemia ospy prawdziwej w 1963 r.), choć teraz są przypominane przez media. Inne zjawiska społeczne, choć nie będące w ścisłym sensie epidemią, miały duży wpływ na ramę (np. ruchy antyszczepionkowe i wzrost zachorowań na odrę lub też „epidemia sepsy” na Opolszczyźnie w 2007

r.). Ale korzenie sięgają z pewnością głębiej, co pokazują choćby badania nad klęskami naturalnymi, jak „powódź stulecia” w 1997 r. (Hajduk-Nijakowska 2005). Badacze kultury muszą zrekonstruować te wpływy i żywotność tradycyjnych wierzeń.

W artykule wykorzystałem dwa typy źródeł. Po pierwsze, przeanalizowałem próbę celową postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej, obejmującą 308 filmów (od krótkich animacji po kilkusezonowe serie, liczone łącznie jako jedna pozycja) oraz 201 powieści i opowiadań. Postapokalipsy (postapo) to filmy, powieści, opowiadania, komiksy, gry komputerowe (i inne teksty), które przedstawiają świat po globalnej zagładzie cywilizacji (upadku meteorytu, wojnie atomowej, pandemii itd.). Były one niezbędne do interpretacji innych źródeł, ale nie omówiono ich tutaj szerzej. Po drugie, przebadałem folklor internetowy, w tym przede wszystkim memy będące grafikami (zebrane w marcu i kwietniu 2020 r.), które są obecnie jednym z najważniejszych mediów dyskursu publicznego, w tym politycznego (Kamińska 2011: 57-70; Juza 2013). Skupiłem się na popularnych memach często upublicznianych na Facebooku, jako najważniejszej dziś przestrzeni publicznej w Internecie (tam „wiesza się” i komentuje linki do YouTube’a i innych portali; w Polsce drugie miejsce, jeśli chodzi o dostarczanie informacji, zajmują media społecznościowe – 12%, z Facebookiem na czele - 10%; CBOS 2017; por. Papacharissi 2009), pozwalającej także osadzić memy w szerokiej sieci intertekstualnej. Gatunek postapo ujmowałem szeroko, wykorzystując teorię semantyczno-syntaktyczno-pragmatyczną Ricka Altmana (2012). Do analizy wykorzystałem przede wszystkim multimodalną analizę dyskursu (Van Leeuwen 2004; Kampka 2017).

## **Wreszcie apokalipsa!**

Już pobieżny przegląd folkloru internetowego pozwala dostrzec, że wielu internautów z radością powitało możliwość wykorzystania apokaliptycznych toposów kultury popularnej do skomentowania rzeczywistości. Dotyczy to zwłaszcza modnego gatunku kultury popularnej – postapokalipsy. Gorliwość niektórych uprawnia do złośliwej konkluzji, że wreszcie spełniły się ich marzenia.

Zarówno w folklorze internetowym, jak i w wypowiedziach polityków i ekspertów odnajdujemy topikę apokalipsy. Dla niektórych ludzi są to,

jak wskazuje analiza, retoryczne komunały, dla innych – podkreślenie znaczenia pandemii, która ma – według nich – poważnie zmienić styl życia, gospodarkę i więzi społeczne. Czy zatem jesteśmy świadkami eksplozji myślenia apokaliptycznego, potwierdzającego żywotność wyobraźni apokaliptycznej?

Przede wszystkim trzeba pamiętać, że współczesne wyobrażenia apokalipsy czerpią z tradycji chrześcijańskiej. Jest ona przy tym zredukowana w dyskursie publicznym do toposów z *Apokalipsy św. Jana*, choć w samym Nowym Testamencie znajdujemy inne apokaliptyczne wizje (ewangelie Marka, Mateusza i Łukasza), a ponadto ten nurt doprowadził do narodzin wielu profetycznych tekstów (Grzeszczak 2011). Najczęściej toposy te (w tym bardzo popularny – czterej jeźdźcy apokalipsy) wyrwane są z symbolicznego kontekstu. Pomijam w tym miejscu zróżnicowaną interpretację apokalipsy w różnych kościołach chrześcijańskich.

Ale to nie wszystko. W XX wieku apokalipsa została odarta z chrześcijańskiego optymizmu (to przecież źródłowo zapowiedź paruzji). Apokalipsa budziła grozę, ale była nadzieją na sprawiedliwość i szczęście, co doprowadziło także do poważnych zmian społecznych. Shmuel Noah Eisenstadt (2009: 46-47) w działalności ruchów millenarystycznych doszukiwał się źródeł nowoczesności jako odrębnej cywilizacji. Współcześnie apokalipsa jest synonimem zagłady, to pełne cierpienia wydarzenie niszczące podstawy cywilizacji i życia społecznego. Pisał o tym już Mircea Eliade (1998: 76), dostrzegając za to optymizm w eschatologii komunistycznej.

*Apokalipsa św. Jana* i myślenie apokaliptyczne od wieków inspirowały artystów. W nowoczesnej kulturze popularnej apokalipsa stała się ważnym tematem, m.in. horrorów, filmów katastroficznych i postapo. Wykorzystywano jej toposy bez optymistycznego przesłania i pogłębionego zrozumienia profetycznej metaforyki źródłowego tekstu. Ale dzięki hegemonii kulturowej Globalnej Północy chrześcijańskie wyobrażenia zaczęły być częścią wyobraźni także tych odbiorców, którzy mają regionalne tradycje apokaliptyczne (np. ostatnia, dziesiąta inkarnacja Wisznu w hinduizmie).

Należy pamiętać, że teksty kultury popularnej, w tym postapo i internetowe pogawędki, są konsumowane w czasie wolnym w celu osiągnięcia przyjemności. Mimo tematyki dzieła te służą rozrywce prosumentów, a nie ich samodoskonaleniu czy krytycznemu rozważaniu stanu świata (Buell 2013: 10; Combs 2011: 12). Do tego w globalnej kulturze popularnej panuje hegemonia *happy endu*, co sprawia, że postawa konsumenta

wobec tych dzieł i dyskusji odbiega znacząco od trwożnego nastawienia ludzi w dawnych czasach. Apokalipsa to kolejny przedmiot rozrywki.

Światy przedstawione postapo są eksperymentami myślowymi, w których twórcy denaturalizują mechanizmy naszego świata. Analizowanie światów jest ciekawsze niż językoznawcza analiza treści. Można wtedy dostrzec zjawiska, z których autor być może nie zdawał sobie sprawy, a przynajmniej wprost o nich nie napisał. Przykładem są typy i formy władzy. Na pierwszy plan wysuwa się siła i przemoc, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa. Autorzy powieści szeroko ją komentują. Ale uważna analiza pokazuje, że twórcy tych światów musieli uwzględnić także inne typy władzy, bez których nie dałoby się skonstruować świata społecznego, np. – korzystając ze schematu analitycznego Michaela Manna (2007: 22-32) – oprócz władzy militarnej trzeba uwzględnić władzę ekonomiczną, polityczną i ideologiczną (Nijakowski 2018: 262). Drobiazgowo światotwórstwo widać zwłaszcza w powieściach z *Uniwersum Metro 2033*, zapoczątkowanego przez powieść Dmitrija Głuchowskiego *Metro 2033* (Glukhovskiy 2010).

Idąc tym tropem, można przeanalizować wiele światów po pandemii, które od dawna są konstruowane w kulturze popularnej (za jedną z pierwszych powieści postapokaliptycznych uznaje się *The Last Man* Mary W. Shelley z 1826 r., która opowiada o ludzkości w drugiej połowie XXI wieku niszczonej przez epidemię). Epidemie wpisane są w popularnych dziełach w różne konteksty. Mogły być następstwem przypadku lub stylu życia (np. brytyjski serial *Survivors* z lat 1975-1977), bezpośrednim następstwem ludzkich działań, jak w przypadku bronii biologicznej, która wymknęła się z tajnych laboratoriów (np. powieść *Bastion* Stephena Kinga). Epidemia bywa też następstwem prób naprawy świata, jak w przypadku nowych wspianałych leków, które zamieniają się w źródło apokalipsy (np. film *Jestem legendą* z 2007 r., reż. Francis Lawrence). Śmiertelna choroba jest jednak tylko przyczyną powstania świata postapokaliptycznego i ma ograniczony wpływ na przedstawianą akcję (inaczej niż np. w dziełach o świecie po wojnie jądrowej, gdy ważnym elementem jest skażenie promieniotwórcze, mające wręcz „magiczne” właściwości).

Akcja w poszczególnych dziełach toczy się zgodnie z wymaganiami danego gatunku. Ale ogólne przesłanie tekstu kultury można odczytać niezależnie od tego, czy obserwujemy samotnego bohatera walczącego ze złem, czy też wspólnotę walczącą o przeżycie w zdegradowanym świecie. Przede wszystkim z dzieł tych wyparowało myślenie utopijne. Nawet

nowe wspaniałe światy zbudowane na gruzach cywilizacji okazują się dystopiami (np. cykl powieści i filmów *Igrzyska śmierci*; anime *Appleseed* czy film *Dawca pamięci*). Podobnie nasz styl życia – mieszkańców Globalnej Północy – przedstawiany jest niczym prawo natury. Rodzina nuklearna jest więzią, która przetrwa wszelkie trudności. Odstępstwa od naszego stylu życia są dowodem upadku świata (np. konieczność jedzenia szczurów czy karaluchów, co jest standardową praktyką kulinarną w wielu regionach świata), choć są dzieła, w których afirmuje się nowy porządek. Postapo zatem pokazuje, że żyjemy w cudownych czasach, z czego nie zdajemy sobie sprawy. Jednym z towarów luksusowych w świecie postapokaliptycznym są resztki wygrzebane ze śmietników.

Związki kultury popularnej i rzeczywistości są dwustronne, autorzy wykorzystują kryzysy z przeszłości, aby stworzyć fikcję; ludzie zaś posiłkują się fikcją, by realizować swoje zawodowe i codzienne zadania. Niektórzy autorzy tekstów postapo wprost przyznają się do inspiracji rzeczywistymi wydarzeniami. Ann Aguire (2011: 301) swoją powieść osadzoną w USA po wielkiej epidemii wzorowała na wydarzeniach w Nowym Orleanie po huraganie Katrina. Marc Elsberg wspomina zaś o katastrofie w Fukushima i zauważa: „Jednak podczas pracy nad manuskrytem rzeczywistość kilkakrotnie prześcignęła moją fantazję” (Elsberg 2015: 781). Niektóre amerykańskie protestanckie kościoły uznały, że wojna atomowa jest oczywistą konkretyzacją *Apokalipsy św. Jana* (Wojcik 1996: 316). Od lat 70. XX wieku obserwujemy w USA zjawisko „teologizowania polityki”, gdy radykalni protestanci chcą realizować projekty polityczne oparte na własnych wyobrażeniach na temat końca świata (Peck 2005: 12).

Postapo, wbrew licznym typowym dla tego gatunku elementom semantycznym, które nawiązują do biblijnej apokalipsy, jest tak naprawdę dowodem na żywotność ludzkości. Nasz gatunek przetrwa nawet upadek meteorytu i odbuduje cywilizację. Popularne dzieła dowodzą zatem, że myślimy w kategoriach kryzysu, a nie końca w kategoriach czasowych, co podkreśla Frank Kermode (2010: 29).

Docieramy zatem do kluczowej cechy myślenia apokaliptycznego. To kulturowy sprzeciw wobec linearnego, nieskończonego czasu. Ludzkość nie tylko zawsze myślała o czasie z jego początkiem (stworzenie świata przez Boga lub boską zasadę) i końcem (apokalipsa), ale do tego wiązała historię wszechświata z historią ludzkości. Historia świata jest ściśle związana z dziejami naszego gatunku. Początek i koniec nie jest przypadkiem, ale ma sens. Apokalipsa jest nie tylko końcem czasu, ale także spu-



entowaniem dziejów. Kara i nagroda są związane z czynami człowieka. „Czas nie jest wolny – jest niewolnikiem mitycznego końca” (Kermode 2010: 78). Jak silnie ta wizja osadzona jest w kulturze i umysłach nowoczesnych ludzi, pokazują spory o koncepcje naukowe, które są z tą wizją niezgodne. Przykładem może być niechęć wobec teorii wszechświata „bez brzegów” autorstwa genialnego fizyka, Stephena Hawkinga, którą wyrażała także jego żona, przywiązana do tradycji chrześcijańskich (White, Gribbin 1994: 183, 198-200).

Współczesność to zatem napięcie między apokaliptyczną wizją czasu, która często traci łączność z dogmatyczną myślą religijną, a oświeceniową, świecką wizją czasu jako nieograniczonego postępu. Kultura popularna opiera się, mimo apokaliptycznych dekoracji, na wizji oświeceniowej. Ale apokaliptyczna wizja dziejów, z którą powiązana jest apokaliptyczna wyobraźnia, cały czas jest silna, a jej przejawy możemy znaleźć w bardzo różnych dziełach, nie tylko wysokoartystycznych. Apokalipsę bowiem „można podważyć, nie dyskredytując jej zarazem”, co świadczy o jej wyjątkowej sile (Kermode 2010: 13).

Jaka jest zatem kondycja wyobraźni apokaliptycznej? Termin ten wprowadzam posiłkując się kategorią wyobraźni socjologicznej autorstwa C. Wright Millsa (2007). Według niego wyobraźnia socjologiczna jest jedną z kompetencji niezbędnych do aktywnego uczestnictwa w społeczeństwie demokratycznym. Człowiek musi zdystansować się wobec codziennej rutyny i dojrzeć społeczne tworzenie wspólnego świata. „Każda socjologia godna tego miana jest »socjologią historyczną«” – zauważa (Mills 2007: 236). Wyobraźnia apokaliptyczna byłaby zatem świadomym posługiwaniem się apokaliptyczną topiką do denaturalizacji społeczeństwa, dostrzeżenia słabości naszej cywilizacji i ryzyka globalnego katalizmu. Odrzucałaby hegemonię nieustającego postępu, dostrzegając kruchość naszego gatunku i wielość scenariuszy przyszłości. Tak rozumiana wyobraźnia apokaliptyczna ma charakter elitarny i z pewnością nie sprowadza się do żonglowania topiką zagłady z dzieł kultury popularnej. Kultura popularna może jednak służyć za materiał, z którego tworzony jest filozoficzny przekaz.



## Folklor internetowy

W folklorze internetowym, a zwłaszcza w memach, na których się skupiłem, nawiązania do kultury popularnej występowały zawsze. Wynika to także ze względów technicznych, gdyż kadry filmowe można łatwo przerobić na memy. Dzięki temu topika apokalipsy z popularnych dzieł łatwo przenika do dyskursu publicznego. Często są to dość powierzchowne podobieństwa i analogie, jak w obecnym kryzysie podobieństwo opustoszałych miast i ulic do postapokaliptycznych krajobrazów.

Bez wątpienia jednak w folklorze internetowym dostrzec można żywotność „myślenia typu ludowego”. Zgodzić się trzeba, że „Kategorie wypracowane dla opisu kultury ludowej pozwalają więc na antropologiczne interpretacje zjawisk z zakresu kultury masowej i wskazują, że cechy myślenia typu ludowego to kulturowo ukształtowane struktury długiego trwania” (Robotycki 1985: 116). Folklor internetowy pojawia się jako naturalne następstwo intensywnej interakcji między ludźmi zanurzonymi w rzeczywistości wirtualnej; to nowa sytuacja folklorotwórcza (McNeill 2009: 82). Nawet artykuły, które – poza dostarczaniem rozrywki – starają się być informacyjnym dziennikarstwem, reprodukują mityzacje, które wyśmiewają. W serwisie Nasze Miasto w Kłodzku (<https://kłodzko.naszemiasto.pl>) znajdujemy na przykład niepodpisany nazwiskiem dziennikarza artykuł *Czy jasnovidz Filipek przewidział epidemię koronawirusa?* (7 kwietnia). Choć autor stara się zdystansować wobec opisywanych treści („rzekoma przepowiednia”), zwycięża jednak mityzacja:

Często jest tak, że przepowiednie odczytywane są dopiero po wydarzeniach z nimi związanych. (...) W ten sposób przewidział dramatyczną powódź, która nawiedziła kraj w 1997 roku i zniszczyła wiele miast powiatu kłodzkiego. Mówi się także, że Filipek przewidział wielką karierę Przemysława Salety, który pochodzi z Bystrzycy Kłodzkiej<sup>2</sup>.

Poszukiwanie atrakcyjnego tematu popycha dziennikarza (nie jest ważne, czy to skutek słabego warsztatu dziennikarskiego) do pisanie o przepowiedniach jako poważnym zagadnieniu. A to tylko jeden z licznych przykładów zjawiska występującego także przed epidemią koronawirusa.

---

<sup>2</sup> *Czy jasnovidz Filipek przewidział epidemię koronawirusa?*, <https://kłodzko.naszemiasto.pl/czy-jasnovidz-filipek-przewidzial-epidemie-koronawirusa/ar/c1-7641501> (dostęp: 12.04.2020).

W czasie pandemii krążą memy różnego typu. Niskiej jakości domowym produkcjom towarzyszą satyry artystów, którzy wykorzystują media społecznościowe do promocji swojej twórczości (na jednej z nich bohater z podniesionych kciukiem mówi: „Nie wychodziłem z domu, zanim to było modne”<sup>3</sup>). Popularność memów nie jest jednak ściśle związana z ich jakością artystyczną. Liczy się pomysł i trafność komentarza wobec otaczającej użytkowników sieci rzeczywistości. Jak zwykle, dominują memy prześmiewcze, często zrozumiałe tylko dla osoby zanurzonej w kulturze popularnej. Wiele takich memów dotyczyło papieru toaletowego, który wykupywano w pierwszych dniach epidemii. Na przykład w sieci krążyło zdjęcie, na którym do kratki ściekowej na ulicy, na której stała rolka papieru toaletowego, przywiązany był unoszący się w powietrzu balonik. Zdjęcie to będzie zrozumiałe, jeśli znamy powieść (niedawno po raz kolejny zekranizowaną) Stephena Kinga *To*. Wtedy zrozumiemy, że to morderczy klaun, który chowa się w kanałach, wabi niewinne dzieci luksusowym towarem. Widać także, że współcześni prosumenci są gotowi do sporego wysiłku, aby zdobyć poklask w sieci.

Memy, które powstały, by bawić odbiorców (funkcja ludyczna dominuje w mediach społecznościowych), mogą być na różne sposoby odbierane przez internautów. Na przykład satyryczny mem, na którym zdjęciu wykopanego sarkofagu towarzyszy tekst: „Pamiętacie jak ostatniego lata znaleziono w Egipcie mumię w czarnym sarkofagu którego nigdy nie wolno otwierać i dyrektor muzeum w Egipcie powiedział »no otworzyliśmy i świat się jakoś nie zawalił«” (pisownia oryginalna), może łatwo zostać włączony w obieg niesamowitych opowieści, traktujących epidemię jako znak bożego gniewu lub magicznego porządku.

Bóg jest zresztą częstym bohaterem memów, najczęściej satyrycznych, na których rozpoczyna epidemię (boska plaga) i ujawnia metafizyczny plan. Większość z nich pasuje do wizji społeczeństwa zsekularyzowanego, w którym Bóg stał się żartem obrazkowym. Sporo memów ma też wymowę antyklerykalną, gdy na przykład autorzy nawiązują do ryzyka gromadzenia się wiernych na mszach. Popularne są także przeróbki obrazu *Ostatnia wieczerza* Leonarda da Vinci, na którym policja spisuje zgromadzonych lub Chrystus rozmawia zdalnie z apostołami za pomocą programu internetowego.

---

<sup>3</sup> Celowo nie podałem linków w przypisach. Analizowałem memy popularne, występujące na różnych stronach (publicznych i prywatnych). Linki byłyby bardzo długie i skomplikowane, a więc mało przydatne w przypadku wydrukowanego artykułu. Część tych linków byłaby już nieaktywna.

Ale memy są także wykorzystywane do szerzenia poważnych przekazów – zaleceń higienicznych, partyjnych programów, podziwu dla lekarzy i pielęgniarek (nowych superbohaterów). Uniwersytet Warszawski stworzył na przykład obrazek, na którym apeluje do studentów, aby zostali w domu i nie wychodzili bez potrzeby. Czasami satyryczne memy dotyczą także kwestii fundamentalnych, jak na stronie „Ewangelickie memy” (<https://www.facebook.com/EwangelickieMemy>). Tego typu memy nie szerzą się jednak łatwo, ich oglądanie nie dostarcza użytkownikom dostatecznej przyjemności. Poważne treści muszą być ubrane w ludyczną formę, aby wzbudzić masowe zainteresowanie internautów.

Tradycyjnie memy służą także wyśmiewaniu elit władzy, które nie zareagowały właściwie i dbają tylko o własne interesy (na jednej z grafik widzimy plac zastawiony trumnami, a polityk mówi do kamery: „O panice nie ma mowy. Jesteśmy w pełni wyposażeni do walki z koronawirusem”). W szczególności plan przeprowadzenia wyborów w szczycie epidemii wywołał zalew komentarzy, w tym grających dwuznacznością słowa „urna”. Popularne są też memy przedstawiające interwencje policji, w tym przerobione obrazy (np. obraz z XVII w. *Wygnanie z rajju*, na którym anioł został przebrany w policyjny mundur). W tym zakresie folklor internetowy ściśle odpowiada dziełom kultury popularnej, nakazując nieufność wobec funkcjonariuszy, urzędników i polityków. Pochwała członka elit rządowych wymaga od niego działania budzącego podziw internautów. I nie będzie to oklaskiwanie lekarzy.

Memy podejmujące apokaliptyczną tematykę są najczęściej tworzone i odbierane jako źródło rozrywki. Dlatego tak łatwo szerzą się w Internecie. Mogą mieć bardzo różny charakter i przesłanie. Czasami wiążą epidemię z innymi kryzysami (np. katastrofą klimatyczną), które obecnie zeszły na dalszy plan. Na jednym z memów przedstawiono „Stratygrafię późnego antropocenu”, na którym wyróżniono trzy epoki. Po antropocenie występuje epoka „pandemian”, złożona z czterech warstw, kolejno: „zawartość mikroplastiku”, „warstwa z maseczkami (warstwa graniczna)”, „warstwa popiołu i sadzy” oraz „warstwa radioaktywna”. Kolejna epoka („postantropocen”) to „seria niema”. Ten mem jest inteligentną satyrą, ale zarazem wprost nawiązuje do apokaliptycznego scenariusza, w którym kończy się cywilizacja i wymiera ludzkość (w wyniku pandemii i wojny atomowej, jak się można domyślać).

Oczywiście, są kręgi, które od dawna wymieniały się apokaliptycznymi memami. Przykładem mogą być strony: „Leksykon filmów postapo-

kaliptrycznych” (<https://www.facebook.com/leksykonpostapo>), „Żądamy Wojny Atomowej” (<https://www.facebook.com/ZadamyWojnyAtomowej>) czy „Prepper Nep” (<https://www.facebook.com/PrepperNep>). Teraz przekaz zdominowały posty na temat epidemii i koronawirusa. W tym przypadku dominują jednak toposy i strategie interpretacyjne właściwe popularnym dziełom postapo. Pandemia jest kolejnym źródłem żartów i rozrywki. Nawet jeśli jest to czarny humor.

Niektóre memy są metakomentarzem do tej sieciowej subkultury. Na jednym z nich schematycznie narysowany ludzik trąca kijem koronawirusa (doczekał się już rozpoznawalnej ikony graficznej – kula z wypustkami, jak mina morska z czasów II wojny światowej) i prosi go (czy raczej strofuje), aby wreszcie zrobił zombie. Ten satyryczny mem wyśmiewa także oczekiwania prosumentów kultury popularnej, w której filmy o zombie przeżywają renesans i należałoby o nich mówić jako o odrębnym gatunku. Podobnie przedstawiane są teorie spiskowe. Na jednym z memów widzimy lecącą nowoczesną antenę, która zostawia smugę kondensacyjną, jak samolot. Podpis głosi: „Rzadkie zdjęcie przenośnego nadajnika HAARP, rozpylającego chemtraile 5G zawierające wirusa COVID-19”. Mamy tu nawiązanie do różnych teorii spiskowych, w tym do przeżywających złote czasy teorii oskarżających sieć 5G o to, że zwiększyła podatność na koronawirusa.

Teorie spiskowe są podawane przez internautów także ze śmiertelną powagą. Nie powinno to dziwić, gdyż w czasach kryzysu takie systemy myślowe zapewniają poznawcze opanowanie świata, a tym samym ukojenie i poczucie, że żyjemy w racjonalnym świecie (Moscovici 2014: 61). Związane z teoriami spiskowymi paniki konspiracyjne pozwalają także stworzyć konsensus i podtrzymać opozycję „My” – „Oni” (Bratic 2014: 228). Niezrozumiały atak wirusa zamieniany jest w podstępny plan obcych, a to pozwala nam odwołać się do znanych technik politycznych, w tym legitymizuje nasze uprzedzenia wobec obcych (np. Chińczyków). Łatwiej ludziom zaakceptować wizję, w której wirus ucieka z chińskiego laboratorium, niż zgodzić się, że to wynik losowej mutacji, której negatywne skutki związane są z naszym stylem życia.

Nie sposób w tym przeglądzie wspomnieć o wszystkich typach memów. Widać jednak wyraźnie, że brakuje w głównym obiegu przesłania apokaliptycznego. To gra postapokaliptycznymi kliszami, w których figura ocalonego jest kluczowa. Ludzkość przetrwa, nawet jeśli będzie musiała bardzo się zmienić. Pandemia to nie dni ostatnie, zapowiedź końca

ludzkiej dziejów, ale kolejny kryzys na drodze naszego gatunku. Do tego powód do śmiechu. Końca ludzkiej drogi cały czas nie widać. W tym wymiarze współczesna kultura popularna bardzo różni się od kultury ludowej.

## Zakończenie

Kultura popularna i memy internetowe to przede wszystkim źródło rozrywki dla internautów zamkniętych w domach w czasie izolacji. Choć prosumenci tworzą lub udostępniają przekazy, których tematem jest apokalipsa, to tak naprawdę bawią się topiką zagłady w czasie wolnym. Myślenie apokaliptyczne zostało zepchnięte do różnych nisz społecznych, w tym współczesnych związków wyznaniowych (np. Świadkowie Jehowy) i zawodowych intelektualistów (np. Girard 2018). Można doszukiwać się także innych funkcji (niż ludyczna) sieciowych materiałów, np. funkcji fatycznej, związanej z nawiązywaniem i podtrzymywaniem kontaktu w mediach społecznościowych. Jak starałem się pokazać, dominuje jednak zabawa, która oczywiście prowadzi do powstania (choćby krótkotrwałych) wspólnot śmiechu.

Wyobrażenia apokaliptyczna nie dominuje w sieci, ale widać, że niektórzy internauci wykorzystują niskoartystyczne dzieła kultury popularnej do rozwijania krytyki społecznej. Eugene Thacker podkreśla, że zagadnienia, które we wcześniejszych wiekach opisywane były przy pomocy języka mistycyzmu lub teologii negatywnej (apofatycznej), współcześnie ujmowane są w konwencji horroru (Thacker 2011: 2). „Horror” (który nie ogranicza się dla niego do popularnego gatunku) jest niefilozoficzną (w sensie dyskursu naukowego) próbą myślenia o świecie-bez-nas, pozwalającą na odpowiedzi na jak najbardziej filozoficzne pytania (Thacker 2011: 9). Kultura popularna może być zatem traktowana jako współczesna filozofia, a z pewnością dostarcza materiału wizualnego i toposów tym, którzy chcą krytycznie spojrzeć na otaczającą rzeczywistość.

Pozytywne funkcje „zabawy w apokalipsę” są, moim zdaniem, liczne. Postapo jest na przykład sposobem na konstruowanie nowego etycznego podmiotu. Nawet jeśli dzieła kultury popularnej zawodzą jako motywatory do społecznych akcji, to artykułują zdroworozsądkowe założenia, które stają się ramą dla publicznej debaty (Fagan 2017: 226). Dyskursy kultury popularnej sprzyjają zatem wezwaniom, by rozszerzyć nasze zobowiąza-

nia moralne w czasie i przestrzeni (Fagan 2017: 230). Widać to choćby w powieściach, które przedstawiają świat po katastrofie ekologicznej.

Jak podkreślał Roland Barthes (2000: 65), wszelki mit „zmierza nieuchronnie do ciasnego antropomorfizmu, a co gorsza, do czegoś, co można by nazwać antropomorfizmem klasowym”. Folklor internetowy nie tylko jest codzienną zabawą mieszkańców Globalnej Północy, ale także powieliła myślenie europocentryczne. Apokalipsa dokonuje się nie tylko w dekoracjach bogatych miast, ale również definiowana jest jako zaburzenie stylu życia majątnych mieszkańców Globalnej Północy.

Wyobraźnia apokaliptyczna nadal ogranicza się do nisz społecznych. Internauci nadużywają topiki apokalipsy, ale tak naprawdę powielają popularne schematy postapo, pozostając wierni świeckiej wizji historii, której końca nie widać. Epidemia jest kryzysem, a nie apokalipsą. Chrystus powrócił jako mem, walcząc o uwagę z memami z Adolfem Hitlerem i innymi „celebrytami” kultury popularnej.

## BIBLIOGRAFIA:

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie* (tłum. M. Salwa). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, G. (2020). Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata. *il manifesto*, 26 lutego 2020 r. Pozyskano z <https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergenza-immotivata>.
- Aguirre, A. (2011). Od autorki. W: A. Aguirre, *Enklawa* (tłum. J. Nałęcz). Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Altman, R. (2012). *Gatunki filmowe* (tłum. M. Zawadzka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barthes, R. (2000). *Mitologie* (tłum. A. Dziadek). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bratich, J.Z. (2014). Paniki konspiracyjne (tłum. A. Małysiak, F. Czech). W: F. Czech (red.), *Struktura teorii spiskowych. Antologia* (s. 213-232). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Buell, F. (2013). Post-Apocalypse: A New U.S. Cultural Dominant. *Frame*, 26(1), 9-29.
- CBOS (2017). *Media online*. Komunikat z badań CBOS nr 53/2017. Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia” (323) przeprowadzono metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 30 marca–6 kwietnia 2017 roku na liczącej 1075 osób



- reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. Opracował Michał Feliksiak.
- Combs, J.E. (2011). *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego* (tłum. O. Kaczmarek). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eisenstadt, S.N. (2009). *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji* (tłum. A. Ostolski). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eliade, M. (1998). *Aspekty mitu* (tłum. P. Mrówczyński). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Elsberg, M. (2015). *Blackout. Najczarniejszy scenariusz z możliwych* (tłum. E. Ptaszyńska-Sadowska). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Fagan, M. (2017). Who's afraid of the ecological apocalypse? Climate change and the production of the ethical subject. *The British Journal of Politics and International Relations*, 19(2), 225-244.
- Foucault, M. (1998a). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (tłum. T. Komendant). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, M. (1998b). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976* (tłum. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (2000). *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński). Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Girard, R. (2018). *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoît Chantre* (tłum. C. Zalewski). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Glukhovskiy, D. (2010). *Metro 2033* (tłum. P. Podmiotło). Kraków: Wydawnictwo Insignis.
- Grochowski, P. (2013). Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego. W: P. Grochowski (red.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (s. 41-64). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Grzeszczak, J. (2011). *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2005). *Żywiół i kultura. Folklorystyczne mechanizmy oswojania traumy*. „Studia i Monografie”, nr 361. Opole: Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Jenkins, H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów* (tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Juza, M. (2013). Memy internetowe – tworzenie, rozpowszechnianie, znaczenie społeczne. *Studia Medioznawcze*, 4, 49-60.



- Kamińska, M. (2011). *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*. Poznań: Galeria Miejska „Arsenał”.
- Kampka, A. (2017). Multimodalna analiza dyskursu – ujęcie semiotyczne. W: M. Czyżewski, M. Otrocki, T. Piekot, J. Stachowiak (red.), *Analiza dyskursu publicznego. Przegląd metod i perspektyw badawczych* (s. 95-122). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Karpiński, A. (2000). *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*. Warszawa: Neriton, Instytut Historii PAN.
- Kermode, F. (2010). *Znaczenie końca* (tłum. O. i W. Kubińscy). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2016). *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lemke, T. (2010). *Biopolityka* (tłum. T. Dominiak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Mann, M. (2007). *The Sources of Social Power*, vol. I, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, wyd. 15. Cambridge: Cambridge University Press.
- McNeill, L.S. (2009). The End of the Internet: A Folk Response to the Provision of Infinite Choice. W: T.J. Blank (red.), *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World* (s. 80-97). Logan: Utah State University Press.
- Mills, C.W. (2007). *Wyobrażenia socjologiczna* (tłum. M. Bucholc). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Molenda, Z., Marchlewska, M., Górska, P., Michalski, P., Szczepańska, D., Furman, A., Malinowska, K. (2020). Koronawirus w Polsce: Perspektywa psychologii społecznej. Wyniki pierwszej fali badania podłużnego przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie Polaków i Polek. Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Moscovici, S. (2014). Mentalność spiskowa (tłum. M. Czech). W: F. Czech (red.), *Struktura teorii spiskowych. Antologia* (s. 53-74). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Nijakowski, L.M. (2018). Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Papacharissi, Z. (2009). The Virtual Sphere 2.0: The Internet, the Public Sphere and beyond. W: Andrew Chadwick, Philip Howard (red.), *Routledge Handbook of Internet Politics* (s. 230-245). London: Routledge.

- Peck, A. (2005). *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka: Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*. Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- Robotycki, Cz. (1985). Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze). *Etnografia Polska*, 29(1), 111-117.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London, New York: Free Association Books.
- Strinati D. (1998). *Wprowadzenie do kultury popularnej* (tłum. W.J. Burszta). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Takayoshi, I. (2011). Can philosophy explain Nazi violence? Giorgio Agamben and the problem of the 'historico-philosophical' method. *Journal of Genocide Research*, 13(1-2), 47-66.
- Thacker, E. (2011). *In The Dust of This Planet (Horror of Philosophy, vol 1)*. Winchester, Washington: Zero Books.
- Van Leeuwen, T. (2004). Ten Reasons Why Linguists Should Pay Attention to Visual Communication. W: P. LeVine, R. Scollon (red.), *Discourse and Technology. Multimodal Discourse Analysis* (s. 7-19). Washington: Georgetown University Press.
- White, M., Gribbin, J. (1994). *Stephen Hawking. Życie i nauka* (tłum. B. Kołodziejczyk, D.M. Śledziwska-Błocka). Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.
- Wodziński, C. (2002). O piekle, które spada na nas z nieba. *Przegląd Polityczny*, 57-58, 8-19.
- Wojcik, D. (1996). Embracing Doomsday: Faith, Fatalism, and Apocalyptic Beliefs in the Nuclear Age. *Western Folklore*, 55(4), 297-330.



**Kamila Grześkowiak**

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

kamila.grzeskowiak@amu.edu.pl

**POMIĘDZY TERAŹNIEJSZOŚCIĄ A PRZYSZŁOŚCIĄ:  
NIEPEWNOŚĆ I SAMOZARZĄDZANIE  
BEZPIECZEŃSTWEM W CZASACH KORONAWIRUSA**

**Between present and future: uncertainty and security  
self-management in times of coronavirus**

Gdzieś na świecie niewłaściwa świnia  
spotkała niewłaściwego nietoperza.

Dr. Ally Hextall, *Contagion. Epidemia strachu*

**Streszczenie:** Poprzez analizę rozmów z ekspedientkami w sklepach spożywczych i drogeriach oraz z farmaceutkami, które musiały zmierzyć się z pandemią SARS-CoV-2 w miejscu pracy, staram się prześledzić sposoby, w jakie poczucie niepewności wpływało na postrzeganie przez nie przyszłości. Kładę nacisk na to, w jaki sposób wizja potencjalnych przyszłości kształtowała ich codzienne praktyki. W szczególności skupiam się na antycypacji przyszłości, koncepcie, w którym przyszłość ma bezpośredni wpływ na kształtowanie teraźniejszości. Eksploruję, w jaki sposób w tym trudnym czasie samozarządzały one swoim bezpieczeństwem w miejscu pracy. Poniższy artykuł jest próbą analizy materiału etnograficznego zebranego w czasie pandemii COVID-19 – okresie stanowiącym metodologiczne wyzwanie.

**Słowa kluczowe:** antycypacja, niepewność, samozarządzenie bezpieczeństwem, sprawczość, potencjalne przyszłości, koronawirus

**Abstract:** Through analysis of the interviews conducted with the female store, drugstore and pharmacy employees facing SARS-CoV-2 pandemic in their workplace, I investigate ways in which uncertainty influenced their perception of the future. I focus on how the visions of potential futures shape their everyday practices. In particular, I am interested in anticipation of the future, a concept which explores how future influences present. I explore, how in this difficult times my research partners have been self-managing their security in the workplace. This article is an attempt to analyze ethnographical materials gathered during COVID-19 – times methodologically challenging.

**Key words:** anticipation, uncertainty, security self-management, agency, potential futures, coronavirus

## Słowem wstępu

Kiedy w połowie marca zaczęto wprowadzać pierwsze obostrzenia związane z COVID-19, moje myśli zajmowały tematy związane z zarządzaniem bezpieczeństwem. Przez ostatnie trzy lata z moimi partnerami badawczymi rozmawiałam o ryzykach związanych z atakami terrorystycznymi i kwestiami dostępu do broni. Choć pojawiały się dyskusje związane z wojną hybrydową, działaniami asymetrycznymi oraz nowym obliczem wojen i technologiami, które potencjalnie mogłyby zakończyć świat, to zagrożenia biologiczne sprowadzały się raczej do scenariuszy mniej prawdopodobnych. Pandemia? „Jesteśmy na wszystko przygotowani” – brzmiały zapewnienia. Zresztą nie tylko moich rozmówców ze służb mundurowych – 30 stycznia główny inspektor sanitarny Jarosław Pinkas deklarował, że COVID-19 nie jest zagrożeniem dla Polski. Wirus siał wówczas spustoszenie w Chinach, ale – jak podkreślał szef GIS w rozmowie z Robertem Mazurkiem w RMF FM:

Polska jest daleko od Chin (...). Wiemy, jak ten wirus się zachowuje. Mamy kilka przypadków w Europie, jeden w Finlandii, przypadki we Francji i w Niemczech. Mamy wiedzę, jak pacjenci są leczeni, że zdrowieją, że nie ma wśród europejskich pacjentów zagrożenia co do ich stanu zdrowia i życia, czyli że oni przejdą ten wirus tak, jak pewnie jakąś infekcję zapalną górnych dróg oddechowych. Być może z jakimś powikłaniem, być może nie. W Europie, tak jak i w Polsce, jest

dobrze zorganizowana opieka zdrowotna. Na tego wirusa nie ma specyficznego lekarstwa, nie ma też szczepionki. (...) Leczymy objawowo, tak jak każde inne zapalenie płuc, np. zapalenie płuc spowodowane grypą. Znacznie większym problemem dla nas jest coroczna epidemia grypowa, która dotyka Polskę. (...) Ja się w tej chwili bardziej boję wirusa grypy niż koronawirusa, ponieważ on jest obecny w Polsce (Pinkas 2020).

Z kolei 3 lutego gościem Roberta Mazurka był Minister Zdrowia Łukasz Szumowski, który zapytany, czy mamy się czego bać, uspokajał, że Polska osiągnęła stan gotowości, mając laboratoria referencyjne i instrukcje wydane do oddziałów zakaźnych, a pojawienie się wirusa nie wpłynie na działanie polskiej służby zdrowia<sup>1</sup>. W opublikowanym 27 lutego na łamach „Gazety Wyborczej” wywiadzie z wirusologiem i doradcą głównego inspektora sanitarnego prof. Włodzimierzem Gutem padły zapewnienia: „Chociaż bardziej boimy się koronawirusa, groźniejsza jest grypa. Tylko w ostatnich tygodniach zachorowało na nią ponad 200 tys. osób, a dziewięć zmarło. Na koronawirusa na razie nie zachorował nikt” (Karwowska 2020).

4 marca Ministerstwo Zdrowia poinformowało o pierwszym w Polsce oficjalnym przypadku zarażenia COVID-19<sup>2</sup>. Od wprowadzenia obstrzeżeń związanych z przemieszczaniem się, zamknięcia szkół, uczelni, instytucji kultury i rozpoczęcia pracy zdalnej minęły trzy miesiące. Statystyki na dziś (27 maja 2020, godz. 10:00) – 22 964 zdiagnozowane przypadki zarażenia COVID-19, w tym 1043 śmiertelne<sup>3</sup>.

## **Metodologia w czasach społecznej izolacji**

Jak zaznacza Mary Catherine Batson (2012), obserwacja uczestnicząca jest sposobem życia. Nie da się jej zatem unikać. Inspiracje antropologiczne mogą pojawić się z nienacka. W tym przypadku była nią moja mama, od 30 lat pracująca w handlu, która w ostatnich miesiącach z ekspedientki w sklepie spożywczym stała się „niezbędnym pracownikiem”, zapewnia-

---

<sup>1</sup> <https://www.rmf.fm/movies/show,4659,lukasz-szumowski-nie-ma-w-polsce-w-tej-chwili-ani-jednego-przypadku-zarazenia-koronawirusem.html>

<sup>2</sup> <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce>

<sup>3</sup> <https://tvn24.pl/polska/koronawirus-w-polsce-ile-osob-nie-zyje-kim-byly-dane-z-31-maja-2020-4514590>

jącym ciągłość dostępu do żywności. Codzienne rozmowy z nią stały się przyczynkiem do podjęcia rozważań na temat bezpieczeństwa w miejscu pracy, niepewności oraz oczekiwań pracowników w handlu.

Vida Bajc, opisując swoje badania w Jerozolimie, zwraca uwagę na niespodziewane sytuacje napotykanne przez badacza w terenie:

Wysoce kontekstualna natura badań etnograficznych pozwala badaczowi rozwijać i dostosowywać gromadzenie i analizę danych do konkretnych sytuacji społecznych. Ta elastyczność metodologiczna daje również możliwość wyboru konkretnych przypadków ludzkiej działalności i doświadczeń, które to pokazują potencjał do wyjaśnienia konceptów lub zmiany naszych teoretycznych interpretacji. (...) W terenie badacz docenia przypadkowość i intuicję. Analiza danych nie zaczyna się od rozumowania indukcyjnego czy też dedukcyjnego. Początkowo oddzielając dane od kontekstu, konkretnych debat teoretycznych i doświadczeń związanych z gromadzeniem danych w terenie, etnograf może swobodnie żonglować materiałami i pozwolić, by proces ten wygenerował zaskakujące odkrycie. Odkrycie to jest następnie wyrażane przez dialog z wiedzą pochodzącą z wglądu w daną rzeczywistość, kontekstualnymi dowodami empirycznymi i wiedzą teoretyczną (Bajc 2012: 72).

Przypadkowość i elastyczność metodologiczna odegrały olbrzymią rolę w moim procesie badawczym w czasie narodowej izolacji. Ograniczona możliwość wychodzenia, nakaz zachowywania fizycznego dystansu i wszechogarniający lęk przed drugim człowiekiem sprawiły, że większość rozmów stanowi zdecydowanie bardziej pocztówki z terenu niż wywiady. Zakupy stały się dla mnie przepustką do tymczasowych miejsc (Hannerz 2003), w których obserwacja i krótkie wymiany zdań były możliwe. Bohaterkami poniższych rozważań są zarówno kobiety pracujące w sklepach spożywczych i drogeriach, jak i farmaceutki.

W swoich rozważaniach staram się z pojawiających się wątków upleść opowieść o antycypacji przyszłości i związanych z nią niepewnościach oraz o samozarządzaniu bezpieczeństwem. Na potrzeby tego krótkiego wprowadzenia zasadne wydaje się zdefiniowanie tych trzech kluczowych pojęć. Antycypacja nie jest tu rozumiana jako przewidywanie przyszłości, lecz zjawisko bardziej skomplikowane. Cytując za Rebeccą Bryant i Danielem M. Knightem (2019: 28), antycypacja „jest aktem spoglądania w przód, który pociąga w kierunku przyszłości i przygotowuje grunt pod jej nastanie”. Niepewność (ang. *uncertainty*), stan związany z nieokreślo-



nością sytuacji, jest w to spoglądanie w przyszłość wpisana. Staje się sposobem działania umożliwiającym zarządzania potencjalnymi przyszłościami. Natomiast samozarządzanie bezpieczeństwem – w kontekście, który zostanie przeze mnie zarysowany – definiuję jako praktyki w życiu codziennym, które mają na celu osiągnięcie poczucia bezpieczeństwa oraz utrzymywanie go na określonym poziomie. Praktyki te są odzwierciedleniem podmiotowości i sprawczości moich rozmówczyń. Cytując Shery B. Ortner (1996: 186): „Każda kultura, każda subkultura, każdy historyczny moment tworzy swoje własne formy sprawczości, swoje własne sposoby refleksji nad samym sobą i nad światem oraz działania jednocześnie w obrębie i ponad tym, co w tym świecie znajduje”. W innym tekście (Ortner 2006: 110), badaczka ta zauważa jednak, że „sprawczość nie jest jakąś naturalną lub pierwotną wolą; przybiera formę określonych pragnień i intencji w obrębie matrycy podmiotowości – uczuć, myśli i znaczeń (ukonstytuowanych kulturowo)”.

W artykule tym przyjrę się, w jaki sposób pandemia SARS-CoV-2 wpłynęła na postrzeganie przyszłości przez osoby pracujące w handlu oraz jaki miała wpływ na ich poczucie bezpieczeństwa i sposoby budowania go.

Przytaczana literatura ma na celu próbę podjęcia dyskusji ze sposobami postrzegania i radzenia sobie z niepewną przyszłością, zagadnieniami coraz chętniej podejmowanymi przez antropolożki i antropologów (zob. Appadurai 2013; Bryant, Knight 2019; Calkins 2019).

## **Wszystko jest pod kontrolą**

Jolanta<sup>4</sup> mieszka w Poznaniu i od trzech lat pracuje w sklepie mięsnym. Pozostało jej kilka lat do osiągnięcia wieku emerytalnego, więc chciałyby dotrzeć do tego czasu, mając stabilne zatrudnienie. Szybko wbiła się w rytm pracy i zgrała z resztą zespołu. Załogę stanowią same kobiety. Wie, że może polegać na koleżankach, sama też czuje się za nie odpowiedzialna. „Ta praca nie jest idealna i wysoko płatna, ale atmosfera w pracy jest dla mnie ważna, a lepszych towarzyszek nie znajduję. Poza tym cenię sobie wolne weekendy”. Ile zarabia? Najniższą krajową plus premię. Premia zależy od sprzedaży – według opracowanego algorytmu, ale kobiety nie do końca go rozumieją:

---

<sup>4</sup> Imiona wszystkich rozmówczyń zostały zmienione.

Za sprzedaż konkretnych produktów wchodzi premia. W jednym miesiącu kiełbasa, jakieś szynki, w innym karkówka... Trudno się w tym połapać. Zresztą nikt nam tego nie wytłumaczył. Sucha wypłata na niewiele wystarczyłaby, więc premia jest dla nas ważna (Jolanta).

Kiedy 4 marca Minister Zdrowia Łukasz Szumowski informował o pierwszym w Polsce zdiagnozowanym pacjencie z koronawirusem, Anna była na urlopie. Rozkoszowała się słonecznym marcem, a jej myśli zajmowały rabaty w przydomowym ogródku. „Słyszałam o koronawirusie, ale wszyscy mówili, że my nie mamy się czym przejmować, że grypa jest gorsza. Nie zaprzętałam sobie tym głowy”. Mimo że urlop Anny miał trwać do 9 marca, już 6 pojawiła się w pracy. „Dziewczyny dały mi znać, że nie dają rady, taki mamy ruch. Nie wyobrażałam sobie, że zostawię je z tym same” tłumaczyła. Następnego tydzień pamięta przez mgłę:

Miałyśmy bardzo duży ruch. Ludzie robili zapasy jak przed świętami albo weekendem majowym. Codziennie miałyśmy utarg rzędu kilkunastu tysięcy złotych. Maseczki? Nie dostałyśmy żadnego sprzętu zabezpieczającego. Jak zawsze miałyśmy płyn do dezynfekcji i rękawiczki do codziennego użytku. Ale nic poza tym. W radio i telewizji pojawiały się coraz to nowsze informacje. Szpital w Poznaniu przerabiano na jednoimienny. Zaczęło się robić nerwowo, ale chodzić do pracy trzeba było (Anna).

10 marca Urząd Miasta Poznania poinformował, że rekomenduje, by od środy 11 marca przynajmniej na dwa tygodnie zamknięte zostały szkoły, przedszkola, baseny i instytucje miejskie<sup>5</sup>. Jak wyjaśniał Jędrzej Solarzski, zastępca prezydenta odpowiedzialny za Zespół ds. monitorowania zagrożeń związanych z koronawirusem SARS-CoV-2 na terenie Poznania:

O decyzji poinformowaliśmy wojewodę wielkopolskiego, niewykluczone, że wkrótce takie decyzje będą podjęte w całej Polsce. Być może dmuchamy na zimne, ale profilaktyka jest łatwiejsza od późniejszego leczenia, co pokazuje sytuacja we Włoszech (*Szkoły, przedszkola i żłobki...*).

---

<sup>5</sup> <https://bip.poznan.pl/bip/aktualnosci/szkoły-przedszkola-i-złobki-miasto-rekomenduje-zamknięcie,144541.html>

Jolanta wyjaśniała, że po zamknięciu szkół w Poznaniu przybyło klientów: „Ludzie zaczęli traktować koronawirusa jeszcze poważniej. Córki prosiły, żebym codziennie dawała znać, co u mnie. Na początku nie martwiłam się, co będzie. Nie myślałam o tym zbyt wiele”.

11 marca polski rząd podjął decyzję, by od 12 marca zawiesić zajęcia na uczelniach wyższych, a od 16 marca zamknąć w całym kraju placówki oświatowe (*Zawieszenie zajęć...*). 15 marca zamknięto granice (*Zamykamy granice przed koronawirusem*). „To chyba poważniejsze, niż wszyscy na początku mówili. Ale wszystko jest pod kontrolą” – skomentowała te decyzje Anna. „W wiadomościach mówili o sytuacji we Włoszech. Straszne, co tam się dzieje. U nas ludzie zakupy robią, jakby na koniec świata się przygotowywali. Ale ja ich rozumiem. Każdy chce być przygotowany, bo kto wie, co to u nas będzie” – tłumaczyła sąsiadce z czwartego piętra Renia, ekspedientka w osiedlowym sklepie.

Niepewność wkradła się w życie moich rozmówczyń. Jak zaznacza Sandra Calkins w *Who knows tomorrow? Uncertainty in North-Eastern Sudan*, mimo że pojęcia „niepewność” używa się w literaturze dotyczącej bezpieczeństwa często zamiennie z „ryzykiem” i „brakiem bezpieczeństwa”, to różni się ono od tych konceptów, zakłada bowiem różne poziomy refleksyjności jednostki. Jej zdaniem:

(...) stopień refleksyjności, z jakim ludzie nadają sens oraz radzą sobie z nieokreślonością i zagrożeniami w danej sytuacji, pozwala określić powiązania pomiędzy niepewnościami i sposobami ich przetwarzania. Im większa refleksyjność tym mocniejsze poczucie niepewności. Natomiast im mniejsza refleksyjność i więcej elementów traktowanych jako pewne, tym mniejsza niepewność podejmowanych działań (Calkins 2019: 52-53).

Koncepcja ta wydaje się użyteczna w kontekście deklaracji ekspedientek. Nie zastanawiając się nad zagrożeniami wynikającymi z rozprzestrzeniającego się w Chinach koronawirusa, nie widziały większego sensu w skupianiu się na jego konsekwencjach i tym, w jaki sposób zmieni ich życie. Początkowo wirus nie wpływał bowiem na ich codzienność. Przyszłość w miejscu pracy postrzegały jako swego rodzaju powtarzalną teraźniejszość. Sytuacja zaczęła zmieniać się wraz z doniesieniami medialnymi z Włoch i Hiszpani oraz wprowadzaniem pierwszych obostrzeń. Procedury związane z zarządzaniem kryzysowym w obliczu pandemii na poziomie krajowym odcisnęły piętno na sposobie postrzegania przez nie

ryzyka zarażenia się koronawirusem, a co za tym idzie – także na ich codzienności. Tak konceptualizowana niepewność nierozzerwalnie wiąże się wyobrażeniami na temat przyszłości i – jak zauważa Limor Samimian-Darash (2013: 3) – jest odzwierciedleniem sposobu jej obserwowania i reagowania na nią.

### **Kto wie, co przyniesie jutro**

Gdy w Internecie zaczęły pojawiać się coraz to nowsze doniesienia o pustych półkach sklepowych i wykupywaniu środków czystości oraz osławionego już papieru toaletowego, mięso również stało się pożądanym towarem. „Niektórzy kupowali takie ilości, że zastanawiałam się, gdzie oni to pomieszczą. Po kilka kilogramów szynki, piersi z kurczaka czy karkówki” – opowiadała Jolanta. Wraz z popytem zaczęły rosnać ceny:

To nie tak, że tylko u nas. Zresztą zawsze tak jest. Sprawdzamy w konkurencyjnych sklepach, jakie są ceny, i jeśli oni podnieśli, to my też. Wszyscy podnosili, to i u nas [ceny] poszły w górę. Koleżanka dzwoniła i pytała, po ile u nas jest pierś z kurczaka, bo u niej w sklepie na wsi cena skoczyła do 45 zł za kilogram! (Jolanta).

Media informowały o podwyżkach cen produktów nieżywnościowych, takich jak maseczki i płyny do dezynfekcji, oraz żywnościowych. Z tego powodu już 17 marca Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów zapowiedział kontrole w sklepach stacjonarnych i internetowych, by zapobiegać nieuczciwym działaniom przedsiębiorców (*Cenowy efekt koronawirusa*). „U nas podwyżki nie były tak ogromne, raptem kilka złotych” – tłumaczyła mi Ela, ekspedientka w spożywczym – „Ale i tak człowiekowi głupio, bo przecież to nie tak, że nagle koszty wzrosły”. Nie przekładało się to jednak na mniejsze zainteresowanie produktami. W pierwszych dwóch tygodniach kolejki w sklepach nie malały.

Duże sieci handlowe deklarowały częstsze dezynfekcje koszyków i dodatkowe środki bezpieczeństwa, w tym montaż pleksi przy kasach (Kniaź 2020). W mięsnym Jolanty, należącym do średniej wielkości przedsiębiorstwa, zmiany nie zachodziły tak szybko. Odpowiedzialność za bezpieczeństwo klientów i ich własne spadła na barki ekspedientek. Jolanta maseczki dostała od córki. Na wszelki wypadek. Pracodawca obiecał montaż

pleksi przy kasie, żeby ograniczyć ryzyko zarażenia. Na pytanie, kiedy to nastąpi, padła deklaracja, że wkrótce. Żadnych innych rekomendacji. Jolanta wraz z koleżankami nie miały zamiaru czekać i wzięły sprawy w swoje ręce. Już od 7 marca przed otwarciem sklepu prosiły tłoczących się przed drzwiami klientów, by wchodzili pojedynczo, maksymalnie po 3 osoby (tyle ile obsługujących ekspedientek) i zachowywali dystans ok 1,5 metra. Rekomendowały też płatności kartą. „Widziałam, że w sklepie obok tak zrobili, więc my też cierpliwie tłumaczyłyśmy klientom, że to dla ich i naszego bezpieczeństwa” – wyjaśniała. Podkreślała, że tylko pojedyncze osoby oburzały się, większość dostosowała się bez najmniejszych problemów, a nawet doceniała ich starania. Obsługiwały jak dotychczas – w rękawiczkach. Ucieszyły się, kiedy klienci zaczęli przychodzić w maseczkach.

Choć 13 marca wprowadzono ograniczenia dotyczące funkcjonowania galerii handlowych, to nie dotyczyły one sklepów spożywczych, aptek, drogerii i pralni (*Ograniczenia działalności*). 12 marca Naczelna Izba Aptekarska w reakcji na sytuację epidemiologiczną wydała rekomendacje dotyczące sprzedaży w aptekach:

Naczelna Izba Aptekarska rekomenduje aptekom ogólnodostępnym i punktom aptecznym wydawanie pacjentom wszystkich produktów w wyznaczonych strefach lub za pośrednictwem okienek do sprzedaży nocnej. W ocenie samorządu aptekarskiego zachodzi uzasadniona konieczność ograniczenia bezpośredniej styczności personelu aptek w kontaktach z pacjentami celem uniknięcia dalszego rozprzestrzeniania się zakażenia COVID-19. Wprowadzenie takiego rozwiązania pozwoli pacjentom na zachowanie stałego dostępu do leków ratujących zdrowie i życie, przy jednoczesnym ograniczeniu potencjalnego ryzyka dla fachowego personelu aptek (*NIA: obsługa pacjentów*).

Już następnego dnia, kierując oficjalny komunikat do przedsiębiorców, zwracała uwagę na docierające do niej sygnały o niezastosowaniu się do rekomendacji i braku wdrożenia działań zabezpieczających (*Zabezpieczenie personelu aptek*). 16 marca Związek Zawodowy Techników Farmaceutycznych RP alarmował:

Sprzedaż przez okienko to pocałunek ŚMIERCI. Wielu z Was traktuje sprawę zabezpieczeń aptek tak jakby ich to nie dotyczyło. W sumie dla większości społeczeństwa to racja, ich szansa na kontakt z osobą zarażoną jest minimalna. Jed-

nak w przypadku aptek jest zupełnie inaczej. (...) Tutaj naprawdę idzie o życie wasze i waszych rodzin, bo jeżeli wy złapiecie infekcję, to jest wielka szansa, że podzielicie się nią z całą rodziną. Tymczasem ministerstwo nie tylko ignoruje nas zupełnie, no bo po co wydawać parę groszy na szyby ale wręcz wprowadza zalecenia, które są dla nas śmiertelnym zagrożeniem (*Technicy Farmaceutyczni*).

Nie tylko ZZTF RP w swoich komunikatach podkreślał poczucie bezradności pracowników i braku wsparcia ze strony rządzących. 14 kwietnia Alfred Bujara, przewodniczący Sekcji Krajowej Pracowników Handlu NSZZ „Solidarność” skierował do minister rodziny, pracy i polityki społecznej Marleny Małąg list, w którym prosił o wprowadzenie ogólnokrajowych ograniczeń dotyczących liczby osób przebywających w sklepach, podkreślając:

Pragniemy nadmienić, że skoro w obecnej sytuacji organy administracji samorządowej, placówki oświatowe, sądy i wiele innych instytucji zawiesza lub ogranicza swoje funkcjonowanie, to tym bardziej powinny to uczynić placówki handlowe, poprzez ustalenie limitu klientów oraz obniżenie wymiaru czasu pracowników. Docierają do nas głosy od pracowników, że w przypadku braku wdrożenia zapisów chroniących zarówno pracowników, klientów, jak i dostawców placówek handlowych przed zagrożeniem epidemicznym może dojść do masowych protestów. Grupa ta nie może być zdaniem Rady Sekcji Handlu NSZZ „Solidarność” dyskryminowana w kontekście świadczenia pracy w warunkach wzmożonego zagrożenia (*List do Minister*).

O strajku czy „chorobowym” moje rozmówczynie nawet nie myślały. Nie ze względu na lojalność wobec firmy, ale przez lęk o zatrudnienie i poczucie solidarności z resztą zespołu. „Dziewczyny zajechałyby się, gdybym została w domu” tłumaczyła Jolanta. „Strajk? Ja nie mogę sobie na to pozwolić, szczególnie teraz” – odpowiedziała na moje pytanie Krystyna, farmaceutka w pobliskiej aptece. Czuły się odpowiedzialne za siebie i klientów:

Zaczęłam mierzyć sobie temperaturę. Codziennie przewijały się tabuny ludzi, więc nigdy nic nie wiadomo. Jednego dnia bardzo źle się czułam, miałam nawet temperaturę. Poszłam wcześniej spać, rano było już wszystko ok. To z wyczerpania. Natalia [druga ekspedientka] też miała jeden gorszy wieczór. Mówiła, że gdyby jej nie przeszło do rana, to dzwoniłaby do nas od razu. Wszystkie o tym

rozmawialiśmy, że gdyby u nas zdarzyło się zarażenie wirusem, to byłaby masekara (Anna).

Moje rozmówczynie podkreślały, że starają się mieć pod kontrolą te aspekty, które są zależne od nich, a tak właśnie postrzegały swoje środowisko pracy w tym trudnym czasie. Próbowały przygotować się najlepiej jak potrafią na to, co może nadejść, zakładając, że mogą liczyć tylko na siebie. Jak zauważa Andrew Lakoff (2008), w przypadku zagrożeń epidemiologicznych nie chodzi już tylko o prewencję, ale właśnie o gotowość (Tamże: 400). Choć jego rozważania dotyczą służby zdrowia i służb bezpieczeństwa w USA, to uważam, że mechanizmy przygotowania się na zagrożenia są podobne. Zakładają bowiem opracowywanie scenariuszy, czyli spoglądanie w przyszłość i reagowanie na nią poprzez wdrażanie konkretnych rozwiązań. Wszelkie działania związane z osiągnięciem poczucia bezpieczeństwa w miejscu pracy, które stosowały moje partnerki badawcze, definiuję jako samozarządzanie bezpieczeństwem. Praktyki te były bowiem inicjowane i realizowane przez nie same, w zakresie, na który pozwalały ramy funkcjonowania ich miejsca pracy.

## Zarządzanie przyszłością

W obawie przed „scenariuszem włoskim”<sup>6</sup> 24 marca wprowadzono ograniczenia związane z przemieszczaniem się (*Nowe zasady bezpieczeństwa*). Było ono możliwe w przypadku docierania do pracy, przy wykonywaniu wolontariatu związanego z pandemią czy też w celu załatwienia niezbędnych spraw. Dopiero 1 kwietnia ograniczenia rozszerzono o zmiany w funkcjonowaniu sklepów, między innymi:

- wprowadzono limity osób – maksymalnie trzy osoby na jedną kasę;
- w godzinach od 10:00 do 12:00 w sklepach mogli przebywać tylko seniorzy (osoby powyżej 65 roku życia);
- wszyscy klienci sklepów zostali zobowiązani do robienia zakupów w jednorazowych rękawiczkach. Rękawiczki powinien zagwarantować sklep (*Kolejne kroki*).

---

<sup>6</sup> Scenariuszem włoskim nazywano sytuację, w której służba zdrowia staje się niewydolna ze względu na nagłą, rosnącą liczbę zachorowań na koronawirusa. Nazwa wiązała się bezpośrednio z sytuacją, która miała miejsce we Włoszech podczas epidemii COVID-19.



Renia przyjęła tę informację, wzruszając ramionami: „U nas od początku ludzie na zakupy tylko po dwie, trzy osoby wchodzili. Ciasno w sklepie i każdy się bał. Wie pani, ludzie muszą się szanować”.

W związku z obostrzeniami wydłużono godziny funkcjonowania sklepów. Przed Wielkanocą wybrane sklepy sieci Biedronka i Lidl czynne były całą dobę. Deklarowano przy tym, że wydłużenie działania sklepów nie przełoży się na wydłużenia czasu pracy. W przypadku sklepów Biedronka sieć deklarowała: „Dzięki Akcji 24 pracownicy mają styczność z mniejszą liczbą klientów. W Akcji 24 udział bierze znacznie ponad 80 procent sklepów Biedronka” (*Sklepy Biedronka*). Przeżywające obłożenie sklepy, szczególnie z branży spożywczej, nie mogły narzekać na spadek obrotów (*Polacy ruszyli na zakupy*). Jedna z moich partnerek badawczych, pracująca w dyskoncie spożywczym, sytuację tę relacjonowała następująco:

Ludzie przychodzą na okrągło. Są tacy, co robią duże zakupy, ale też tacy, co o 2 w nocy potrafią po piwo i chipsy przyjść. Mamy pleksi, ale wie Pani, jak człowiek będzie miał się zarazić, to taka pleksi nie pomoże. Człowiek wyobraża sobie, co będzie i stara się kontrolować swoje otoczenie, ale ja kontaktów z klientami nie jestem z stanie uniknąć (Magda).

Przeświadczenie o pewnej nieuniknioności zarażenia się koronawirusem przewija się przez większość prowadzonych rozmów. Przyszłość wydawała się jednak nadal niewyobrażalna. Nastąpiła rzeczywistość była bowiem bez precedensu. W artykule *Governing Future Potential Biothreats. Toward an Anthropology of Uncertainty*, dotyczącym zarządzania przyszłością na przykładzie wdrażanych i projektowanych działań zapobiegających epidemii grypy w Izraelu, Limor Samimian-Darash wprowadza koncepcję potencjalnej niepewności (ang. *potential uncertainty*). Wyjaśnia, że ten rodzaj niepewności różni się od możliwej niepewności (ang. *possible uncertainty*) i wymaga charakterystycznej perspektywy na przyszłość, teraźniejszość i relacje między nimi. Możliwa niepewność wyraza z potrzeby zastosowania wiedzy na temat znanych możliwości, czyli informacji dostępnych na podstawie przeszłych wydarzeń. Potencjalna niepewność wynika z różnorodności faktów dotyczących wirtualnego wydarzenia, które może zaistnieć, ale żadne znane dane nie są wystarczające, by wydarzeniu temu przeciwdziałać (Samimian-Darash 2013: 2). By niepewność stała się możliwą niepewnością, wydarzenie musi najpierw zaistnieć.

Życie codzienne moich rozmówczyń przepełnione było potencjalną niepewnością. Staraly się one gromadzić niezbędną wiedzę dotyczącą koronawirusa, by móc w jakikolwiek sposób mu przeciwdziałać, mając jednocześnie świadomość, że żadne znane im rozwiązanie może nie zadziałać. Nigdy wcześniej nie mierzyły się bowiem z takim wyzwaniem. Potencjalna niepewność jest bliska ryzyku w ujęciu Urlicha Becka (1992, 2012). W książce *Spoleczeństwo światowego ryzyka* podkreśla on: „kategoria ryzyka obejmuje więc obcowanie z niepewnością, której przyrost wiedzy często nie tylko nie potrafi dziś przewyciężyć, lecz ją właśnie powoduje” (2012: 17). Beck, podobnie jak Anthony Giddens (1999), ryzyko uważa za produkt współczesnego społeczeństwa, które chce kontrolować swoją przyszłość. Natomiast według Niklasa Luhmanna (1993) ryzyko jest sposobem, w jaki przyszłość wpływa na terażniejszość. Zgadzam się z nim w tej kwestii.

Tak antycypowana przyszłość, podobnie jak postulują Bryant i Knight, znajduje odzwierciedlenie w terażniejszości. Kształtuje ją. Autorzy *The Anthropology of the Future* wyjaśniają przenikanie przyszłości w terażniejszość na przykładzie antycypacji deszczu: „[antycypować deszcz] to czuć go w powietrzu, zamknąć okna i przykryć meble ogrodowe, wyobrażając sobie przyszłość w terażniejszości. Antycypacja zawęży terażniejszość, często całkowicie zrywając z przeszłością, wciągając terażniejszość i przyszłość do tej samej aktywności czasoprzestrzennej” (Bryant, Knight 2019: 22).

Antycypacja nie jest zatem po prostu oczekiwaniem, jest wyobrażaniem sobie przyszłości, analizowaniem potencjalnych scenariuszy i odgrywaniem w głowie potencjalnych przyszłości. Przyszłości, które – parafrazując Helgę Nowotny – są rozszerzoną terażniejszością, wpływającą na terażniejszość i decyzje w niej podejmowane (1994). Scenariusze te jednak biorą pod uwagę tylko znane nam fakty i wymagają ciągłej aktualizacji – obserwowania i reagowania na potencjalną przyszłość.

## Lepsze jutro

Thomas Hylland Eriksen (2012) we wstępie do *A World of Insecurity* podkreśla, że pytanie o sposoby, w jakie ludzie w różnych okolicznościach dążą do bezpieczeństwa i identyfikują czynniki sprawiające, że nie czują się bezpiecznie, stanowi obiecujące ramy dla badań antropologicznych

(Tamże: 2). Zaznacza on jednocześnie, że choć większość dyskursów poświęconych bezpieczeństwu skupia się na pytaniach o wydarzenia i miejsca, to równie ważna jest temporalność. Rozwijając obserwacje dotyczące dyskursów bezpieczeństwa poczynione przez Barrego Buzana, Ole Wævera i Jaapa de Wilde, których osią jest uwikłanie bezpieczeństwa w często hipotetyczne, alternatywne przyszłości, zachęca do multiplikacji czasów bezpieczeństwa (ang. *times of security*) (Tamże: 17). Eriksen, odnosząc się do artykułu Richarda Kernaghana, podkreśla: „Są różne rodzaje bycia zagrożonym, nie tylko dlatego, że (nie)bezpieczeństwo oznacza inne rzeczy dla różnych ludzi, ale dlatego, że natura »istnienia« i »czasu« same w sobie różnią się tak wyraźnie w różnych okolicznościach” (Tamże: 20).

Annie przyszłość wydawała się abstrakcyjna. Coraz częściej zastanawiała się, jak dalej będzie wyglądać jej świat. Małą buteleczkę płynu do dezynfekcji nosiła ze sobą wszędzie. Z córkami miała jechać na urlop w maju. Od początku marca widywała się z nimi tylko na Skype. „Przyjechała rejonowa i powiedziała, że teraz już nie będzie urlopów kiedy chcemy, tylko oni będą decydować”. Początkowo nie widziała w tym nic złego, jednak po rozmowie z koleżankami zaczęła się zastanawiać, czy nie była to forma zastraszenia ich – „przygotowywali sobie grunt”. W Wielki Piątek Anna dostała maila, że po Wielkanocy firma wysyłają ją na dwa tygodnie urlopu. „Córki ucieszyły się, że nie będę miała kontaktu z klientami. Ludzie już się obkupili, więc uznali, że dziewczyny we dwie sobie poradzą”. Urlop spędziła, szyjąc maseczki dla rodziny. Po powrocie dostała wynagrodzenie o 400 zł niższe. Wyjaśniono jej, że podczas urlopu nie sprzedawała, więc nie przysługuje jej pełna premia.

My u siebie zawsze mamy wysoki utarg. Może nie był tak wysoki jak na początku koronawirusa, ale bywało gorzej. Rejonowa powiedziała, że może i my zarabiamy, ale inne sklepy przynoszą im straty. Reszta dziewczyn też dostała po kieszeni. Tego się nie spodziewałam (Anna).

Poczuła się oszukana. Szczególnie że w ostatnich tygodniach dawała z siebie wszystko i każdego dnia przychodziła do pracy, nie wiedząc, co może się wydarzyć. Na to nie była gotowa.

W pierwszym tygodniu kwietnia Polska Izba Handlowa alarmowała, że w sklepach spożywczych zaczęło brakować pracowników, jako powody tego stanu rzeczy podając między innymi przebywanie pracownic na

urlopach związanych z opieką nad dziećmi, a także objęcie części personelu kwarantanną (*W sklepach zaczyna brakować pracowników*). Chcąc zachęcić pracowników i pracownice do pracy pomimo pandemii, sieci takie jak Biedronka, Lidl, ALDI, Kaufland, Makro, Netto i Tesco zadeklarowały przyznawanie premii wszystkim tym, którzy zdecydowali się pracować dalej. Przedstawiciele sieci podkreślali, że pragną nagrodzić personel za lojalność (Turek 2020). „Nie narzekam. Słyszałam, że u prywatniarzy jest gorzej” – skwitowała moje pytanie o warunki pracy Sylwia, pracująca w sklepie jednej z sieci oferujących dodatkowe premie, dodając po chwili: „Dziękuję nam na banerach. Szkoda, że kiedyś to minie i znów wszyscy będą na nas narzekać”.

Kiedy minął pierwszy zakupowy szal, sklepy zaczęły prześcigać się w promocjach, by przyciągnąć klientów.

Dlaczego niektóre półki są puste? Bo promocje zrobili. Jakby bez tego ludzie mało chemii kupowali. Chociaż powiem Pani, że czasem to człowieka krew zalewa, bo wokół szaleje choroba, a ludzie po jedną kostkę mydła potrafią przyjść i chodzić pół godziny po sklepie, jakby szczęścia szukali. W ogóle nie pomyślał o człowieku, który tu pracuje (Marta).

Na moje pytanie, czy pojawiają się klienci bez maseczek, odpowiedziała, że ochrona nie wpuszcza lub wyprasza takich klientów, ale „są tacy agenci, co okaszleć potrafią, tak sobie, na złość. A ja później do domu wracam i udaję, że wszystko jest w porządku”. Nie zdecydowała się jednak na urlop czy „chorobowe” w obawie o swoje zatrudnienie. „Cały czas ręce dezynfekuję, aż mam popękane” (Marta). Dodała też, że siedząc w domu, za dużo myśli, a tak przychodzi do pracy i dzień szybciej mija. Nadmierne rozmyślanie o przyszłości sprawia, że czuje zbyt duży lęk o swoich najbliższych. „Na szczęście nie jestem w grupie ryzyka” – dorzuciła na koniec.

Podobnie jak podczas wcześniejszych rozmów, nadzieja, że stosując się do wytycznych i opierając się o „zdrowy rozsądek” uda się uniknąć zakażenia, była bardzo silna. Nadzieja ta opierała się na oficjalnych danych statystycznych dotyczących przyrostu zachorowań, śmiertelności i przede wszystkim – grup ryzyka. Powtarzając za Ernstem Blochem: nadzieję możemy znaleźć w codziennych momentach, w których pojawia się potencjał, w miejscu gdzie nie został on jeszcze pokonany, ani też nie zwyciężył (Bloch 1986: 340-341). Nadzieja jest nierozłącznie zwią-

zana z niepewnością potencjalnych przyszłości. Pcha w ich kierunku, pozwala je sobie wyobrazić i utwierdza w przekonaniu, że przyszłości te są możliwe (Bryant, Knight 2019: 137). Moje rozmówczynie podkreślały, że muszą same o siebie zadbać, gdyż na pewno nie uczyni tego ich pracodawca, któremu zależy głównie na zarobku. Najdrobniejszy objaw chorobowy traktowały prawie jak wyrok. Jolanta żartowała, że przeczytała już wszystko na temat koronawirusa, żeby nic jej nie zaskoczyło „Robimy wszystko, żeby się nie zarazić. Pracujemy razem, ale nawet kawy razem nie pijemy po dostawie. Koleżanka opiekuje się starszą mamą, tym bardziej uważa. My musimy być odpowiedzialne. Nikt o nas nie zadba” (Jolanta). Choć pod koniec marca usłyszałam od Anny: „Ja jestem optymistką, że wszystko ułoży się dobrze”.

7 kwietnia w audycji *Głos pracownika* na antenie Radia Gdańsk Alfred Bujara wyraził ubolewanie nad stanowiskiem rządu w sprawie skrócenia godzin pracy w handlu:

Niestety rząd nie przychylił się do naszego postulatu. Jesteśmy niepokieszeni tym, co się stało. A sami pracownicy uważają, że to bezdusność pracodawców. Bo sklepy są czynne do godziny 24. Ale potem trzeba je jeszcze posprzątać, zdezynfekować, dołożyć towar, itd. A są także sklepy, które funkcjonują jako całodobowe. To już zdecydowana przesada. Pracownicy są zdecydowanie zbyt obciążeni obowiązkami (*Głos pracownika*).

Jak twierdziły moje partnerki badawcze, obowiązków rzeczywiście przybyło, choć zanim zostały one zakomunikowane przez pracodawcę, to na własną rękę wprowadzały je same. Po każdym kliencie czyściły blat, kilkanaście razy dziennie przecierały klamki, czyściły też pleksi. „Nikt nie musiał nam mówić, żeby jeszcze dokładniej dbać o sterylność” (Jolanta). Chciały czuć się bezpieczne i gotowe. Wytworzyły w ten sposób swego rodzaju technologię gotowości, umożliwiającą im reagowanie na pojawiające się zagrożenia. Starły się radzić sobie w ten sposób z nieprzewidywalną przyszłością.

Z początkiem kwietnia Jolanta z koleżankami doczekały się zamontowania pleksi. Obiecano im także przyłbice. Dostały je przed świętami wielkanocnymi. „Noszę okulary i w tej przyłbicy nic nie widzę. Muszę ją mieć podniesioną, bo nie ma żadnego dystansu i zahacza o okulary. Próbowaliśmy je przerobić, ale niespecjalnie da się to zrobić. Nie ochronią nas przed wirusem, ale klienci przynajmniej widzą, że u nas jest bezpiecznie”.

## Wnioski

Renia od początku marca obsługuje klientów przez pleksi. Przyłbicy nie nosi. Bolała ją od niej głowa. Mówi, że zawsze ma założoną maseczkę, choć po 10 godzinach w pracy bołą ją od niej uszy. Używanie płynu do dezynfekcji weszło jej w nawyk i twierdzi, że nawet polubiła ten zapach.

Anna podziwia lekarzy i pielęgniarki, że potrafią wiele godzin chodzić w przyłbicach i maseczkach. Dla niej obsługiwanie w nich klientów jest bardzo trudne. Przez pleksi i w maseczce musi mówić głośno, żeby ją usłyszeli. Przyznaje, że oswoiła się już z nową, koronawirusową rzeczywistością.

Jolanta obawia się znoszenia obostrzeń. Woli, gdy klienci przychodzą w maseczkach i zachowują dystans. Uważa, że koronawirus pozytywnie wpłynął na relacje z klientami – „są cierpliwi”. Klientów bez maseczek nie obsługuje.

Pandemia SARS-CoV-2 niezaprzeczalnie zachwiała poczuciem bezpieczeństwa Polek i Polaków. Szczególnie doświadczyły tego moje partnerki badawcze – ekspedientki w sklepach, drogeriach oraz farmaceutki. W powyższym artykule starałam się, rozważając pojęcia niepewności i antycypacji przyszłości, ukazać, jak wizje przyszłości wpływają na kształtowanie ich codziennych praktyk w miejscu pracy.

Jeszcze w lutym, kiedy to przedstawiciele rządu oraz Głównego Inspektoratu Sanitarnego zapewniali, że koronawirus nie stanowi dla Polski zagrożenia, moje rozmówczynie nie zastanawiały się nad tym, jak COVID 19 wpłynie na ich życie. Niepewność pojawiła się wraz z pierwszymi zdiagnozowanymi przypadkami wirusa w Polsce. Posiłkując się conceptami „potencjalnej niepewności” oraz „możliwej niepewności” (Samimian-Darash 2013), starałam się ukazać, w jaki sposób niepewność związana z pandemią SARS-CoV-2 przenikała do życia codziennego moich rozmówczyń. Potencjalna niepewność, związana z brakiem wystarczającej wiedzy, by przeciwdziałać przyszłemu zagrożeniu, wpływała nie tylko na ich praktyki w miejscu pracy, ale także na sposób postrzegania przez nie przyszłości. Niepewne tego, co przyniesie kolejny dzień, wykorzystywały wszystkie dostępne im sposoby zabezpieczenia się przed potencjalnym zachorowaniem. W swoich rozważaniach wskazuję, że tak antycypowana przyszłość bezpośrednio wpływa na decyzje podejmowane w terażniejszości.

Moje rozmówczynie w obawie o zdrowie swoje, klientów, najbliższych oraz w imię koleżeńskiej solidarności samozarządzały swoim bez-



pieczeństwem – na własną rękę wprowadzały rozwiązania umożliwiające im „bezpieczne” obsługiwanie klientów oraz przebywanie w miejscu pracy. Starły się minimalizować ryzyko zarażenia się koronawirusem. Podkreślały przy tym, że wprowadzane przez nie rozwiązania są „zdroworozsądkowe” i mają na celu zbudowanie poczucia bezpieczeństwa. Choć w pewnych aspektach ich działania były uzależnione od decyzji właścicieli czy zarządzających sklepami (np. kwestia cen czy montażu pleksi), to starały się działać i nie pozostawać bierne wobec opieszałości rządu i ich bezpośrednich przełożonych, zaznaczając wielokrotnie, że w obliczu zagrożenia zarażeniem się koronawirusem mogą liczyć tylko na siebie. Taka logika gotowości (Lakoff 2008) zakłada spoglądanie w przyszłość i reagowanie na nią, temporalność czyniąc istotnym elementem analizy.

Kwestie związane z potencjalnymi zagrożeniami oraz sposobami, w jakie jednostki samozarządzają swoim bezpieczeństwem w reakcji na te zagrożenia, stanowią ciekawy punkt wyjścia do dalszych rozważań antropologicznych.

## BIBLIOGRAFIA:

- Appadurai, A. (2013). *The Future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. New York: Verso.
- Bajc, V. (2012). Abductive Ethnography of Practice in Highly Uncertain Conditions. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 642, 72-85.
- Bateson, M.C. (2012). Participant Observation as a Way of Living. W: R. Hardin, K. Maxine Clarke (red.), *Transforming Ethnographic Knowledge* (s. 37-50). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Beck, U. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck, U. (2012). *Spoleczeństwo światowego ryzyka* (tłum. B. Baran). Warszawa: Scholar.
- Bloch, E. (1986). *The principle of hope*. London: Blackwell.
- Bryant, R., Knight, D.M. (2019). *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calkins, S. (2019) *Who knows tomorrow? Uncertainty in North-West Sudan*. New York, Oxford: Berghahn.
- Eriksen, T.H. (2010). Human Security and Social Anthropology. W: T.H. Eriksen, E. Bal, O. Salemin (red.), *A World of Insecurity* (s. 1-19). London: Pluto Press.



- Giddens, A. (1999). Risk and responsibility. *Modern Law Review*, 62(1), 1-10.
- Hannerz, U. (2003). Being there . . . and there . . . and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4(2), 201-216.
- Karwowska, A. (2020). Wirusolog, doradca głównego inspektora sanitarnego: W walce z koronawirusem musimy być szybsi niż Włosi. *Gazeta Wyborcza*, 27.02.2020. Pozyskano z <https://wyborcza.pl/7,162657,25738522,wirusolog-doradca-glownego-inspektora-sanitarnego-w-walce-z.html>
- Lakoff, A. (2008). The generic biothreat, or, how we become unprepared. *Cultural Anthropology*, 23(3), 399-423.
- Luhmann, N. (1993). *Risk: a sociological theory*. New York: Aldine.
- Nowotny, H. (1994). *Time—the modern and postmodern experience*. Cambridge: Polity Press.
- Ortner, S.B. (1995). Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 173-193.
- Ortner, S.B. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Samimian-Darash, L. (2013). Governing Future Potential Biothreats: Toward an Anthropology of Uncertainty. *Current Anthropology*, 54(1), 1-22.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- Cenowy efekt koronawirusa*. <https://www.forbes.pl/finanse/koronawirus-i-podwyzki-cen-uokik-zapowiada-kontrolę-w-sklepach-i-w-internecie/64n9yjw>
- Głos pracownika*. <http://www.solidarnosc.org.pl/aktualnosci/wiadomosci/branze/item/19394-glos-pracownika-problemy-pracownikow-handlu-w-dobie-koronawirusa>
- Kniaź, A. *Sklepy reagują na koronawirusa. Biedronka, Żabka, Lidl i inne mocno stawiają na bezpieczeństwo klientów i pracowników*. <https://kurierlubelski.pl/sklepy-reaguja-na-koronawirusa-biedronka-zabka-lidl-i-inne-mocno-stawiaja-na-bezpieczenstwo-klientow-i-pracownikow-20032020/ar/c1-14850217>
- Kolejne kroki*. <https://www.gov.pl/web/koronawirus/kolejne-kroki>
- Koronawirus w Polsce*. <https://tvn24.pl/polska/koronawirus-w-polsce-ile-osobnie-zyje-kim-byly-dane-z-31-maja-2020-4514590>
- List do Minister*. <http://www.solidarnosc.org.pl/sbhiu/?p=1994>
- Łukasz Szumowski: *Nie ma w Polsce w tej chwili ani jednego przypadku zarażenia koronawirusem*. <https://www.rmf.fm/movies/show,4659,lukasz>

- szumowski-nie-ma-w-polsce-w-tej-chwili-ani-jednego-przypadku-zarazenia-koronawirusem.html
- NIA: obsługa pacjentów.* [https://www.nia.org.pl/2020/03/12/nia-obsługa-pacjentow-w-wyznaczonych-strefach-lub-przez-okienka-do-sprzedazy-nocnej/Ograniczenia\\_dzialalnosci](https://www.nia.org.pl/2020/03/12/nia-obsługa-pacjentow-w-wyznaczonych-strefach-lub-przez-okienka-do-sprzedazy-nocnej/Ograniczenia_dzialalnosci). <https://www.gov.pl/web/koronawirus/ograniczenia-dzialalnosci-gastronomicznej-rozrywkowej-oraz-funkcjonowania-galerii-handlowych>
- Pierwszy przypadek koronawirusa w Polsce.* <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce>
- Pinkas, J. (2020). *W Polsce nie ma tego wirusa.* <https://www.youtube.com/watch?v=knHoYg0vdso>
- Polacy ruszyli na zakupy.* [https://www.onet.pl/?utm\\_source=businessinsider.com.pl\\_viasg\\_businessinsider&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=leo\\_automatic&srcc=ucs&pid=a9e9ceb2-5e5e-4306-96ae-7bce-26a01996&sid=ca05277f-7c3f-495c-9acc-986177acd173&utm\\_v=2](https://www.onet.pl/?utm_source=businessinsider.com.pl_viasg_businessinsider&utm_medium=referral&utm_campaign=leo_automatic&srcc=ucs&pid=a9e9ceb2-5e5e-4306-96ae-7bce-26a01996&sid=ca05277f-7c3f-495c-9acc-986177acd173&utm_v=2)
- Sklepy Biedronka.* <https://biznes.interia.pl/gospodarka/news-koronawirus-w-polsce-sklepy-biedronka-w-tym-tygodniu-czynne-,nId,4439408>
- Szkoły, przedszkola i żłobki.* <https://bip.poznan.pl/bip/aktualnosci/szkoły-przedszkola-i-zlobki-miasto-rekomenduje-zamkniecie,144541.html>
- Technicy Farmaceutyczni.* <https://www.politykazdrowotna.com/55489,technicy-farmaceutyczni-sprzedaz-przez-okienko-to-pocalunek-smierci>
- Turek, A. *Pracownicy sieci handlowych dostaną więcej pieniędzy za pracę mimo pandemii.* <https://businessinsider.com.pl/finanse/handel/koronawirus-w-polsce-biedronka-lidl-z-premiami-dla-pracownikow/yh74wmd>
- W sklepach zaczyna brakować pracowników.* <https://strefabiznesu.pl/w-sklepach-zaczyna-brakowac-pracownikow-przez-koronawirusa-jak-walczy-z-ta-sytuacja-polska-izba-handlu-apeluje-do-rzadu/ar/c1-14906285>
- Zabezpieczenie personelu aptek.* <https://www.nia.org.pl/2020/03/13/zabezpieczenie-personelu-aptek-apel-do-przedsiębiorcow/>
- Zamykamy granice przed koronawirusem.* <https://www.gov.pl/web/koronawirus/zamykamy-granice-przed-koronawirusem>
- Zawieszenie zajęć w szkołach, przedszkolach, żłobkach.* <https://www.gov.pl/web/koronawirus/zawieszenie-zajec>

**Maria Malanicz-Przybylska**

maria.malanicz-przybylska@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9841-3871

## MUZYCZNE RYTUAŁY W CZASACH ZARAŻY

### Musical Rituals in the time of pandemic

**Streszczenie:** Pandemia koronawirusa i towarzyszące jej różnego rodzaju obostrzenia, zakazy, zamknięcia oraz kwarantanny dotknęły niemal każdej przestrzeni naszego społecznego i kulturowego funkcjonowania. Dotychczasowe sposoby działania, style życia, sposoby wartościowania i postrzegania świata znalazły się w zawieszeniu lub nawet odwróceniu, co nasuwa pytanie o zbieżność tej sytuacji z fazą liminalną obrzędów przejścia i oczekiwaniem na włączenie do nowej rzeczywistości społecznej.

W prezentowanym artykule autorka przygląda się wybranym aspektom sytuacji pandemicznej przez pryzmat muzyki. Analizując różne okoliczności, zdarzenia muzyczne, wypowiedzi muzyków, jak również samą muzykę, skupia się na trzech głównych zagadnieniach. Pierwszym jest niejednoznaczna rola i ocena zdarzeń muzycznych zapośredniczonych przez media. Kolejnym – artykułowana muzycznie potrzeba autentycznych relacji i poczucia wspólnoty. Trzecim – potrzeba odzyskania sprawczości. Zgodnie z myślą Christophera Smalla każde angażowanie się w działania muzyczne zostaje tu potraktowane jako rodzaj rytuału, w trakcie którego uczestnicy doświadczają podzielanych światopoglądów, idei i wymarzonej światów, ale też odgrywają je.

**Słowa kluczowe:** antropologia muzyki, koronawirus, pandemia, muzyka

**Abstract:** The pandemic of coronavirus was followed by numerous restrictions, bans, lockdowns and quarantines. This changed almost all

spheres of our social and cultural life. Previous lifestyles, routines, our assessment and perception of the world are all being suspended or even turned upside-down. Are we going through a liminal stage of the rite of passage? Are we waiting for a new social reality to be incorporated into? Since I am a music anthropologist I decided to look at some of the elements of the pandemic through the prism of music. By analysing different musical actions, statements of musicians and music itself I decided to focus on three fundamental questions: the ambiguous role of the mediated musical events, the need of authentic relations and the sense of community expressed in music and, the desire for a retrieval of agency. Following the idea of Christopher Small I assume that every kind of involvement in a musical performance can be seen as a ritual, where participants experience and articulate shared ideas, worldviews and an imagined, ideal humanity.

**Key words:** anthropology of music, coronavirus, pandemic, music

## Uwagi wstępne

Według oficjalnych informacji koronawirus pojawił się w Polsce w marcu 2020 roku. Wiedzieliśmy, że tak się stanie. Ówczesny minister zdrowia Łukasz Szumowski przekonywał, że to tylko kwestia czasu. A jednak stopniowo, acz intensywnie nasilające się obostrzenia, zamknięcia i odgórnie narzucane zmiany wszystkich nas zaskoczyły. Sądzę, że najbardziej dojmującą emocją stała się niepewność dotycząca niemal wszystkiego. Czym jest ten wirus, skąd się wziął, czy nam zagraża? Czy działania rządu są konieczne? Ile to potrwa? Czy stracę pracę? Jak pogodzić pracę z opieką nad dziećmi? Czy odwoływać spotkania, wyjazdy? Wyjść na spacer? Tysiące podobnych pytań prawdopodobnie stawiała sobie większość z nas. Niemożność odpowiedzi na nie intensyfikowała tylko poczucie niepewności.

Jak pisał Anthony Giddens, właśnie niepewność i wynikający z niej strach są immanentnymi elementami późnej nowoczesności (Giddens 2006). Giddens za ich źródło uważa systemy wykorzeniające, a więc odrywające nas od pewnych lokalnych znaczeń i ugruntowanych, tradycyjnych sposobów działania. Myślę, że do tego rodzaju niepewności zdążyli-

śmy już przywyknąć. Media, polityka, globalizacja, ekspertyzacja niemal wszelkich dziedzin życia – nauczyliśmy się z nimi żyć, ufając wybranym ekspertom i na tej podstawie konstruując własne style życia (Giddens 2005), które zapewniały nam poczucie równowagi i pozwalały wierzyć, że nasza egzystencja ma swój rytm, sens i cel. Pojawienie się koronawirusa zabrało nam te małe stabilności. Być może zatem dojraliśmy do końca późnej nowoczesności?

Z pewnością dotarliśmy do momentu jakiejś zmiany, choć trudno jeszcze wyrokować, czy będzie to zmiana radykalna i trwała. Waldemar Kuli-gowski (2020) przekonywał w wykładzie on-line, że oto trwamy w fazie liminalnej obrzędu przejścia i tylko od nas zależy, czy obrzęd się dopełni, to znaczy czy wyjdziemy z niego odmienieni, gotowi działać w imię nowych zasad (wtedy obrzęd byłby dopełniony w kategoriach koncepcji *rites de passage* Arnolda Van Gennepa), czy też wrócimy na dawne tory (co bardziej przypominałoby Turnerowski ześwieczony okres liminoidalny). Jednak w chwili trwania owej sytuacji granicznej obserwowanie społecznej i kulturowej rzeczywistości staje się dla antropologa już nie pracą, a codziennością. Oto my sami, jak wszyscy inni ludzie, jesteśmy w niej zanurzeni. Nie możemy nie obserwować, nie doświadczać. Tematy, mówiąc kolokwialnie, leżą na ulicy – zmiany dotyczą przecież tak wielu praktyk, sposobów postrzegania świata, systemów wartości. Z drugiej jednak strony trudno te tematy antropologiczną ręką podnieść. Jak bowiem „robić etnografię”, zachowując społeczny dystans?

Myśląc o tym wszystkim, doszłam do wniosku, że trzeba i warto pisać o naszych bieżących doświadczeniach. Być może właśnie stajemy się świadkami historii. Ponieważ w sytuacji pandemii pojawiło się tak wiele interesujących antropologicznie tematów, postanowiłam skupić się na tym, co uznaję za swoje podstawowe pole badawczych zainteresowań, a więc na muzyce. Wybór tej przestrzeni do obserwacji rzeczywistości świata w czasie zarazy ma jednak głębsze uzasadnienie. Uważam, że w praktykach muzycznych jak w soczewce skupiają się różne istotne kulturowo i społecznie treści. Przyjęta przeze mnie perspektywa, którą nazywam antropologią muzyki, zakłada obserwowanie rzeczywistości przez szkło powiększające muzyki i związanych z nią praktyk społecznych (Małanicz-Przybylska 2018: 90). Takie podejście bliższe jest zdecydowanie namysłowi antropologicznemu niż etnomuzykologicznemu (por. Merriam 1964, Żerańska-Kominek 1995). Moim założeniem nie jest bowiem badanie muzyki poprzez kulturę ani nawet muzyki w kulturze. Zbli-

zam się raczej do rozumienia Timothy’ego Cooleya, który twierdzi, że ludzkie działania związane z muzyką kumulują w sobie głębokie znaczenia, motywacje i przekonania. „Muzyka ma szczególną moc wyrażania tego, co niewymierne, nieuchwytnie, jak przekonania religijne, narracje historyczne, głębokie emocje czy koncepcje dotyczące tożsamości“ (Cooley 2010: 15). Tia deNora uważa nawet, że muzyka ma moc kreowania i zmieniania porządków społecznych, ponieważ pomaga wyrażać emocje, które pobudzają ludzi do działania. „Muzyka jest nie tylko »znacząca«, nie tylko jest »narzędziem komunikacji« (...). Jej moc przejawia się na poziomie życia codziennego. Zawiera się w każdym wymiarze społecznego działania” (deNora 2000: 16). Jak pisał Christopher Small (1999), udział w muzycznych działaniach ma też zawsze pewne znamiona rytuału. Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe twierdzenia, poddam analizie wybrane zjawiska muzyczne oraz wypowiedzi muzyków, by zastanowić się nad kilkoma istotnymi kwestiami pandemicznej rzeczywistości. Będę więc pisać o skomplikowanych relacjach między tym, co „prawdziwe” i tym, co zapośredniczone przez media (oraz ich zmiennym wartościowaniu), o poszukiwaniu wspólnoty i próbach znalezienia jej substytutów oraz o potrzebie poczucia sprawczości. Skupię się na społecznych i kulturowych zadaniach muzyki, a także na miejscach jej działania. Chcę też oddać głos samym muzykom, by zdać relację z ich zawodowego i życiowego doświadczenia *lockdownu*<sup>1</sup>.

## Metodologia

Zebranie materiału do napisania tego tekstu wymagało wypracowania nieco innych metod niż te, którymi posługuję się w „normalnej” pracy badawczej. Wyszłam z założenia, że jednym z istotnych źródeł pozyskiwania informacji będę ja sama. A zatem wdrożyłam coś w rodzaju autoetnografii, rozumianej jednak nie jako kontestacja tradycyjnych badań etnograficznych (Ellis, Bochner 2000: 433), lecz jako wymóg tej szczególnej

---

<sup>1</sup> Zdaję sobie jednocześnie sprawę, że kwestie, na których się skupiam, są tylko częścią bardzo interesujących przemian dotyczących audiosfery w czasie pandemii (por. Michnik 2020). Postanowiłam się jednak skoncentrować na tych treściach, które najczęściej pojawiały się w wypowiedziach moich rozmówców i raczej na zjawiskach muzycznych niż w szerokim sensie dźwiękowych.

sytuacji<sup>2</sup>. Takie podejście autoetnograficzne wynika z założenia, że moje doświadczanie muzyki w czasie pandemii jest podobnie reprezentatywne, jak doświadczenia innych ludzi. Obserwuję i biorę udział w różnych muzycznych przestrzeniach nie tylko jako badaczka – słucham koncertów on-line, jestem odbiorczynią tak zwanych „domówek” u różnych muzyków, codziennie śledzę działania i aktywności muzyczne – te profesjonalne, instytucjonalne, oddolne i amatorskie. Z racji mojego wykształcenia i pracy mam wielu znajomych muzyków. Rozmawiam z nimi, a zatem ich słowa i poglądy także posłużyły mi jako materiał do analizy. Warto dodać, że pandemiczna autoetnografia jest nieucieleśniona. Internet i telefon stały się narzędziami zapośredniczającymi i moim terenem badawczym.

Z drugiej strony postanowiłam skorzystać z obcej mi dotąd metody. Skonstruowałam ankietę zawierającą pytania otwarte, którą umieściłam na stronie Związku Zawodowego Muzyków, i poprosiłam o jej wypełnienie. Szesnaście pytań dotyczyło sposobów muzycznego działania w sytuacji *lockdownu*, a także postrzegania aktualnej roli i miejsca muzyki. Na koniec zadałam kilka pytań dotyczących rodzaju wykonywanej muzyki i sposobów pracy przed pandemią. W ten sposób uzyskałam wypowiedzi 90 profesjonalnych muzyków. Ich słowa stanowią ciekawy materiał będący zapisem doświadczeń i emocji. Wśród respondentów znaleźli się jazzmani, osoby wykonujące muzykę klasyczną oraz szeroko rozumianą muzykę rozrywkową i alternatywną, przedstawiciele środowisk folkowych i tradycyjnych, a także ludzie obsługujący zabawy weselne.

## Muzyka nagrywana, muzyka on-line

Przemiany zachodzące w sposobach doświadczania muzyki sprawiają, że staje się ono coraz bardziej indywidualne. Ujmując rzecz w dużym skrócie, chodzi o to, że przez całe stulecia muzyka była silnie związana z życiem społecznym, a więc z wydarzeniami grupowymi – ze świętem, zabawą, rytuałem, wspólną pracą itd. Wraz z wynalezieniem możliwości nagrywania dźwięku zaczęła się ona jednak odrywać od tego, co spo-

---

<sup>2</sup> Podejście takie nie ma też wiele wspólnego z autorefleksją badacza w terenie, której prekursorem był Bronisław Malinowski, o czym po latach mogliśmy dowiedzieć się z jego dzienników (Malinowski 2002). Ja nie byłam bowiem w klasycznie rozumianym terenie, nie znalazłam się w żadnej obcej mi społecznie i kulturowo przestrzeni. Obecność wyznaczała tu sytuacja, nowy pandemiczny kontekst, którego uczestnikami stali się wszyscy ludzie.



łeczne (Deschênes 1998, Kofin 2012, Nożyński 2017). Oczywiście nie samo wynalezienie fonografu było tu kluczowe. Przełom nastąpił później – w momencie upowszechnienia się radia, telewizyjnych stacji muzycznych, następnie mobilnych nośników dźwięku (magnetofonów, walkmanów, „empetrójek”), a w końcu komputerów i smartfonów. Prawdziwą zaś rewolucję przyniosła w XXI wieku technologia cyfrowej multiplikacji dźwięku, bowiem to dzięki niej muzyka uwolniła się od kontekstów geograficznych i społecznych, przestała być świętem i czymś wyjątkowym, a stała się przyjemnością na życzenie, lub – jak pisał Szymon Nożyński – na żądanie. „Technologiczny »efekt motyla« spowodował, że nowomediałna przestrzeń muzyczna jest dzisiaj zupełnie czymś innym – nowym, dynamicznym światem, gdzie prosument ma prawo natychmiastowego i nieograniczonego wyboru” (Nożyński 2017: 99).

Zresztą już w latach 60. XX wieku, kiedy nagrywanie muzyki budziło jeszcze etyczne wątpliwości i dyskusje, jeden z największych zwolenników utrwalania dźwięków na płycie – ekscentryczny kanadyjski pianista Glen Gould, przewidywał: „w XXI wieku uczęszczanie na koncerty i wykonywanie na nich muzyki będzie należało do przeszłości zarówno jako obyczaj społeczny, jak i jako symbol muzycznego merkantylizmu. (...) Po wygaśnięciu tego obyczaju muzyka dostarczać będzie silniejszych przeżyć niż w chwili obecnej” (Gould 1969: 76). Argumenty Goulda były następujące: nagrywając swoją muzykę, wykonawca ma większą swobodę ekspresji – nie musi zważać na akustyczne ograniczenia sali, może poprawiać i montować materiał tak długo, aż spełni jego oczekiwania. Ponadto proces nagrywania wymaga od artysty większego zaangażowania, zarówno intelektualnego, jak i emocjonalnego. Słuchacz z kolei może obcować z muzyką w preferowanej przez siebie przestrzeni i otoczeniu. Dostaje produkt najlepszej jakości. Dźwięk jest tak blisko niego, jak tylko tego chce. Słyszy każdy głos, każdą nutę. Ponadto on także może „dawać pierwszeństwo swym preferencjom i przez elektroniczne modyfikacje, jakim poddaje swe przeżycie, narzucić własną osobowość słuchanemu dziełu” (Gould 1969: 92). Na nagrywaniu muzyki zyskują zatem i wykonawca, i słuchacz, dzieje się zaś tak właśnie dlatego, że przekształca się ona ze zjawiska społecznego w doświadczenie osobiste.

Sprawa jest jednak mniej oczywista, niż chciał to widzieć Gould. Sądzę, że miał rację, kiedy pisał, że grane na żywo koncerty przestaną być osią życia muzycznego ludzi nowoczesnych (Gould 1969: 76). Muzyki płynącej do naszych uszu z różnych głośników słuchamy niemal bez

przerwy – i to ona wyznacza nasze codzienne doświadczenia obcowania z dźwiękami. Koncert zaś, choć nie zniknął, jak chciał Gould, paradoksalnie stał się oazą tradycyjnych kontekstów obcowania z muzyką – a więc rytuału, wspólnotowości, dystynkcji. Niektórzy zresztą wcale nie chodzą na koncerty, inni – „od święta”. Taki stan rzeczy zdaje się zadowalać większość słuchaczy. Muzyka na życzenia, w dowolnej formie, staje się kolejną przestrzenią późnonowoczesnego „wyboru” (Giddens 2006).

Tymczasem sytuacja, w której znaleźliśmy się po wybuchu pandemii koronawirusa, spowodowała, że nagle muzyka funkcjonująca w formie nagrań stała się niewystarczająca i niesatysfakcjonująca. Ogólnoświatowy lockdown sprawił, że w większości państw zamknięto instytucje kultury, w tym sale koncertowe, kluby i teatry muzyczne, opery, filharmonie, dyskoteki. Odwołano koncerty plenerowe i festiwale. Pierwsza istotna konsekwencja tego faktu była taka, że większość muzyków straciła możliwość wykonywania swojego zawodu w jego zasadniczej postaci. Nie mogli grać koncertów, nie mogli odbywać prób, nie mogli nagrywać płyt itd. Pozostała im jedynie możliwość ćwiczenia w domu (w pojedynkę) oraz ewentualnie praca nad nowym repertuarem na przyszłość. Pisali o tym wyraźnie uczestnicy moich badań:

Przestałam [pracować]. Mój koncert odwołano, telefon milczy, nie ma kolejnych propozycji, nie mam gdzie i jak robić prób z kwartetem. Nie mam też po co<sup>3</sup>.

Ćwiczę wyłącznie na własny użytek, nagrywam trochę, rozwijam się owszem i poszerzam repertuar.

Od momentu „zamknięcia” przestałem koncertować i zarabiać pieniądze. Staram się pracować i tworzyć w domu na tyle, ile jestem w stanie wykorzystać ten czas twórczo<sup>4</sup>.

Drugim efektem lockdownu było to, że słuchacze stracili możliwość bezpośredniego uczestniczenia we wszelkich wydarzeniach muzycznych.

---

<sup>3</sup> Wszystkie wypowiedzi pochodzą z przeprowadzonej przeze mnie wśród muzyków ankiety.

<sup>4</sup> Warto zauważyć, że w najlepszej sytuacji znaleźli się muzycy, którzy są zatrudnieni na umowę o pracę w różnych instytucjach kultury – orkiestrach, teatrach, filharmoniach oraz szkołach muzycznych. Jeden z nich mówił wprost: „Można powiedzieć, że nie pracuję, bo nie koncertuję ani nie biorę udziału w spektaklach. Mam szczęście, że jestem na etacie”.

Naturalnie nie oznacza to, że muzyka w ogóle zniknęła, przecież nadal można było korzystać z wcześniej wykonanych nagrań. Artyści zachęcali do „nadrobienia zaległości” w przesłuchiowaniu publikacji fonograficznych. Na swoich stronach internetowych, fanpage’ach i kanałach serwisów streamingowych zaczęli przypominać dawne i nowsze albumy, teledyski, zarejestrowane koncerty itd. Instytucje kultury udostępniły nagrane wcześniej koncerty z udziałem największych gwiazd muzyki wszelkich gatunków. Sama rzuciłam się w wir oglądania przedstawień operowych z nowojorskiej Metropolitan Opera i mediolańskiej La Scali, których z dość oczywistych powodów nie mogłam zobaczyć w normalnych warunkach.

Szybko jednak i muzykom, i słuchaczom taki sposób komunikacji przestał wystarczać. Zapośredniczony, nieokreślony w czasie i przestrzeni sposób obcowania z perfekcyjnymi wykonaniami, czyli taki, który w myśl Goulda jest najdoskonalszym stadium przeżycia muzycznego, okazał się w tej sytuacji mało zadowalający. Po pierwsze, sami muzycy odczuwali ogromną potrzebę grania razem, a nie w domowej samotności. W pierwszych tygodniach lockdownu zaczęły więc jak grzyby po deszczu powstawać produkcje zmontowane z kilku ścieżek nagranych oddzielnie przez poszczególnych wykonawców. Angażowali się w to muzycy orkiestrowi, teatralni, członkowie zespołów kameralnych i rozrywkowych, amatorzy. Polską kulminacją tego typu działań stało się nagranie piosenki *Co mi Panie dasz* w aranżacji Adama Sztaby z udziałem 732 osób. Oczywiście daleko tym produkcjom do perfekcji nagrań studyjnych i wiele z nich ma charakter czysto amatorski. Ale nie o perfekcję i samą muzykę tu chodziło, lecz raczej o poczucie bycia razem:

Z takim nagrywaniem czegoś oddzielnie, zdalnie, na nie do końca profesjonalnym, studyjnym czy koncertowym sprzęcie, a potem składanie tego wszystkiego „do kupy” przy próbie zachowania jakichkolwiek standardów, jest oczywiście bardzo fajną zabawą, zwłaszcza jeżeli coś się uda złożyć, ale w dalszym ciągu nie ma to nic wspólnego z prawdziwą sztuką.

Jeśli składamy coś wspólnie, to oczywiście robimy to z potrzeby wspólnego muzykowania.

Jestem w trakcie przygotowywania wspólnego zdalnego grania i śpiewania. Brakuje nam tego. To potrzeba serca.

Technologia umożliwiająca nagrywanie i montowanie dźwięku z jednej strony okazała się zatem w czasie pandemii zbawienna (bez niej wspólne granie byłoby całkiem niemożliwe), z drugiej zaś jej nadmiar i zakaz organizowania koncertów spowodowały, że ranga muzyki granej na żywo ponownie wzrosła, a forma taka stała się ważnym tematem rozmów i „obiektem pożądania”:

Jeszcze bardziej mi jej [muzyki] brakuje. W znaczeniu – koncertów, oper na żywo, zetknięcia się z tym nie przez monitor. W myśl zasady jak się coś traci, to dopiero docenia.

Tęsknota za uczestnictwem w sytuacjach, w których muzyka wykonywana jest na żywo, wiąże się z artykułowaną przez moich rozmówców potrzebą kontaktu, komunikacji, a także poczucia bycia razem. Próbowanie spełnienia tego marzenia znów z pomocą przyszła technologia. Drugi etap lockdownu wiosną 2020 roku zdominowały bowiem różnego rodzaju koncerty on-line. Popularne stały się tak zwane „domówki”, które poszczególni artyści organizowali sami z własnej woli i potrzeby. Niektórzy prowadzili transmisje w dosyć amatorskich warunkach, inni przystosowali swoje mieszkania do wymogów małych studiów nagrańowych, w najlepszej sytuacji byli ci, którzy już wcześniej posiadali takie domowe studia. Jedni grali okazjonalnie, inni cyklicznie. Wkrótce także różnego rodzaju instytucje podchwyciły ten pomysł, organizując i transmitując domowe koncerty znanych muzyków. Jedną z takich inicjatyw jest cykliczna audycja „Domówka z dwójką”, emitowana przez II Program Polskiego Radia, w której znakomici muzycy sceny klasycznej dają półgodzinne koncerty na żywo. Podobne wydarzenia organizowane są też przez kluby jazzowe (np. 12on14 Jazz Club z programem #jazzmorning), Radiowe Centrum Kultury Ludowej (#folkwdomu) czy lokalne instytucje kultury. Pojawiają się też inicjatywy prywatne, np. „Domówka kultury”, w ramach której dwóch muzyków (Sebastian Wypych i Piotr Kopietz), co tydzień proponowało długą (trwającą nawet do trzech godzin) audycję on-line poświęconą konkretnemu instrumentowi, zapraszając do studia najbardziej uznanych polskich wykonawców.

Naturalnie koncerty transmitowane na żywo lub rejestrowane i retransmitowane nie są pomysłem nowym i nie powstały z powodu światowej pandemii COVID-19, stały się one bowiem elementem życia muzycznego już w drugiej połowie XX wieku, kiedy to upowszechniły się transmi-

sje telewizyjne, rejestracje występów wielkich gwiazd czy ważnych wydarzeń muzycznych. O rejestrowaniu koncertów pisał zresztą już Glen Gould, uznając je za formę pośrednią między muzyką nagrywaną i koncertową, której zresztą nie cenił zbyt wysoko:

(...) przedsięwzięcie, które ma nas usadowić na dwóch stołkach, a kończy się jedynie tym, że nie siedzimy na żadnym. Ma ono afirmować humanistyczny ideał wykonania, ma (...) wyeliminować wszelkie zabiegi mechaniczne w rodzaju cięcia i montażu taśmy, jest więc zdecydowanie „moralne”. W rezultacie udaje się zgłuszyć atakami kaszlu dostateczną ilość akordów pianissimo, by wywołać wrażenie „żywości” i wzmocnić wiarę bohaterskich wrogów autonomizacji (Gould 1969: 85).

Gould atakował tu przeciwników nagrywania muzyki, którzy zarzucali jej niemoralność i brak autentyczności. Ale właśnie owa „żywość”, o której pisał, zdaje mi się kluczowa. Wiele miejsca wzajemnym wpływom sztuki nagrywanej i wykonywanej na żywo poświęcił Philip Auslander, pisząc o przedstawieniach teatralnych. Dowodził on, że „zapośredniczenie medialne jest doświadczeniem, do którego muszą nawiązywać i które muszą odtwarzać przedstawienia na żywo”, bo dziś „występ zapośredniczony przez media stał się istotnym punktem odniesienia dla występu na żywo” (2012: 18). Powoduje to z jednej strony zacieranie granic między medialną transmisją jakiegoś wydarzenia a jego organizacją z bezpośrednim udziałem publiczności, z drugiej strony – obniżenie rangi występów na żywo.

Wydaje mi się jednak, że wzmożone w czasie pandemii uczestnictwo w koncertach on-line wynika właśnie z potrzeby powrotu do słuchania humanistycznego, tak krytykowanego przez Goulda, oraz z wyraźnej chęci ponownego zarysowania owych znikających granic, o których pisał Auslander. W sytuacji, kiedy coraz więcej rzeczy, przestrzeni i kontaktów staje się zapośredniczonych, rośnie pragnienie autentyczności. Jej poczucie wzmacnia zaś fakt, że oglądamy coś w czasie rzeczywistym, że występy nie są montowane. Niedostatki techniczne, domowe kamerki, kłopoty z łączem internetowym również wpływają na wzrost doświadczenia „humanistycznego”, działają na rzecz autentyfikacji gorącej, jak powiedziałby Tom Selwyn (1996), a więc odbioru emocjonalnego. Taki koncert stwarza wrażenie prawdziwego kontaktu i komunikacji – artyści mówią do słuchaczy, słuchacze mogą komentować na czatach, wysyłać

lajki i serduszka. Większość muzyków twierdziła jednak, że koncerty on-line to tylko „namiastka” oraz że uświadamiają nam one, jak bardzo potrzebne są koncerty na żywo:

Brakuje mi kontaktu ze słuchaczami. Jest to też substytut prawdziwego uprawiania zawodu.

Brałem [udział w koncertach on-line] wyłącznie jako uczestnik. Te, w których brałem udział – np. koncerty fortepianowe Marcina Maseckiego, solowe koncerty Pawła Szamburskiego czy ostatnio widziany koncert zespołu Shofar oceniam bardzo wysoko. Widziałem kilka innych, które podobały mi się mniej, ale nie będę ich wymieniał. Słuchałem ich, gdyż brakuje mi muzyki granej na żywo, a to w tej chwili jej jedyna namiastka.

Trudno się teraz dzielić muzyką z innymi oprócz nagrań. Nagrania są potrzebne, ale nie są istotą muzycznego sacrum, jakim może być tylko koncert „na żywo”. Tylko wtedy wytwarza się emocja, przekaz, wzruszenie artystyczne i przeżycie estetyczne.

Te słowa są całkowitym przeciwieństwem tez Goulda. Wynika z nich, że koncert nadal jest osią życia muzycznego, zarówno jako wydarzenie artystyczne, jak i jako społeczny rytuał. Podobnego zdania są zresztą słuchacze i dziennikarze muzyczni. Michał Wieczorek (2020) pisał o tym tak:

Na ostatnim prawdziwym koncercie byłem prawie dokładnie miesiąc przed ogłoszeniem kwarantanny, wirus był wtedy jeszcze odległym zagrożeniem. Gdy mieszkałem w Warszawie, bywały tygodnie, gdy prawie codziennie szedłem na koncert. Przyznaję, część z nich była pretekstem do spotkania ze znajomymi. Brakuje mi tego wspólnotowego charakteru. Nie tylko mi. Kurkiewicz, synthwave’owy producent występujący na Soundrive Online Fest, mówił mi, że właśnie to granie do pustej przestrzeni jest najtrudniejsze. Brak klubowej atmosfery, fizycznej obecności ludzi sprawia, że to „dwuwymiarowe doświadczenie”. Fajne, ale raczej nie na dłuższy okres.

## Potrzeba wspólnoty

Z moich obserwacji, a także z rozmów z muzykami, wynika, że właśnie wspólnotowa funkcja muzyki stała się w czasie pandemii dominująca. Izolacja i domowe zamknięcie potęgowały poczucie osamotnienia. Wzmagają je także doświadczenia słuchowe. *Lockdown* wpłynął przecież również na wytworzenie całkiem nowego akustycznego i dźwiękowego pejzażu, który był bezpośrednim skutkiem ograniczeń funkcjonowania i działania w przestrzeniach publicznych (por. Michnik 2020). Martwa cisza miast przerywana sygnałami karetek pogotowia i komunikatów płynących z głośników radiowozów stały się naszymi codziennymi doświadczeniami akustycznymi. Potrzeba muzycznej wspólnoty w momencie ograniczenia społecznego życia objawiła się zatem ze zdwojoną siłą. Najjaskrawszym przykładem owej potrzeby i drzemiącej w muzyce mocy wytwarzania wspólnoty stały się włoskie koncerty balkonowe (Mańnicz-Przybylska 2020). Ale i w Polsce odbyło się kilka podobnych zdarzeń. W sytuacji najbardziej restrykcyjnego zamknięcia, gdy zabronione było nawet spacerowanie, ludzie spontanicznie organizowali balkonowe imprezy – wystawiali głośniki, brali instrumenty, wspólnie śpiewali, tańczyli, grali, organizowali osiedlowy aerobik. Nie miało znaczenia, jaka muzyka rozbrzmiewa z balkonów – sądy estetyczne zawieszano w imię bycia razem. Także niektórzy muzycy organizowali koncerty w oknach, zapraszając do włączenia się w wydarzenie wszystkich sąsiadów. Nasze skromne muzykowanie miejskie w porównaniu z włoskim wypadają niezbyt imponująco. Jednak Polacy znaleźli inne przestrzenie, w których za pomocą muzyki udało się poczuć wspólnotę, siłę, a nawet odzyskać sprawczość.

Niecały miesiąc po wybuchu pandemii w Polsce odbył się pierwszy charytatywny koncert on-line. Impreza zorganizowana przez fundację TVN „Nie jesteś sam” i Player.pl nosiła tytuł #koncertdlabohaterów, a dochód z niej przeznaczony został na zakup akcesoriów ochronnych dla pracowników służby zdrowia. Wzięli w niej udział artyści różnych stylów i gatunków – każdy z nich wykonał jeden utwór na żywo ze swojego domu. Na zakończenie uczestnicy wspólnie zaśpiewali piosenkę zespołu Tilt *Jeszcze będzie normalnie*, wzmagając poczucie solidarności i wiary w lepsze jutro. Według informacji stacji TVN koncert obejrzało około 1,8 miliona widzów, zaś wpłacone kwoty przekroczyły 4,2 miliona złotych (TVN24). Ten koncert w moim odczuciu właściwie wcale nie był wyda-



rzeniem artystycznym. Jakość dźwięku, niestabilność internetowych połączeń i zaniki wizji spowodowały, że trudno było nawet z uwagą śledzić kolejne wykonania. Nie one jednak stały się tu istotą sprawy. Chodziło o coś zupełnie innego – o wzięcie udziału we wspólnym, solidarnym geście pomocy i wsparcia. O połączenie się ponad estetycznymi podziałami i stanięcie w jednym szeregu przeciwko wrogowi – wirusowi.

Jak pisała Anna Czekanowska, „muzyka wraz z właściwą jej możliwością bezpośredniego oddziaływania jest doskonałym instrumentem łączenia ludzi” (1995: 36). Takie łączenie zachodzi na wielu różnych poziomach. Wyobrażone wspólnoty tworzą uczestnicy rockowego koncertu, kibice na stadionie śpiewający hymn, fani zaangażowanego społecznie śląskiego hip-hopu i wielbiciel Lady Gagi – we wszystkich tych przypadkach chodzi „o wspólnie podzielany sens i znaczenie muzycznych treści, muzyczną pamięć i tradycję, jak również komunikowanie emocji i uczuć” (Jabłońska 2014: 37). Podobnie myśleli o tym moi rozmówcy:

Jej [muzyki] najważniejszą funkcją jest jednoczenie ludzi – ludzi o podobnej wrażliwości i podobnym postrzeganiu piękna, o tym samym pochodzeniu kulturowym czy narodowym. Wspólne muzykowanie w każdej konfiguracji – amatorzy, profesjonalści, próby, występy przed publicznością, dają radość z poczucia jedności. Nawet jeśli człowiek gra, śpiewa czy komponuje sam, w zaciszu swojego domu, to robi to, korzystając z całego bogactwa poprzednich pokoleń muzyków i zazwyczaj myśli wtedy o innych.

Potencjał tworzenia wspólnoty wyrastający z podzielanych emocji i doświadczenia objawił się wyraźnie w akcji Hot16challenge2, a więc rodzaju muzycznego wyzwania zainicjowanego przez polskiego rapera Karola Poziemskiego „Solara”. Zabawa polegała na tym, by nagrać tzw. szesnastkę, czyli 16-wersowy kawałek hip-hopowy, opublikować go w Internecie, a następnie wyznaczyć do wykonania zadania kolejnych artystów, którzy mieli trzy dni na zrealizowanie zadania. Pierwsza edycja tej zabawy (w 2014 roku) miała zdecydowanie środowiskowy charakter – wzięli w niej udział wyłącznie raperzy i raperki. Druga edycja rozpoczęła się 28 kwietnia 2020 roku i objęła znacznie szersze kręgi – wzięło w niej udział ponad 3900 osób, a ich klipy odtworzono w sieci ponad 400 milionów razy (Gluza, b.d.). Celem wyzwania Hot16challenge2 była także pomoc służbie zdrowia w walce z pandemią. Zapowiedział to inicjator akcji:

Witam serdecznie społeczność internetu! Kto by się spodziewał, że tym razem hot16challenge zostanie zainicjowany przez nietoperza z Chin. Mimo tego egzotycznego nalotu, podstawowe zasady się nie zmieniają. Zmieniły się okoliczności, bo tym razem musimy uratować świat. W związku z panującą pandemią, integralną częścią akcji staje się zbiórka charytatywna (...). Do udziału w zbiórce chciałbym zachęcić nie tylko nominowanych, ale i wszystkich słuchaczy. Możesz wpłacić pieniądze na zbiórkę, którą stworzyłem, ale jeśli wolisz wesprzeć inaczej, żaden problem (Solar).

Akcja z samego założenia miała więc charakter integrujący – żeby stać się członkiem umieszczonej w inwokacji „społeczności internetu”, wystarczyło chcieć wesprzeć szczytny cel. Obserwując rozprzestrzenianie się tej zabawy, miałam nieodparte skojarzenia z łańcuszkami szczęścia. Zgodnie z ustaleniami Jana Stanisława Bystronia ich tradycja sięga średniowiecza i pierwotnie łączyła się z wiarą w to, że były zsyłane z nieba, a kopiowanie i rozsyłanie tekstów miało przynosić zbawienie (Bystron 1938). Być może mamy tu więc do czynienia z jakąś strukturą długiego trwania, a internetowe akcje i zabawy charytatywne są rządzone przez tę samą zasadę i mają podobny cel – wytwarzanie wyobrażonej wspólnoty połączonej z wiarą w zbawienną moc owych łańcuszków.

Początkowo Hot16challenge2 było wyzwaniem podejmowanym przez polskich raperów, jednak z uwagi na swój cel szybko przekroczyło bariery środowiskowe. Rapować zaczęli artyści wszelkich gatunków – od popu i rocka, przez jazz, muzykę folkową i tradycyjną, aż po muzykę alternatywną i klasyczną. Rapowali nie tylko muzycy. Do akcji włączyli się aktorzy, pisarze, dziennikarze, politycy, lektorzy, youtuberzy, naukowcy, księża i siostry zakonne, pracownicy instytucji kultury, a nawet przedstawiciele biznesu. Wszystkich połączyła oczywiście nie sama muzyka, nie hip-hop, lecz chęć pomocy. Nie ma też wątpliwości, że istotna stała się tu manifestacja pewnej postawy – niesiemy pomoc i popularyzujemy taką postawę.

### **Potrzeba sprawczości**

Opisane powyżej akcje objawiają też sprawczy potencjał muzyki, dzięki której zarówno aktywni wykonawcy, jak i obserwujący ich słuchacze oraz

wszyscy wpłacający pieniądze mogą poczuć, że nie są bezsilni. Tia De-Nora pisała, że muzyka nie jest jedynie sztuką dekoratywną, lecz pełnym mocy medium społecznego porządku. Służy między innymi konstytuowaniu tożsamości i artykułowaniu emocji, które dają ludziom siłę (DeNora 2004: 16). Podobne przekonania wyrażali też moi rozmówcy:

Wziąłem udział w akcji ratowania imigrantów koczujących na greckich wyspach. Wydaje mi się, że była to fajna inicjatywa. Wielu muzyków z całego świata zaangażowało się w to. Szlachetna idea.

Ta sprawczość, jak sądzę, manifestuje się nie tylko w akcjach pomocowych i wspierających. Muzyka może stać się także polem wyrażania sprzeciwu wobec nierówności i niesprawiedliwości czy nadużyć władzy albo innych niepożądanych i negatywnych zjawisk społecznych. Wbrew początkowym założeniom akcja Hot16challenge2 dość szybko stała się taką właśnie płaszczyzną artykułowania światopoglądów. Początkowo wykonawcy poruszali podobne treści – niedogodności kwarantanny, konieczność pomocy służbie zdrowia itd. Rodzinne koligacje jednego z raperów młodego pokolenia – Maty – spowodowały jednak, że zabawa w rapowanie stała się przestrzenią wyrażania poglądów politycznych. Ojciec Maty – Marcin Matczak – jest bowiem profesorem prawa. On także został nominowany do Hot16challenge2. Przyjął wyzwanie i jako Tata Maty śpiewał tak: „A ja tylko chcę unieść tych sumień strumień / W czasy przyszłe, gdzie konstytucję szanuje mi Jarek ze Zbyszkiem“ (Tata Maty). Od tego momentu coraz więcej wykonawców wybierało zaangażowaną formę udziału w zabawie; rapowali o tym, co ich boli, przy czym najczęściej pojawiało się treści antyrządowych, które padały z ust urzędników (Adam Bodnar), dziennikarzy (Wojciech Mann) i muzyków (Maria Peszek). Rapowanie o polityce jest stosunkowo niegroźne, ponieważ – jak przekonywał Piotr Dahlig – w muzyce zwykle istnieje większe przyzwolenie na przekraczanie granic niż w mowie: „śpiew jest niekiedy nośnikiem treści, które w postaci czysto werbalnej, w języku potocznym z różnych względów (towarzystwo-obyczajowych, społecznych, politycznych) nie mogłyby się pojawić” (Dahlig 1987: 34).

W akcji wziął udział nawet sam prezydent Andrzej Duda. I choć jego „szesnastka” nie odnosiła się właściwie do polityki, i tak została politycznie zinterpretowana. Niektórzy uważali, że prezydent nie zrozumiał konwencji, ponieważ cała akcja była antyrządowa, krytykowała nieudolność

podejmowanych działań w kwestii służby zdrowia, więc nie ma w niej miejsca na przedstawiciela władzy. Profesor Jan Harmann zażartował, że użyta przez Dudę metafora „ostry cień mgły” jest cytatem z Talmudu. Na tej podstawie Krzysztof Bosak, kandydat na prezydenta z obozu skrajnej prawicy, posądził Dudę o fascynację judaizmem, co z kolei wywołało falę krytyki i antysemitkę wymianę zdań internautów (Hartman 2020). Ten przykład wyraźnie pokazuje, że moc muzyki przekłada się na rzeczywiste działania i sposoby postrzegania świata oraz że muzyka może stać się narzędziem politycznym.

Muzyka i polityka mają ze sobą sporo wspólnego na wielu płaszczyznach. Pisała o tym znakomicie Danuta Gwizdalanka, podając przykłady od starożytnej Grecji po współczesność: „To, co powstaje z połączenia dźwięków w melodie, rytmy i harmonie często bowiem wywiera potężny wpływ na uczucia słuchaczy i może – jak mówił Stefan Kisielewski – »intensywnie każdą masową namiętność bez względu na jej kierunek i moralny sens«” (Gwizdalanka 1999: 7). Do forsowania preferowanych światopoglądów i utrzymywania ładu społecznego władza od zawsze wykorzystywała muzykę. Ta ostatnia ma jednak również moc wzbudzania postaw antyrządowych, wzywania do buntu. Jak dowodził John Street, związki muzyki i polityki są mniej oczywiste niż mogłoby się zdawać, mamy tu bowiem do czynienia z dwoma dyskretnymi sferami ludzkiego doświadczenia i działania. Czasem łączą się one ze sobą w sposób bezpośredni, np. w protest songach czy w muzycznej cenzurze. Najważniejsze jest to, że „muzyka i polityka nie mogą być widziane jako odseparowane od siebie przestrzenie, światy, które wchodzą w interakcje tylko okazjonalnie. Raczej są swoimi wzajemnymi przedłużeniami. Muzyka ucieleśnia wartości i ekspresje polityczne i organizuje nasze reakcje na społeczeństwo jako polityczną ideę i działanie“ (Street 2012: 1).

Powyższa zależność ujawniła się nie tylko w akcji Hot16challenge2. Jedną z największych politycznych burz w analizowanym okresie wywołał Kazik Staszewski, który w piosence *Twój ból jest większy niż mój* w bezpośredni sposób skrytykował władzę i obnażył społeczne niesprawiedliwości. Śpiewał on o tym, o czym mówi wielu polityków, dziennikarzy i zwykłych ludzi, ale – jak zauważył John Storey – forma piosenki posiada moc przydawania zwykłemu językowi intensywności i witalności. Banały piosenek pop nie są czymś odkrywczym, lecz ich słowa rezonują i utrwalają emocjonalne użycie utartych zwrotów, po które sięga większość ludzi dla wyrażenia codziennych trosk i emocji (Storey 2003:

100-102). Piosenka Kazika stała się gorącym tematem debat politycznych również dlatego, że decyzją dyrekcji Programu Trzeciego Polskiego Radia usunięto ją z kultowej trójkowej listy przebojów. Działania zarządu państwowego radia doskonale zgrały się z treścią piosenki Kazika – były swoistą ilustracją łamania praw obywatelskich i cenzury, o których śpiewał artysta. obrońcy demokracji stanęli po stronie i Kazika, i dziennikarzy, którzy w geście protestu postanowili z Trójki odejść. „Pandemia zachwiała rządami, osłabiła pozycję bogaczy, dopuściła do głosu tych, co w społeczeństwie odwalają najtrudniejszą robotę. Trzeba skorzystać z okazji. Muzyka może w tym odegrać ważną rolę“ – mówił w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej” Dave Randall, brytyjski muzyk i aktywista, autor książki *Sound System – The Political Power of Music* (Szubrycht 2020).

## Rytualna moc muzyki

Christopher Small przekonywał, że siła muzyki leży nie w jej dźwiękach, lecz w uczestnictwie, w społecznych działaniach. Słowo „muzyka” powinno zatem być raczej czasownikiem (*to music*), który oznacza uczestniczenie w jakimkolwiek wymiarze w muzycznym zdarzeniu. Znaczenie *to music* objawia się w relacjach, jakie wytwarzają się między uczestnikami takiego performansu. Muzyka to proces jednoczący ludzi ze sobą i ze światem. Ów proces zawsze ma charakter rytualny, bowiem jego uczestnicy zarazem ogłaszają własne światopoglądy, opowiadają o swoich idealnych światach, jak również chwilowo ich doświadczają (Small 1999). A przynajmniej tak to sobie wyobrażają.

Sądzę, że w sytuacjach kryzysowych – takich jak pandemia koronawirusa – owo społeczne i rytualne znaczenie muzyki zyskuje na sile. Każde angażowanie się w *to music* staje się uświadamianą lub nie ekspresją określonych wartości, poglądów, ale także wyobrażeń o idealnym świecie. Jeden z moich rozmówców wyraził to w następujący sposób:

Dlaczego orkiestra grała, podczas gdy Titanic szedł na dno? Może dla ludzi, ale może też i dla siebie? Sens istnienia muzyka czy artyści to jest stworzyć, żeby spróbować jakoś poukładać otaczającą nas rzeczywistość i odnaleźć w niej choć na chwilę jakąś namiastkę harmonii albo może żeby poczuć, że w tym chaosie otaczających nas zewsząd bodźców jest jednak jakiś sens ;)

Wśród wyobrażanych i doświadczanych poprzez muzykę ideałów podstawowe znaczenie ma poczucie wspólnoty, solidarności i bliskości, a więc tych wartości, których aktualnie brakuje nam najbardziej. Społeczne działania muzyczne pomagają nam tworzyć substytuty i iluzje naszych marzeń, co staje się łatwiejsze dzięki nowoczesnym technologiom. Jak pisał Bruno Deschênes: „rozwój technologiczny w ciągu ostatnich stu lat w sposób niezwykły zmienił naszą relację z muzyką. Sytuacje muzyczne są coraz bardziej złożone i trudno uchwytnie. Transformacja ta jest nie tylko muzyczna, lecz w równiej mierze społeczna, kulturowa, filozoficzna, estetyczna, psychologiczna” (Deschênes 1998: 139). Muzyka w czasie pandemii jest niemal całkowicie zapośredniczona przez media. Te zaś – paradoksalnie – z jednej strony wspierają realizację pragnienia bliskości i autentyczności, z drugiej strony stoją z nim w sprzeczności. Nie chcemy doświadczać bycia razem tylko pośrednio, ale właśnie to zapośredniczenie staje się jedynym możliwym substytutem bliskości.

Doświadczenie życia w kwarantannie prawdopodobnie zmieni nasz stosunek do muzyki, o czym mówiło wielu moich rozmówców:

Podejrzewam, że zmieni się podejście do muzyki w skali społecznej i po ustaniu epidemii będziemy mieli do czynienia z nowym krajobrazem muzycznym i odbiór różnych wydarzeń muzycznych może być zdecydowanie zmieniony. Po cichu liczę na „skrócenie łańcuchów dostaw” w muzyce i zwrot w stronę muzyki lokalnej granej na żywo przez miejscowe zespoły/dj’ów/twórców.

Ja także sądzę, że pewne kwestie ulegną przewartościowaniu, np. te dotyczące mediatyzacji muzyki, jej osobistego, indywidualnego lub społecznego wymiaru, politycznego uwikłania, społecznej mocy działania, łatwości dzielenia się nią czy potencjału łączenia ludzi. Te ważne kwestie, doskonale widoczne w przestrzeni muzycznej, dotyczą jednak nie tylko muzyki. Jeśli więc rację ma Waldemar Kuligowski, że wciąż tkwimy w fazie liminalnej obrzędu przejścia, miejmy nadzieję, że po jego zakończeniu zostaniemy włączeni do nowej, lepszej rzeczywistości społecznej.

## BIBLIOGRAFIA:

- Auslander, P. (2012). Na żywo czy...? (tłum. M. Borowski, M. Sugiera). *Didaskalia*, 107, 18-22.
- Czekanowska, A. (1995). Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian. Wprowadzenie – problematyka, zakres i cel badań. W: A. Czekanowska (red.), *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian* (s. 11-40). Kraków: Musica Iagellonica.
- Cooley, T. (2005). *Making music in the Polish Tatras*. Blumington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahlig, P. (1987). *Muzyka ludowa we współczesnym społeczeństwie*. Warszawa: WSiP.
- DeNora, T. (2000). *Music in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deschênes, B. (1998). Toward an Anthropology of Music Listening. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 29(2), 135-153. DOI: 10.2307/3108385
- Ellis, C., Bochner, A.P. (2000). Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research* (s. 733-768). London: Sage Publications.
- Giddens, A. (2006). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (tłum. A. Szulżcka). Warszawa: WN PWN.
- Giddens, A. (2005). Życie w społeczeństwie posttradycyjnym (tłum. W. Zrałek-Kossakowski). *Krytyka Polityczna*, 9/10, 348-389.
- Gluz, R. (b.d.). #hot16challenge2, czyli jak politycy popsuli zabawę [artykuł w serwisie TVN24]. Pozyskano z <https://tvn24.pl/magazyn-tvn24/hot-16challenge2-czyli-jak-politycy-popsuli-zabawe,273,4777>
- Gould, G. (1969). Perspektywy muzyki nagrywanej (tłum. H. Krzeczowski). *Res Facta*, 3, 75-98.
- Gwizdalanka, D. (1999). *Muzyka i polityka*. Kraków: PWM.
- Hartman, J. (2020, maj 14). *Duda, Bosak, Talmud i postantysemita* [wpis na blogu]. Pozyskano z <https://hartman.blog.polityka.pl/2020/05/14/duda-bosak-talmud-i-postantysemita/>
- Jabłońska, B. (2014). *Socjologia muzyki*. Warszawa: Scholar.
- Kofin, E. (2012). *Muzyka wokół nas. Studium przeobrażeń recepcji muzyki w dobie elektronicznych środków jej przekazywania*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kuligowski, W. (2020, marzec 25). *Kwarantanna jako rytuał przejścia* [plik wideo w serwisie YouTube]. Pozyskano z <https://www.youtube.com/watch?v=FfHx5eUg-6k>



- Malinowski, B. (2002). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego słowa*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Małnicz-Przybylska, M. (2018). *Między dźwiękami Skalnego Podhala. Współczesna góralszczyzna*. Warszawa: WUW.
- Małnicz-Przybylska, M. (2020, kwiecień 2). „*La musica ci salverà*”. *Muzyka nas uratuje* [artykuł w serwisie PolskieRadio.pl]. Pozyskano z <https://www.polskieradio.pl/377/7415/Artykul/2485564,La-musica-ci-salver%c3%a0-Muzyka-nas-uratuje>
- Merriam, A.P. (1964). *The Anthropology of Music*. Chicago: Northwestern University Press.
- Michnik, A. (2020). *Audiosfera epidemii – wstępny zarys*. [artykuł na stronie czasopisma *Glissando*]. Pozyskano z <http://glissando.pl/aktualnosci/audiosfera-epidemii-wstepny-zarys-postscriptum-do-glissanda-36/>
- Nożyński, S. (2017). Muzyka na żądanie – transformacja w obszarze kultury audialnej. *Kultura Współczesna*, 3(96), 99-109.
- Randall, D. (2017). *Sound System – The Political Power of Music*. London: Pluto Press.
- Selwyn, T. (1996). *The Tourist Image: Myths and myth making in tourism*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- Small, Ch. (1999). Musicking – the meanings of performing and listening. A lecture. *Music Education Research*, 1(1), 9-22. DOI: 10.1080/1461380990010102
- Solar (b.d.) [opis akcji charytatywnej w serwisie Siepomaga.pl]. Pozyskano z <https://www.siepomaga.pl/hot16challenge>
- Storey, J. (2003). *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody* (tłum. J. Barański). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Street, J. (2012). *Music and Politics*. Cambridge-Malden: Polity.
- Zubrycht, J. (2020, maj 30). *Dlaczego Kazik jest taki groźny? Wyjaśnia brytyjski muzyk i aktywista Dave Randall* [wywiad w serwisie Wyborcza.pl]. Pozyskano z <https://wyborcza.pl/7,113768,25982251,dlaczego-kazik-jest-taki-grozny-wyjasnia-brytyjski-muzyk-i.html>
- Tata Maty (b.d.). *Tata Maty #hot16challenge2* [plik wideo w serwisie YouTube]. Pozyskano z [https://www.youtube.com/watch?v=5e-gdKarVUp0&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=5e-gdKarVUp0&feature=emb_title)
- TVN24 (2020, kwiecień 7). *#Koncertdlabohaterów: 4,2 mln złotych na pomoc w walce z koronawirusem. A to jeszcze nie koniec!* [tekst w serwisie TVN24]. Pozyskano z <https://tvn24.pl/polska/koncertdlabohaterow-42-mln-zlotych-na-pomoc-w-walce-z-koronawirusem-a-to-jeszcze-nie-koniec-4545959>

Wieczorek, M. (2020). Wieczny festiwal. *Dwutygodnik.com/strona kultury*, 278(3). Pozyskano z <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/8816-wieczny-festiwal.html>

Żerańska-Kominek, S. (1995). *Muzyka w kulturze. Wprowadzenie do etnomuzykologii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.



**Lucyna Kopciewicz**

lucyna.kopciewicz@ug.edu.pl

Wydział Nauk Społecznych

Uniwersytet Gdański

ORCID 0000-0003-0888-7665

## **„DOM” W DOŚWIADCZENIACH POLSKICH Kobiet W CZASIE PANDEMII COVID-19**

**“Home” in the experiences of Polish women during the COVID-19  
pandemic**

**Streszczenie:** Kobiety, jako grupa zróżnicowana społecznie i kulturowo, są dotknięte pandemią COVID-19 w zróżnicowany sposób – jako pracownice sektora ochrony zdrowia i służb społecznych, jako ofiary nasilonej przemocy domowej. Głównym celem projektu badawczego jest odniesienie się do pandemii COVID-19 z perspektywy gender. W artykule omawiane są wyniki jakościowego badania empirycznego, w którym uczestniczyły kobiety, dotyczącego doświadczeń związanych z pandemią i jej wpływem na praktyki społeczno-kulturowe. Poznaczym rezultatem procedury badawczej jest identyfikacja narracji na temat domu – więzienie, oaza, miejsce zawłaszczone przez pracę i naukę online, miejsce otwarte i dom pojmowany jako Arka Noego.

**Słowa kluczowe:** COVID-19, kobiety, dyskurs, dom, przemoc domowa, praca zdalna, Polska

**Abstract:** Women in all of their cultural and social diversity have been affected in many ways by the COVID-19 pandemic – as health and social sector workforce, as victims of domestic abuse. The main aim of the research project is to address COVID-19 from a gender lens. This article presents and discusses results of qualitative empirical research with female participants on topics relevant to pandemic, including its impact on

social and cultural practices. The result of this research is the determination of narratives related to home experienced as a prison, an oasis, a place appropriated by online work and learning, an open place and conceived as Noah's Ark.

**Key words:** COVID-19, women, discourse, home, domestic violence, remote work, Poland

Celem artykułu jest poddanie analizie zgromadzonego materiału empirycznego w postaci zapisów doświadczeń i refleksji dotyczących codzienności w cieniu pandemii COVID-19 w Polsce (74 zgromadzonych narracji). Realizowany projekt badawczy poświęcony jest zmianom, które zachodzą w przestrzeni życiowych doświadczeń uczestniczek badań. Głównym zamierzeniem projektu jest rekonstrukcja przeżywanej codzienności, zdominowanej przez zagrożenie i obecność koronawirusa. W artykule odniosę się do relacji kobiet reprezentujących różne grupy pokoleniowe – młodszą (30 lat), w średnim wieku (50 lat) oraz starszą (70 lat). Projekt wciąż jest na początkowym etapie realizacji, co oznacza, że dynamicznie wzrasta liczba otrzymywanych pisemnych relacji (zbierane są od 30 marca 2020 roku). Problemy badawcze zostały sformułowane bardzo ogólnie, jako pytania o to, jak uczestniczki badań doświadczają codzienności naznaczonej koronawirusem oraz które z tych doświadczeń traktują jako najbardziej znaczące. Materiał empiryczny jest gromadzony w postaci pisemnych relacji przesyłanych drogą elektroniczną. Uczestniczki badań otrzymały dwa pytania, na które mogą odpowiedzieć zgodnie z własnym przekonaniem, samodzielnie ustalając zakres i ramy odpowiedzi (Pytanie 1. Proszę o opisanie, jak wygląda Pani codzienność w czasie epidemii koronawirusa; Pytanie 2. Jakie doświadczenia w czasie epidemii uważa Pani za najbardziej znaczące? Proszę napisać, dlaczego). Jakościowa natura realizowanych badań nakazuje przyjęcie możliwie otwartej formuły pytań, w których nie ma kategorii narzucających określoną perspektywę (np. „nowe doświadczenia” z czasów epidemii, „zmiany w życiu” spowodowane koronawirusem, „niekorzystne zmiany w życiu codziennym” itp.). Uczestniczki badań miały okazję samodzielnego doboru treści, do których się odnoszą. Do nich należy ustalenie długości wypowiedzi i liczby zdarzeń, które uznają za ważne. Zgromadzony mate-

riał jest anonimizowany – usuwane są z niego informacje, które mogłyby przyczynić się do rozpoznania osób, miejsc lub instytucji.

W konstrukcji próby została wykorzystana technika kuli śnieżnej, co zapewnia zarówno reprezentację różnych grup pokoleniowych w badaniu, jak i duży stopień zróżnicowania doświadczeń społecznych (reprezentowane są doświadczenia osób na emeryturze oraz osób mających stałe zatrudnienie, niepracujących, o bardzo wysokich i bardzo niskich dochodach). Ponieważ blisko 80% zgromadzonych relacji jest autorstwa kobiet, pierwsze próby analiz i interpretacji zgromadzonego materiału empirycznego zdecydowałam się związać z kobietą perspektywą podmiotową.

W procesie analizy materiału została zastosowana metoda analizy dyskursu (Duszak, Fairclough 2008). Dyspozycje do analizy tworzy niewielka liczba pytań i zagadnień branych pod uwagę w procedurze kodowania materiału empirycznego:

- Jakie zjawiska/problemy są opisywane?
- Jakie znaczenia są nadawane tym zjawiskom?
- Jakie kategorie pojawiają się w narracjach?
- Jakie postacie pojawiają się w narracjach i jaka jest ich rola/ jakie są ich zachowania?
- Do jakich praktyk społeczno-kulturowych odnoszą się narracje?
- Jaka jest ocena tych praktyk (stopień ich trwałości)?

W naukach społecznych istnieje potrzeba analiz sposobów używania języka, bowiem wiedza i świadomość są kształtowane dyskursywnie w społecznych kontekstach, a do ich funkcjonowania potrzebny jest język oraz komunikacja (Van Dijk 2001). W przypadku relacjonowanych badań odwołałam się do krytycznej analizy dyskursu jako metody interpretacji danych narracyjnych. Dyskursy zostały zdefiniowane jako zespoły praktyk artykulacyjnych, które nie mogą być traktowane jako proste odtworzenia istniejących systemów znaczeń i sił społecznych. Wytwarzane i dystrybuowane w dyskursie znaczenia nie są w pełni ustalone, a pole dyskursywne zawsze cechuje pewna ich nadwyżka. Norman Fairclough definiuje krytyczną analizę dyskursu jako formę krytycznych badań społecznych, które analizują relacje – często nieoczywiste – między kategoriami myślenia: wiedzą, wyobrażeniami, wartościami a innymi elementami procesów i systemów społecznych w celu ustalenia, w jaki sposób „cementowanie” tych pierwszych w tych drugich przyczynia się do powstania, trwania lub zmiany w obrębie relacji społecznych (Duszak, Fairclough 2008). Z kolei

Chris Barker zwraca uwagę, że dyskursy dostarczają sposobów mówienia o danym temacie, zjawisku czy problemie dzięki powtarzalnym motywom, zbiorom idei, praktyk i rodzajów wiedzy, które się do nich odnoszą (Barker 2005: 115). Dyskurs można zatem określić mianem względnie trwałej mapy znaczeń lub sposobów mówienia, dzięki którym przedmioty lub praktyki stają się znaczące. Owo uporządkowanie znaczenia jest, jak twierdzą znawcy krytycznej analizy dyskursu, następstwem wpływu, który władza wywiera na obszar praktyki społecznej. Dyskurs jest zatem traktowany jako element „jednoczący” język i praktykę, a podstawowy cel analizy wiąże się z wypracowaniem nowych interpretacji zdarzeń i praktyk oraz wyjaśnieniem ich sensu przez analizowanie, jak władza i jednostki działające wytwarzają znaczenia w ramach niedomkniętych i niepełnych struktur społecznych.

Badania narracji kobiet związane są z jakościowym podejściem, nastawionym na poszukiwanie wyłaniających się ponadjednostkowych praktyk społeczno-kulturowych (Miles, Huberman 2000). W kolejnej części artykułu zarysowane zostanie pole teoretyczne, istotne z punktu widzenia interpretacji wyników badań. Przedstawione zostaną też wyniki badań w postaci zidentyfikowanych narracji na temat domu. W przypadku każdej z nich przytoczony jest również fragment relacji uczestniczek badania.

## **Dom jako przestrzeń kobieca – pole problemowe**

Epidemia COVID-19, jak każda epidemia, jest nieprzewidywalna i nieobliczalna. Ujawnia niemoc medycyny, która poszukuje wiedzy na temat możliwych sposobów opanowania choroby i skutecznych metod unikania zakażenia. Epidemia obnaża też słabość władzy, która w chaotyczny sposób „zarządza ryzykiem”, ale też dogłębnie przekształca życie społeczne, narzucając ludziom szereg ograniczeń związanych z codziennością, aktywnością zawodową i swobodą poruszania się (Brown 2019, Sznajderman 2020). W Polsce epidemia COVID-19 skłoniła władze do potraktowania określonych grup społecznych jako obywateli specjalnej troski (osoby starsze) lub – jako ekstremalnego zagrożenia (dzieci). Ich poruszanie się w przestrzeni publicznej i miejscach wspólnych wiązało się z dodatkowymi regulacjami („godziny dla seniorów”, niemożność przebywania dzieci w sklepach, zakaz samodzielnego poruszania się w przestrzeni publicznej dzieci i młodzieży do 18 roku życia)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Regulacje dostępne na <https://www.gov.pl/web/koronawirus>



Jedną z najważniejszych zasad przyjętych przez władze w Polsce było zatrzymanie ludzi w domach – nakaz społecznej izolacji oraz dystansowania w sferze pozadomowej. Dom stał się nowym centrum życia społecznego – dla wielu miejscem zdalnej pracy i nauki, placem zabaw, ale też jedynym bezpiecznym miejscem wolnym od ludzi – potencjalnych nosicieli koronawirusa. W gąszczu zmieniających się regulacji, obostrzeń i ograniczeń dom stawał się w wielu przypadkach (choć nie wszystkich) miejscem względnie przewidywalnym, stabilnym, w którym obowiązują racjonalne reguły i zasady. W tym znaczeniu przestrzeń domowa zaczęła funkcjonować jako swoista przeciwwaga dla nieprzewidywalnego i nieuporządkowanego świata zewnętrznego. Z tego względu warto przeanalizować, jak domownicy wypracowali codzienną kulturę domową, przeorganizowali lub zorganizowali dom na nowo. Z uwagi na to, że narracje na temat domu są zrekonstruowane na podstawie kulturowych doświadczeń kobiet należących do różnych grup pokoleniowych, trzeba – choćby szkicowo – nakreślić pewne pole problemowe istotne w perspektywach genderowej i pokoleniowej.

Dom jest synonimem przestrzeni osobistej, prywatnej, wyłączonej z porządków sfery publicznej. Ideologicznie nacechowany podział sfer społecznych – na sferę publiczną i prywatną – nosi znamiona podziału płciowego, codziennego kontraktu płci, zwłaszcza płciowego podziału pracy (Brady, Gingras, Power 2012; Moore 2003). Wydaje się, że sfera prywatna reprezentuje to, co najbardziej osobiste, autentyczne, wolne od społecznych determinacji i działania władzy. Kwestionowanie niepolitycznego charakteru sfery prywatnej ma jednak długą tradycję związaną z emancypacją kobiet. Bez uwzględnienia politycznego charakteru prywatności ujawnienie, nazwanie i poszukiwanie rozwiązań wielu problemów byłoby niemożliwe (Pateman 2014). Jednym z takich problemów – ujawniających się w relacjach uczestniczek badań – jest przemoc wobec kobiet, rozgrywająca się w sferze domowej. Dom jako niezbyt dobrze rozpoznana szara strefa przemocy seksualnej wobec kobiet był przedmiotem nielicznych opracowań (Grabowska, Grzybek 2016). Zrozumienie istoty zjawiska przemocy wobec kobiet nie byłoby możliwe bez zdefiniowania politycznej natury prywatności i intymności. Przemoc domowa jest bowiem przemocą na tle płciowym, bazującą na nierówności – różnicy władzy dzielącej mężczyznę i kobietę, wynikającej stąd dominacji oraz egzekucji podporządkowania (Febres, Brasefield, Shorey 2014).

Dom jest również miejscem reprodukcyjnej, emocjonalnej, opiekuńczej i fizycznej pracy kobiet, której zazwyczaj za pracę się nie uważa (Hryciuk, Korolczuk 2015). Jest to praca definiowana społecznie jako praca niewidoczna, ponieważ jest umiejscowiona w przestrzeni zamkniętej, nie ma ram czasowych (jest sprawowana nieustannie) i nie wiąże się z wynagrodzeniem (Titkow, Duch-Krzystoszek, Budrowska 2004). Pogłębiona refleksja nad rolą pracy domowej w zachodnim systemie kapitalistycznym przysłała w latach 70. XX wieku wraz z feministyczną kampanią „Płaca za pracę domową”, choć nierówności genderowe związane z tym trybem pracy kobiet podejmowane były już wcześniej. Nieopłacona, niewidoczna i niedowartościowana praca w domu jawiła się jako „oczywisty” obszar aktywności, który emancypujące się kobiety wołały porzucać, by zająć się pracą „prawdziwą”, przynoszącą gratyfikację finansową, samorealizację i satysfakcję. Dom jawił się jako miejsce szczególnej opresji w nacechowanym płciowo podziale pracy, szczególnej – ponieważ wplecionej w emocjonalność, miłość, oddanie, poświęcenie i troskę jako aspekty relacji partnerskich i rodzicielskich. W polskiej i światowej literaturze feministycznej nie brak jednak badań, które ujmują domowość jako obszar specyficznej władzy kobiet (Brach-Czaina 1992; hooks 2013; Walczewska 1999). Sławomira Walczewska zdefiniowała zjawisko „matriarchatu domowego” powiązanego z kuchenną władzą kobiet w Polsce. Czas realnego socjalizmu – młodości wielu uczestniczek badania – opisuje jako okres dyktatu „matek gastronomicznych”, które zdobywały („załatwiały”) jedzenie, okupując ten proces zmęczeniem, psychicznym przeciążeniem, w zamian za co miały możliwość zarządzania rodziną za pomocą kuchennego oręża. Kobiety rzadko włączały innych domowników w prace kuchenne, ale też uzależniały rodzinę od kuchennych aktywności. Ta specyficzna władza kobiet – karmicielka nie wykraczała jednak poza sferę domową i nie miała żadnych konsekwencji życia publicznego – wzmocnienia statusu kobiet czy emancypacji. Ten wzór kulturowy ma wciąż wybitnie kompensacyjny charakter – stał się przepisem na poprawienie przez kobiety swojej pozycji wobec mężczyzn lub poprawienie sobie samopoczucia w relacji z nimi (Walczewska 1999: 164-169). Nie można jednak zapominać, że codzienne kuchenne „krząctwo”, rozumiane jako działania zrutynizowane i fizycznie wyczerpujące, jest dla wielu kobiet (i ich rodzin) źródłem poczucia stabilizacji i bezpieczeństwa (Brach-Czaina 1992).

W teoriach feministycznych, zwłaszcza ekofeminizmach, dom opisywany jest w nawiązaniu do greckiego oikos – gospodarstwa domowego.

Kobiety, które – historycznie rzecz ujmując – od zawsze były pracownicami domowymi lub niewolnicami pracującymi w domach, zawiadywały domem definiowanym znacznie szerzej niż sfera prywatna. Zarządzały domem, który był centrum kolektywnego życia. Dom w teoriach ekofeministycznych jest przestrzenią otwartą dla ludzi i wielu form kooperacji – daje bezpieczeństwo, umożliwia dzielenie się i cyrkulację wspólnej własności. Nie oznacza to, rzecz jasna, zapomnienia o tym, że dom jest istotnym przestrzennym elementem opresji kobiet. Nie można jednak pomijać milczeniem tego, że – historycznie – był też punktem wyjścia działań emancypacyjnych – organizowanych przez kobiety kuchni społecznych, wspólnotowych gospodarstw domowych i innych kolektywnych form zwiększających przeżycie społeczności (Hayden 1985). Kwestią, która była stawiana jako kluczowa z punktu widzenia procesów emancypacyjnych, było jednak przełamanie izolacji wynikającej z życia w prywatnych domach (izolacji wzmocnionej obecnie stanem epidemicznego zagrożenia). Zatem domowa wspólnotowość mogłaby być traktowana jako społeczna siła i warunek zaspokojenia podstawowych potrzeb ludzkich, przeżycia, krzepiących więzi, działań na rzecz mocniejszej pozycji ludzi wobec pracodawców i państwa (Warren 2000).

### **Narracje na temat domu w doświadczeniach kobiet**

Z zgromadzonym materiale empirycznym zidentyfikowanych zostało pięć typów narracji na temat domu – dom był konceptualizowany jako więzienie, oaza, miejsce zawłaszczone przez pracę i naukę online, miejsce otwarte, a także jako Arka Noego. Elementami zaznaczającymi się w wielu narracjach na temat domu jest konstelacja przemocy i litości jako doświadczeń, które nasycają te przestrzenie nowymi znaczeniami. Zidentyfikowana mapa narracji ujawnia jakościowe różnice w sposobach przeżywania domowej izolacji, które mają związek z sytuacją zawodową kobiet (pracownice sektora ochrony zdrowia), ich sytuacją rodzinną i osobistą (np. posiadanie dzieci – bezdzietność), sytuacją emocjonalną (osoby towarzyskie – wycofane, podejmujące inicjatywę – pasywne), finansową oraz stopniem zdomowienia w kulturze cyfrowej. Różnice sytuacji życiowej w obliczu pandemii i obowiązkowej izolacji potęgują się jeszcze bardziej. Dla niektórych uczestniczek badań bycie w domu jest zbliżone do doświadczenia ekscytujących wakacji, misji „ratowania świata”, dla

innych – wiąże się z brutalną przemocą, końcem małżeństwa i koniecznością opuszczenia domu. Nazwy dyskursów są oryginalnymi kategoriami pojawiającymi się w relacjach uczestniczek badań.

### **Dom jako więzienie**

Dom jest bardzo często opisywany przez uczestniczki badań jako więzienie (lub w ten sposób nazywany). Węzienie jako kategoria pojawia się w relacjach dwóch grup pokoleniowych – kobiet młodszych i starszych. Utrata kontaktów społecznych, których nie rekompensuje – zdaniem badanych kobiet – kontakt nawiązywany za pomocą mediów cyfrowych, utrata codziennych aktywności i miejsc (chodzenie do kościoła, biblioteki, kawiarni, na rynek, na spacer, do galerii handlowych) i dotychczasowych sposobów życia są traktowane jako znaczące wytrącenie kobiet z codziennej równowagi, którą zapewniał podział aktywności w sferach publicznej i prywatnej. Z tego względu dom jest doświadczany jako przestrzeń opresyjna, przytłaczająca, niebezpieczna, miejsce, z którego „chce się uciec i nigdy więcej do niego nie wracać” (K 10)<sup>2</sup>. Podobny zakres doświadczeń i odczuć generują kategorie pojawiające się w relacjach, takie jak: „izolatorium” (K 1), „betonowy grób” (K 58). Dominującym doświadczeniem kobiet w domach-więzieniach jest poczucie samotności, opuszczenia, bezsensu, pogłębiających się stanów lękowych lub depresji. Istotną częścią narracji kobiet żyjących w tak rozumianych przestrzeniach domowych jest przemoc definiowana dwojako. Po pierwsze, jest to przemoc wynikająca z odrzucenia, pomijania, niedostrzegania oraz bagatelizowania emocjonalnych potrzeb kobiet przez najbliższych członków rodziny (np. sytuacja kobiety, której dzieci odmówiły pomocy – jako osobie starszej i chorej – ponieważ mają teraz ważniejsze „rzeczy” na głowie). Po drugie, kobiety opisywały przemoc doznawaną ze strony mężczyzn. Opisywały zjawiska nasilającej się agresji fizycznej i psychicznej – napaści, bicia, obrażania, przez które cierpią wszyscy pozostali domownicy – dzieci, dziadkowie, zwierzęta. Wspólnota ludzko-zwierzęcego cierpienia jawi się jako uniwersalna cecha doświadczeń rozrywających się w domowych więzieniach, z których – jak się wydaje – nie ma ucieczki. Kobiety w swoich relacjach wskazują dodatkowo na brak zainteresowania i pomocy ze strony służb społecznych i instytucji państwa. Przemoc

---

<sup>2</sup> Oznaczenie materiału empirycznego

wobec kobiet rozgrywająca się w czterech ścianach domu jest trywializowana, traktowana ze zniecierpliwieniem, a nawet częściowo usprawiedliwiana sytuacją epidemiczną przez pracowników służb społecznych („też wszyscy są bardziej sfrustrowani”, „nie ma pracy” – K 32).

W relacje tej grupy kobiet wpisana jest również litość, której doznają one ze strony dalszych członków rodziny lub sąsiadów. Czas epidemii, jak wynika z pisemnych wypowiedzi kobiet, wyzwala niewielkie potencjały społecznej, spontanicznej pomocy. Konieczne jest jednak podjęcie przez kobiety inicjatywy – wołanie o pomoc. Aktywność ta spotyka się z pozytywną odpowiedzią ludzi z bliskiego otoczenia, którzy podejmują konkretne działania i nie obawiają się przekroczyć progu cudzego domu. Doświadczenia te są udokumentowane w przykładowej relacji:

Koronawirus kojarzy mi się z trzema rzeczami – strachem, agresją słowną i biciem. Mój mąż wrócił z Norwegii pod koniec lutego i nie zdążył wyjechać przed zamknięciem granicy. Wtedy zaczął się mój koszmar. Swoje frustracje wyładowywał na mnie. Obrażał mnie i poniżał. Wymyślał paranoiczne historie. Potem przychodziła kolej na znęcanie się nad moim psem. I wreszcie kończył na mnie. Bicie w twarz było na porządku dziennym. Czasem też popychanie, kopanie, wykręcanie rąk, rzucanie we mnie czym popadnie. Nie było dokąd uciec. Najgorsze, że byłam z nim 24 godziny na dobę, non stop w jednym domu z człowiekiem chorym z nienawiści. (...) Próbowалам dzwonić na policję, ale nie chcieli interweniować. Powiedzieli, że mają teraz swoje obostrzenia. Może przyjechaliby, gdyby chodziło o skatowane dziecko, ale pies i kobieta to za mało (...). Zadzwońłam do ojca z prośbą o pomoc, bo było coraz gorzej. Jak powiedziałam mężowi, to spakował się i wyszedł. Ojciec z sąsiadem wymienili zamki w drzwiach i furtce. Pomogli mi spakować resztę jego rzeczy i wystawili przed dom. Sąsiad doniósł, że widział, jak je zabiera. Od tej pory nie mam z mężem żadnego kontaktu, ale i tak cały czas się boję. To, że mam psa, którym muszę się zająć, jest jedynym powodem, dla którego w ogóle wstaję z łóżka. Widzę, że z każdym dniem staję się szczęśliwszy, to myślę sobie, że może i ja kiedyś będę (...). Ojciec opłaca mi prawnika, który przeprowadzi moją sprawę rozwodową. (K 20)

Inny typ relacji kobiet związany jest z doświadczeniem strukturalnej przemocy państwa, która przekształca ich domy w więzienia regularnie nadzorowane przez funkcjonariuszy policji. Są to relacje kobiet, które były zmuszone do podjęcia dwutygodniowej kwarantanny w następ-

stwie kontaktu z osobami zakażonymi koronawirusem. Doświadczenie przymusowej izolacji, poddanie się procedurze testowej i oczekiwanie na wynik badań jest opisywane jako niezwykle uciążliwe, wypełnione lękiem i obawami przed „byciem zdemaskowaną” przez najbliższe otoczenie sąsiedzkie. W każdym przypadku kobiety mają nadzieję na opuszczenie domowego więzienia w pełni zdrowia i rozpoczęcie normalnego życia. Niestety, poczucie uwięzienia pogłębia się w momencie zakończenia przymusowej izolacji. Wszystkie kobiety poddane kwarantannie padły bowiem ofiarami sąsiedzkiej przemocy – stygmatyzacji, przemocy słownej, mowy nienawiści. Najbliższe otoczenie sąsiedzkie jest bardzo dobrze poinformowane o fakcie odbywania kwarantanny i z niedowierzaniem przyjmuje informacje o negatywnych wynikach badań lekarskich. Kwarantanna utożsamiana jest tu jednoznacznie z zakażeniem, natomiast osoby, które ją zakończyły – są traktowane jako bioterrorysty, którzy pojawiają się w przestrzeni publicznej, by świadomie zarażać innych. Z tego względu sąsiedzi usiłują wyeliminować podejrzanego o nosicielstwo koronawirusa z własnego otoczenia – zastraszyć, „zatruc życie” (K 33), zmusić do opuszczenia domu i zmiany miejsca zamieszkania (K 45). Kobiety poddane tej postaci przemocy nie mogą liczyć na pomoc lub współczucie. Muszą wykazać się inicjatywą – niektóre podjęły już decyzję o przeprowadzce, chcąc odciąć się od sytuacji przemocy; inne – uzbroiły się w cierpliwość i czekają, aż sytuacja sama się uspokoi. Przykładem tej grupy doświadczeń jest następująca relacja:

Pracuję w przychodni, w której został wykryty pierwszy przypadek koronawirusa w W. Cały personel został poddany kwarantannie i miał testy. Przychodnia została natychmiast zamknięta. Byłam dwukrotnie testowana i mój wynik był za każdym razem negatywny. Kwarantanna sama w sobie była dla mnie strasznym czasem, bo głównie było to wyczekiwanie na objawy choroby. Po raz pierwszy poczułam się w domu obco, bo to nie był dom tylko więzienie. Zostałam pozbawiona możliwości załatwiania najbardziej zwykłych spraw. Byłam skazana na pomoc mojej siostry, która jest samotną matką i ma swoje problemy. Ona przejęła wszystkie moje obowiązki – podstawianie zakupów pod drzwi, wyrzucanie śmieci, kiedy nie dawało się już wytrzymać smrodu. Wielkim stresem były codzienne przyjazdy policji. Prosiłam ich o dyskretne kontrole, bo czułam się bardzo źle z podejrzeniem, że może „to” mam. Bałam się reakcji sąsiadów. Moją czujność uspiło to, że początkowo ludzie przestali wychodzić z domu. Ulice były puste, więc myślałam, że ludzie nie interesują się tym, co się dzieje na zewnątrz. Pierw-



szy większy ruch zrobił się w okolicach Wielkanocy, a moja izolacja też skończyła się zaraz po świętach. I dopiero wówczas zderzyłam się z najgorszym. Sąsiedzi widząc, że schodzimy po schodach, omijali mnie i męża szerokim łukiem, uciekali przed nami. W piekarni, w której byłam stałą klientką, pani właścicielka poprosiła mnie, żebym nie przychodziła, bo sprzedawczyni i klienci się boją. Starsza pani, która codziennie biega do kościółka, wykrzyczała mi, że powinnam się wyprowadzić z mieszkania, bo ona nie zamierza przeze mnie umierać. Groziła, że zamówi ozonowanie klatki schodowej na mój koszt, żeby oczyścić syfa którego zawlekłam z przychodni. Mąż po powrocie do pracy też miał nieprzyjemności. Koledzy wyzywali go, że przyniesie im do firmy zarazę (...). Najważniejszą zmianą związaną z epidemią jest zmiana mieszkania. Uciekam stąd. Za dużo złego spotkało mnie w tym domu. Zostałam w nim zamknięta, uwięziona, i to nie z mojej winy. Kiedy mogłam wyjść, zostałam zlinczowana i zhejtowana przez sąsiadów. Nigdy już nie poczuję się dobrze w tym miejscu. (K 45)

### **Dom jako oaza**

Względnie liczna grupa uczestniczek badań odkryła dom jako miejsce dobrego życia. Kobiety te należą do dojrzałego pokolenia, o ustabilizowanej sytuacji zawodowej i finansowej. Ta grupa uczestniczek badań realizowała się dotychczas głównie zawodowo, a mniej – domowo. Kobiety prowadziły też aktywne życie towarzyskie. Choć początkowo interpretowały konieczność pozostania w domu jako przemoc – przymusowe odebranie im wolności decydowania o sobie i odebranie całego dotychczasowego życia – zaczęły doceniać uroki sfery domowej. Dom jest definiowany przez nie w kategoriach estetycznych, jako nowa „nieznana ziemia”, wyjątkowe miejsce, „egzotyczne wakacje”, miejsce nowych doświadczeń i osobistego rozwoju. Co więcej, ta grupa uczestniczek badań życzyłyby sobie, aby sytuacja domowej izolacji trwała jak najdłużej (lub aby się powtórzyła wraz z kolejną falą epidemii). Kobiety te zamierzają zachować wiele nowych praktyk – np. pracę zdalną, zakupy online, załatwianie bieżących spraw przez Internet – i nie wracać do dawnego sposobu funkcjonowania. Dom jest przez nie konceptualizowany jako miejsce, w którym – niespodziewanie – poczuły się dobrze, „u siebie”. Być może interpretacja ta brzmi jak pochwała konserwatywnego przekonania o tym, że „dom jest naturalnym przeznaczeniem kobiety”. Trzeba jednak podkreślić, że nie jest to przekonanie trafne. Kobiety te są bardzo



aktywne zawodowo, choć aktywność tę chciałyby przenieść w całości do domu. W większości są to kobiety bezdzietne, żyjące w pojedynkę lub w związkach. Nie są zbyt mocno zaabsorbowane kwestiami rodzinnymi. Czas pandemii nie był dla nich czasem bez pracy i pieniędzy. Był jedynie czasem, który spędziły w innym miejscu i pracowały w inny niż dawniej sposób. Doświadczenia te były dla nich powtórnią socjalizacją, odkryciem domu jako istotnego miejsca. Jej efekty okazały się dla kobiet pozytywne i wpisały się w plan ich osobistego rozwoju. Ten dyskurs dokumentuje przykładowa relacja:

Pierwsze dni przymusowego pobytu w domu bez biura, koleżanek, wspólnych kawek, biegania po galeriach, wizyt u kosmetyczki i fryzjera odczułam niemal jako fizyczną przemoc. Jakiś dziwny rząd nie dał mi wyboru, tylko siłą wepchnął mnie do domu. Tak samo czuły się moje koty, przerażone, że dom przez większość dnia nie należy wyłącznie do nich. Moja praca wiąże się aktywnością online, więc należę do uprzywilejowanej grupy, która podczas kwarantanny nie narzekała na brak pracy, umiejętności, sprzętu i pieniędzy. (...) Odkryłam na nowo mój dom, przeorganizowałam go i poczułam, że to miejsce jest ważne dla mnie, mimo że dotychczas traktowałam je jak garderobę, sypialnię i kawałek ogrodu. Koronawirus zmusił mnie do zatrzymania tego szaleńczego biegu donikąd i odkrycia, że dom jest najważniejszym miejscem na ziemi. Nie chcę wracać do życia sprzed kwarantanny. Uporządkowałam dom, planuję mały remont i bardzo chciałabym kontynuować pracę z domu. Prawie wszystkie sprawy załatwiam przez internet. Wreszcie mam spokój, cieszę się z najdrobniejszych rzeczy, ogrodu, dobrej kawy. Życie stało się łatwiejsze. Znalazłam czas na czytanie, obejrzenie zaległych filmów, gotowanie. Teraz jest mi lepiej. Nie tęsknię za dawnym życiem, bo uważam, że nie było dobre. (...) Nie zamykam oczu na to, że ludzie tracą pracę albo życie. Mówię tylko, że z mojego punktu widzenia i w mojej szczególnej sytuacji, to zatrzymanie było bardzo dobrym doświadczeniem. (K 50)

### **Dom jako miejsce zawłaszczone przez pracę i szkołę online**

Kolejna grupa uczestniczek badania odnosi się do doświadczeń pracy zdalnej lub nauki online własnych dzieci. Ich relacje są przepełnione frustracją i napięciem związanym z odczuwanym kurczeniem się domu jako sfery prywatnej i intymnej. Ich dom został bowiem zdominowany przez komunikację zapośredniczoną elektronicznie w bezprecedensowej skali.

Kobiety te czują się osaczone przez komputery i telefony, które tworzą nowe środowisko pracy i nauki. Są zmęczone trybem pracy, który zakłada natychmiastowość, poczuciem skurczenia się czasu (Wajcman 2015) i szybkimi zmianami ról społecznych (brak czasu na wyjście z roli pracownika i podjęcie kolejnej, np. rodzica). Twierdzą, że nie potrafią postawić granicy pomiędzy „domem”, „szkołą” i „pracą”, co skutkuje poczuciem ciągłego przytłoczenia nadmiarem działań i przemęczeniem.

Pracując online, są również zmuszone wystawiać swój dom na widok publiczny i ocenę obcych ludzi. Będąc matkami dzieci w wielu szkolnym, czują się zobligowane do wejścia w nie swoją rolę – nadzoru platform cyfrowych, nadsyłanych zadań, terminu i sposobu odsyłanych prac domowych, tłumaczenia dzieciom trudniejszych zagadnień lekcyjnych („wyręczania nauczyciela” K 22). W efekcie kobiety są w nieustannej gotowości, w trybie czuwania i natychmiastowego reagowania na wszelkie powiadomienia dźwiękowe. Z ich relacji wynika, że przestrzeń domu stała się w znacznej mierze przestrzenią nieznośnych odgłosów wydawanych przez urządzenia elektroniczne o dowolnej porze dnia i nocy. Największym pragnieniem tej grupy jest odzyskanie domu jako przestrzeni spokojnego życia. Dyskurs ten dokumentuje następująca relacja:

Mam wątpliwości czy mój dom jest jeszcze domem. Pozostało go niewiele. Mój dom stał się biurem i szkołą. (...) Ciągle coś dzwoni, buczy, powiadamia o połączeniu. Każdy sygnał smsa lub maila wywołuje u mnie odruch wymiotny. Nie mogę patrzeć na komputer. (...) Nauczyciele nie mają żadnych granic. Zarzucają dzieci ogromnym materiałem do opanowania, zadaniami, które przesyłają o dowolnej porze dnia i nocy. Miotam się między moją pracą a pomocą dzieciom. Jestem tym bardzo zmęczona. (...) Mogę tylko powiedzieć, że nie boję się żadnego koronawirusa. Jeśli coś mnie wykończy, to na pewno będzie to miks zdalnej pracy i szkoły. (K 19)

### **Dom jako miejsce otwarte**

Kolejny dyskurs, dotyczący domu jako miejsca otwartego, wspólnotowego, jest skonstruowany wyraźnie kontestatorsko. Jest też najbardziej upolityczniony (w jawny sposób) ze wszystkich zidentyfikowanych narracji. Relacje, w których zrekonstruowano ten dyskurs, są charakterystyczne dla grupy kobiet starszych, emerytek o wysokim kapitale kulturowym,

zaangażowanych w życie społeczne, aktywnych w lokalnych społecznościach. Kobiety te nie poddają się bezwzględny rygorom społecznej izolacji. Utrzymują więzi towarzyskie, znają wartość wspólnotowości. Postawę otwarcia domu argumentują sprzeciwem wobec działań autorytarnej władzy, która nie mówi społeczeństwu całej prawdy o epidemii. Powołują się na przykłady państw, w których władze przyjęły alternatywne strategie walki z pandemią. Kobiety te kierują się również swoistą mądrością życiową, spokojem i dystansem wobec aktualnych zagrożeń, wskazując, że „każdemu jest pisany jego los” (K 70), że przeżyły niejedną trudną sytuację życiową, że „już się nażyłam, na coś trzeba umrzeć” (K 59). Najważniejszą zasadą związaną z duchem bliskiego im społecznikostwa jest niesienie pomocy innym ludziom i ten imperatyw jest przedkładany ponad dobro własne (własne bezpieczeństwo). Uczestniczki badania są wyczulone na problemy rozgrywające się w ich najbliższym otoczeniu – są dobrymi obserwatorkami, podejmują interwencje, poszukują informacji. Kobiety te kierują się w działaniu litością wobec osób słabszych, bezbronnych, padających ofiarami niesprawiedliwej władzy. Niesienie pomocy innym nie oznacza jednak, że są zamknięte na przyjmowanie przejawów wdzięczności – chętnie przyjmują gesty odwzajemnienia (zaproszenie na kawę, zrobienie zakupów, dopuszczenie do usług „podziemia fryzjerskiego”). Podejmowane przez nie inicjatywy można też interpretować jako przeciwdziałanie osamotnieniu – chcą pozostawać w kontakcie z innymi ludźmi, cenią wspólnotowość. Ich sposób pełnienia roli kobiety wyraża się w formule „troszczę się o innych, więc jestem”. Dyskurs ten można odnaleźć w przykładowej relacji:

Najtrudniejszym momentem, który zapamiętam na długo, był widok mojej sąsiadki. Zamknęli zakład fryzjerski, w którym pracowała. W domu dwoje dzieci. Jednego dnia spotkałam ją roztrzęsioną i zapłakaną na klatce schodowej. Dzieci nie radziły sobie z nauką zdalną, bo mają tylko jeden komputer. Nauczycielki starszej dziewczynki zachowywały się skandalicznie – szydziły z dzieci, które nie mają własnych komputerów i drukarek. Były publiczne tyrady o pięćset plus, o rodzicach marnujących pieniądze. Publiczne linczowanie tej matki i tych dzieci (...). Zaprosiłam starszą córkę tej pani do siebie. Zaczęła do mnie regularnie przychodzić na parę godzin dziennie na lekcje, czasem na obiad albo na ciasto. I taki mam teraz nowy rytm dnia oraz dziecko w domu. Nigdy bym nie pomyślała, że życie emerytki tak się zmieni na korzyść. W rewanżu mam też zapewnione podziemie fryzjerskie i chętnie korzystam. (...) Nie boję się, że zachoruję. Nie wierzę w manipulacje i kłamstwa rządu. Nie będę robić tego, co oni każą. Nażyłam się i mogę umrzeć. Najważniejsze, że jeszcze jestem komuś potrzebna. (K 74)

### Dom jako „Arka Noego”

Narracje na temat domu jako „Arki Noego”<sup>3</sup> można nazwać odmianą narracji na temat domu jako miejsca otwartego. Kobiety z różnych grup pokoleniowych zdecydowały się na przyjęcie do swojego domu porzucanego lub znalezionej zwierzęcia, czasem zwierzęcia będącego ofiarą domowej przemocy (Błońska 2017) lub przesądu, że zwierzęta roznoszą koronawirusa (co spowodowało ich porzucenie). Kobiety nie tyle zdecydowały się pomóc zwierzęciu, co raczej przedmiotem ich decyzji było stworzenie ludzko-zwierzęcej rodziny. Z ich relacji wynika, że kierowały się impulsem albo głębokim przekonaniem, iż żyjemy w „czasach szczególnych”. Stworzyły lub poszerzyły własną rodzinę o zwierzęcego domownika bez konsultacji i wahań. Zrobiły to pospiesznie, żeby zdążyć przed nadejściem „potopu” – katastrofy, w perspektywie której wszystkie byty są jednakowo wrażliwe i zagrożone w swym istnieniu. W tym znaczeniu uczestniczki badania są kobiecymi wersjami Noego – ratowniczkami, które w ostatnim momencie podejmują na „łódź” życie skazane na zagładę. Są przy tym przekonane, że decyzja o przyjęciu do domu zwierzęcia jest częścią jakiegoś „większego planu”, jakimś momentem „sprawdzenia” lub poddania próbie ich człowieczeństwa. Wydaje się jednak, że dom jako Arka Noego jest wyraźniej związany z egalitarną, nieantropocentryczną wizją relacji zwierząt i ludzi niż wizją hierarchiczną, właściwą biblijnemu archetypowi. Dom jest tu conceptualizowany jako bezpieczne miejsce przetrwania wszystkich istot żyjących, miejsce wybrane, przysposobione do tego, by stawić opór niszczycielskiej sile katastrofy i śmierci. Można w tej perspektywie zapytać o to, czy konstruowanie domu jako „arki” nie jest próbą symbolicznego „wyłączenia” zagrożenia, przypisania wyjątkowości własnemu miejscu, które – jako jedyne – przetrwa katastrofę. Dyskurs ten dokumentują następujące relacje:

Koronawirus wiąże się z dużą zmianą w moim życiu. Przysięgłam, że nie będę brała już więcej zwierząt, ale stało się. Przyjęłam do domu podrośniętego szczeniaka, który został wyrzucony przez jedną rodzinę z sąsiedztwa pod pretekstem strachu przed zarażeniem. Bo zdaniem tych ludzi głównie zwierzęta roznoszą koronawirusa. Musiałam go ratować, bo mógł marnie skończyć. Pienio, tak ma teraz na imię, był ofiarą przemocy. Zabrałam go w ostatniej chwili, bez kalkulacji „za” i „przeciw”. Był w stanie wielkiego stresu, przestraszony, siedział pod stołem, bał

---

<sup>3</sup> Określenie to pojawia się w narracjach kobiet.

się ruszać. Chciał się stać niewidzialny. Nie miał żadnych typowych zachowań szczeniaka. Teraz jesteśmy na innym etapie, otwierania się i zabawy. Cały czas muszę uważać, bo Pienio jest wielkim wrażliwcem. Wsłuchuje się w mój nastrój, sprawdza, czy może mam zamiar go skrzywdzić. Zawsze lubiłam troszczyć się o innych, mam wrodzoną potrzebę pomagania. Nie jest to przypadek, trafiliśmy na siebie teraz, kiedy panuje epidemia. Pienio jest darem od losu. Uchronił mnie przed samotnością w czterech ścianach. Teraz mamy siebie, jest nam dobrze razem. (K 31)

Moja rodzina potraktowała epidemię bardzo zadaniowo. Mieliśmy misję ratowania świata, bo za dużo jest biedy wokół. Każdy się angażował, jak umiał: mąż robił zakupy babciom sąsiadkom, córka piekła ciasta, ja ratowałam zwierzęta. (...) Kiedy wychowawczyni ogłosiła na lekcji [online], że pies potrzebuje domu, to drugiego dnia był już u nas. Ktoś porzucił psa uwiązanego przed przychodnią weterynaryjną – też od razu go wzięłam. Nasz dom jest małą Arką Noego. Nasza wesoła menażeria to w sumie trzy psy i trzy koty – jeden stały rezydent i dwa dochodzące. (K 25)

## **Dom – potencjał przestrzeni kobiecej w czasie pandemii**

W zgromadzonych relacjach kobiet dom pojawia się jako miejsce, które nabrało nowego znaczenia w związku z epidemią COVID-19. Niezależnie od sposobu znaczeniowej reorganizacji domu jako miejsca codziennego życia, zmian z zakresie odczuwania tej przestrzeni jako miejsca komfortu lub opresji, zebrane relacje kobiet dokumentują zjawisko czasowego spadku jakości życia, dostrzeganego u siebie lub u innych – nasilenie przemocy werbalnej i fizycznej, stygmatyzację, klasizm, porzucenie, zrywanie dotychczasowych więzi. Część zgromadzonych relacji ujawnia również współczesną kondycję ludzką i zwierzęcą czasów epidemii COVID-19, a jest nią wspólnota cierpienia. Cierpienie to ma, rzecz jasna, różny przebieg i nasilenie – jest związane z sytuacjami chwilowej niedogodności czy dyskomfortu, ale też z ryzykiem utraty życia. W relacjach kobiet portretowane jest życie istot czujących, współczujących i cierpiących.

Analizowane narracje kobiet odnoszą się do sytuacji przymusowej, domowej izolacji i nakazu społecznego dystansowania. Doświadczenia te odzwierciedlają zróżnicowaną sytuację społeczną uczestniczek badania. Dla grupy kobiet uprzywilejowanych izolacja wiąże się z możliwością za-

szycia się w bezpiecznym, dostatnim domu – oazie. W przypadku kobiet społecznie nieuprzywilejowanych przymus pozostawania w domu oznacza jeszcze większe osamotnienie i wykluczenie.

Na sytuacje izolacji można również spoglądać z perspektywy proponowanej przez Slavoję Žižka, który zwraca uwagę, że – paradoksalnie – cielesny dystans wzmacnia intensywność więzi z innymi (Žižek 2020). Chodzi tu głównie o więzi pomocy, wsparcia, solidarności, ale też o więzi niszczące bezpieczeństwo i solidarność – nasilenie przemocy, strachu i stygmatyzacji (Eichelberger 2007). Narracje te ukazują również ważną – w perspektywie bezsilności aparatu państwa – kwestię, którą są indywidualne i kolektywne lokalne wysiłki na rzecz czynienia życia, własnego i innych istot, bardziej znośnym. Kobieca przestrzeń prywatna, mimo wszystko, okazuje się być przestrzenią troski, mobilizacji, inwencji i zaradności w obliczu epidemicznego zagrożenia. Dom można nazwać kulturowym zasobem kobiet, dysponującym potencjałem, którego brakuje sferze publicznej.

## BIBLIOGRAFIA:

- Barker, C. (2005). *Studia kulturowe. Teoria i praktyka* (tłum. A. Sadza). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Błońska, B. (2017). Relacje między krzywdzeniem zwierząt a przemocą stosowaną wobec ludzi. W: B. Błońska, W. Gogłoz, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst (red), *Sprawiedliwość dla zwierząt* (s. 108-139). Warszawa: Instytut Nauk Prawnych PAN, Stowarzyszenie „Otwarte klatki”.
- Brach-Czaina, J. (1992). *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brady, J., Gingras, J., Power, E. (2012). Still Hungry. A Feminist Perspective on Food, Foodwork the Body, and Food Studies. W: M. Koç, J. Summer, A. Winson (red.), *Critical Perspectives in Food Studies* (s. 81-94). Oxford: Oxford University Press.
- Brown, J. (2019). *Grypa. Sto lat walki* (tłum. J. Gilewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Duszak, A., Fairclough, N. (2008). *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*. Kraków: Univeristas.
- Eichelberger, L. (2007). SARS and New York’s Chinatown: The politics of risk and blame during an epidemic of fear. *Social Sciences and Medicine*, 65, 1284-1295. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2007.04.022>

- Febres, J., Brasefiled, H., Shorey, R.C. (2014). Adulthood animal abuse among men arrested for domestic violence. *Violence Against Women*, 20(9), 1059-1077. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F1077801214549641>.
- Grabowska, M., Grzybek, A. (2016). *Przełamać tabu. Raport o przemocy seksualnej*. Warszawa: Fundacja na rzecz Równości i Emancypacji STER. <http://www.fundacjaster.org.pl/upload/Raport-STERu-do-netu.pdf>
- Hayden, D. (1985). *The Grand Domestic Revolution*. Cambridge (Mass): MIT Press.
- hooks, b. (2013). *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum* (tłum. E. Majewska). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hryciuk, R.E, Korolczuk, E. (red.) (2015). *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo, polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Miles, M., Huberman, A.M. (2000). *Analiza danych jakościowych* (tłum. S. Zabielski). Białystok: Trans Humana.
- Moore, H.L. (2003) Płeć kulturowa i status kobiet – wyjaśnienie sytuacji kobiet (tłum. A. Ostrowska). W: M. Kempny, E. Nowicka (red), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 309-339). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pateman, C. (2014). *Kontrakt płci* (tłum. J. Mikos). Warszawa: Czarna Owca.
- Sznajderman, M. (2020). *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*. Warszawa: Wydawnictwo Czarne.
- Titkow, A., Duch-Krzystoszek, D., Budrowska, B. (2004). *Nieodpłatna praca kobiet. Mity, realia, perspektywy*. Warszawa: IFIS PAN.
- Van Dijk, T. (2001). *Dyskurs jako struktura i proces* (tłum. G. Grochowski). Warszawa: PWN
- Wajcman, J. (2015). *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Walczevska, S. (1999). *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków: eFKa.
- Warren, K. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What Is and Why It Matters*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia! COVID-19 trzęsie światem* (tłum. J. Maksymowicz-Hamann). Warszawa: Wydawnictwo Relacja.



**Kludia Kosicińska**

kaemkoscinska@gmail.com

Instytut Sławistyki PAN

## O BADANIACH W CZASIE ZAMKNIĘTYCH GRANIC – NOTATKI ETNOGRAFICZNE

### About research during closed borders – ethnographic notes

**Streszczenie:** Artykuł dotyczy wpływu epidemii COVID-19 na etnograficzne badania terenowe i na same tereny badawcze – zarówno zamieszkujących je ludzi, jak i antropolożki i antropologów. Moje refleksje wynikają z doświadczenia, gdyż sama stanęłam przed koniecznością pozostawienia miejsca badań, które prowadziłam w marcu tego roku na terenie powiatu Marneuli w południowo-wschodniej Gruzji. Ponieważ powiat ten był szczególnie dotknięty zagrożeniem związanym z COVID-19, zaplanowane w terenie działania musiałam przełożyć na bliżej nieokreśloną przyszłość. Ze względu na zasięg epidemii w ostatnich miesiącach, podobne problemy dotyczą wielu badaczek i badaczy. Staram się skonfrontować założenia organizacyjne pracy terenowej z nieoczekiwanymi wydarzeniami, wobec których badaczka staje się bierna, ale wciąż próbuje podtrzymać kontakt na odległość z poznanymi wcześniej osobami. Obserwacje i przemyślenia zawarte w tym artykule oparłam na notatkach terenowych, rozmowach z wybranymi mieszkańcami oraz informacjach przekazywanych w mediach, a wnioski mają postać otwartych refleksji. Wynika to między innymi z tego, że w momencie pisania artykułu w Gruzji wciąż jeszcze trwał stan wyjątkowy i sytuacja Marneuli była bardzo niepokojąca. O bardziej formalne konkluzje można się będzie pokusić za jakiś czas. Na razie wiadomo, że ani surowe działania prewencyjne wdrożone w celu zatrzymania epidemii, ani próby uśmierzenia wybuchłego w tym trudnym czasie konfliktu między różnymi grupami etnicznymi i religijnymi nie powiodły się.

**Słowa kluczowe:** epidemia, badania terenowe, etnografia, granice, Gruzja, Marneuli, Azerbejdżanie, mniejszości

**Abstract:** The article deals with the impact of the COVID-19 epidemic on ethnographic field research and the research areas themselves – both the people living there and the anthropologists and anthropologists. My reflections are based on experience, because I faced the necessity to leave the place of research, which I conducted in March this year in Marneuli Municipality in southeastern Georgia. Since this area was particularly affected by the threat of COVID-19, I had to postpone the planned activities in the field for an undefined future. Due to the extent of the epidemic in the last months, similar problems concern many researchers. I am trying to confront the organizational assumptions of the fieldwork with unexpected events, to which the researcher becomes passive, but still tries to maintain contact at a distance with people I met before. I have based my observations and thoughts in this article on field notes, conversations with selected residents and information provided in the media, and the conclusions are in the form of open reflections. This is due to the fact that at the moment of writing the article there was still a state of emergency in Georgia and Marneuli's situation was very worrying. More formal conclusions can be drawn in some time. This is reflected in the conclusion of the article, in which I state that the strict preventive measures that have been implemented to stop the epidemic have failed in the area of building understanding between different ethnic and religious groups.

**Key words:** epidemic, field research, ethnography, borders, Georgia, Marneuli, Azerbaijanis, minorities

## Wstęp

Badaczki i badacze starają się zazwyczaj jak najdokładniej zaplanować badania terenowe, poczynając od adekwatnego terminu wyjazdu, zaznajomienia z miejscem, poprzez literaturę i dostępne informacje, po przygotowanie hipotez, które można będzie zweryfikować po tygodniach lub miesiącach obserwacji, rozmów z mieszkańcami i po analizie zgromadzonego materiału. Czasami jednak z różnych przyczyn badania nie dochodzą do skutku.

Jak dotąd niewielu antropologów zwróciło na to uwagę (Rydzewski 2017: 161-162; Filip 2015: 169-170). Przyczyny tego niedostatku w literaturze i samych niepowodzeń w zdobyciu materiału mogły być różne, między innymi położenie geopolityczne danego miejsca, nagły kryzys ekonomiczny lub społeczny czy też specyfika terenu – niekiedy trudna do wyjaśnienia osobom postronnym. Ostatecznym wyjściem z kryzysowej sytuacji bywała zmiana obszaru badań i dostosowanie się do ograniczeń, przy wykorzystaniu zbiegów okoliczności jako szansy na etyczne urzeczywistnienie roli antropologa (Rydzewski 2017: 163). Obecnie jednak, w obliczu kryzysu pandemicznego obejmującego niemal każdy zakątek Ziemi, mamy do czynienia z zupełnie nową sytuacją. Wymaga ona zredefiniowania wielu potrzeb i pytań oraz szukania innych sposobów funkcjonowania w nowej rzeczywistości. W artykule skupię się na mojej własnej sytuacji: antropolożki, której badania się nie odbyły. Będzie to więc etnografia oparta na moich spostrzeżeniach, inspirowana metodą autoetnografii (Ellis, Bochner 2006: 429-449), która dotyczy szczególnie istotnego obecnie problemu. Nie będę rozważać, jak ten tekst mógłby wyglądać, gdyby pewne pytania zostały zadane wtedy, kiedy była na to szansa<sup>1</sup>, chociaż przez długi czas nie mogłam pozbyć się żalu, że nie przeprowadziłam badań we właściwym, przedpandemicznym czasie. Postaram się przedstawić analizę własnego przypadku jako wpisującego się w zakres doświadczeń tych osób, których praca opiera się na bezpośrednim kontakcie z ludźmi i fizyczną przestrzenią wokół nich, a które na pewien (bliżej nieokreślony) czas utraciły do tego dostęp. Będzie to próba stworzenia naukowej „fabularyzacji”, czyli jednej historii z wielu przypadków (Ricoeur 1991: 21, za: Hastrup 2008: 88). Celem jest próba pokazania „na odległość”, z perspektywy osoby podwójnie zewnętrznej ze względu na fizyczne wykluczenie z miejsca badań, w jaki sposób sytuacja światowej epidemii oddziałuje na teren moich badań i na rozmówców, z którymi nawiązałam relacje.

## Oswajanie z terenem

Miejsce, gdzie prowadzę badania do doktoratu, to wieś położona w południowo-wschodniej części Gruzji, w pobliżu miejscowości Szulaweri

---

<sup>1</sup> Jest to nawiązanie do wystąpienia prof. Zofii Sokolewicz na konferencji „Etnografie współczesności” (Łódź, 20-21.09.2018 r.).

w powiecie Marneuli<sup>2</sup>. Zajmuję się mobilnością i translokacyjnością społeczności azerbejdżańskiej w Gruzji. Przygotowania do wyjazdu zaplanowanego na marzec tego roku rozpoczęłam kilkanaście miesięcy wcześniej, już po przeprowadzce do stolicy Gruzji, Tbilisi. Wcześniej, podczas częstych przyjazdów do rodziny, z którą udało mi się zaprzyjaźnić w 2018 roku, stopniowo poznawałam otoczenie i język. Uczyłam się poprzez teren – to on kształtował moje podejście do partnerów badawczych i podyktował temat badań (Reed-Danahay 2015: 202). Wtedy jednak moja rola była nieco inna – w ramach społecznego projektu prowadziłam bezpłatne zajęcia z języka angielskiego dla kilku dziewczynek, więc powód mojej obecności we wsi często sprowadzano do nauczania<sup>3</sup>.

Dobrze się z tym czułam, ponieważ wiedziałam, że zajęłam określone miejsce w społeczności; szybko otrzymałam też etykietkę (Hastrup 2008: 27-29). Często nazywano mnie po prostu *müallim*, co po azerbejdżańsku znaczy „nauczycielka” i wskazuje na pewną zdefiniowaną osobowość w świecie badanych (Hastrup 2008: 143-144). Wciąż zresztą niektórzy tak mnie nazywają. Kilka z spośród moich cech osobistych, takich jak rozmowność, zainteresowanie miejscowymi zwyczajami, chęć przyswojenia sobie dyscyplinujących zasad funkcjonujących w miejscowości, sprawiło, że udało mi się zdobyć zaufanie kilku azerbejdżańskich i ormiańskich rodzin. Mimo że po zakończeniu projektu (na początku września 2018 roku) nie ukrywałam chęci pozostania we wsi w celu prowadzenia badań, wiedziałam, że już dawno przestały one być jedynym powodem moich przyjazdów. Podczas swoich pobytów zaprzyjaźniłam się z rodziną jednej z moich uczennic oraz z kilkorgiem innych dzieci, które powoli wprowadzały mnie w swój świat. Pierwszym wydarzeniem, które uświadomiło mi, że nie tylko ja mogę być dla moich rozmówców wsparciem i pomocą, ale oni dla mnie również, było włamanie do domu we wsi, w którym mieszkałam sama i udzielałam lekcji. Członkinie rodziny składającej się

---

<sup>2</sup> Ze względu na potrzebę zapewnienia pełnej anonimowości badanym zdecydowałam się nie podawać nazwy wsi.

<sup>3</sup> Zajęcia były częścią projektu znajomej Azerbejdżanki, byłej mieszkanki wsi, zaangażowanej w działalność społeczno-polityczną na terenie powiatu Marneuli. Organizatorka utrzymywała, że muszą one odbywać się w grupach jedнопłciowych ze względu na specyfikę relacji między płciami na tym konkretnym terenie, więc ostatecznie z lekcji angielskiego mogły skorzystać tylko dziewczynki w wieku szkolnym. Miałam pełną dowolność wyboru tematów i ułożenia harmonogramu. Autorka projektu od wizyty w czerwcu podczas rekrutacji uczestniczek nie pojawiała się już we wsi. Od czasu do czasu wysyłałam jej przez media społecznościowe zdjęcia z zajęć.

głównie z kobiet udzieliły mi wtedy nieocenionej, bezwarunkowej pomocy. Wierzone, że to nie moja wina i nie ja jestem odpowiedzialna za to, co zaszło – wbrew sugerowanej przez organizatorkę projektu „złej opinii”, jaka spadła na mnie i moje działania. Rodzina, która mi pomogła, przechowała moje rzeczy osobiste do czasu, aż mogłam je odebrać. Kobiety cieszyły się, że historia skończyła się tylko na kradzieży, ponieważ potrafiły wyobrazić sobie, że coś strasznego mogłoby się stać, gdybym w chwili włamania była w domu. Ta forma rodzącej się relacji odbiegała od tego, co znałam z dotychczasowych spotkań przy herbacie, stanowiących nieodłączny element sąsiedzkich kontaktów we wsi. Po odebraniu przechowywanych rzeczy kolejne odwiedziny wypadły dopiero w październiku. Podczas tej wizyty zanotowałam jedynie kilka zdań: „W Gruzji wybory prezydenckie, przyjazd do wsi na jeden dzień i jedną noc. Kobiety pytają, »co tam się mówi w Tbilisi, kto wygra?«. Wieczorem proszą o sprawdzenie wyników wyborów w internecie, bo w domu odbiera im tylko azerbejdżańska i rosyjska telewizja” (Dziennik badań, 28.10.2018).

Mimo że notatki sporządzone przeze mnie tego dnia są tak lakoniczne, można w nich odnaleźć pierwszy znak kształtowania się mojej pozycji jako osoby „przywożającej” wiadomości ze stolicy. Stawałam się pośredniczką, której wyznaczono funkcję tłumaczki procesów politycznych zachodzących w kraju. Wyjaśniałam to sobie nie tyle swego rodzaju izolacją, w której funkcjonowały moje rozmówczynie, co raczej tym, że nie znały języka gruzińskiego. Często podczas wspólnego oglądania zdjęć, przedstawiających je same i członków ich rodziny w rozmaitych miejscach dawnego ZSRR, opowiadały o swoim dawnym, mobilnym życiu. Ponieważ tak dobrze orientowały się w geografii Azji Centralnej i Azerbejdżanu, nie mogłam ich nazwać „odizolowanymi”, przebywającymi w obszarze ograniczonym przestrzennie. Z drugiej strony, kiedy sama wspominałam o miejscach znajdujących się na terenie Gruzji lub o jakiejś pytałam, wszystko poza Marneuli było im obce. Gdzie więc przebiegała granica wyznaczająca koniec ich mobilności? Kiedy właściwie ta mobilność ustała? Po upadku Związku Radzieckiego, kiedy nowymi granicami rozdzielono członków rodziny moich rozmówczyń? Są to pytania, które nurtują mnie podczas każdego pobytu w terenie badawczym i nie przestają ciekawić.

Dzięki temu, że mogłam tam długo przebywać, udało mi się pozbyć myślenia w kategoriach dyskursu integracyjnego oraz traktowania poznanych rodzin jako wyizolowanych z Gruzji. Stopniowo poznawałam świat

badanych i zrozumiałam, że ma do zaoferowania więcej niż treści raportów ogólnikowo przedstawiających problem wykluczenia mniejszości. Nie chcę sugerować, że to zjawisko nie istnieje. Chciałabym raczej w myśleniu o tej społeczności usunąć z dominującej pozycji granice państwowe i traktować świat osób, wśród których prowadzę badania, jako w pełni wartościowe źródło poszukiwania odpowiedzi na pytania. Piszę o tym również dlatego, że na początku badań niejednemu raz łapałam się na myśleniu o ludziach jako o „projekcie” i w kategoriach koniecznych zmian, ponieważ nie mogłam uwolnić się mentalnie od roli pracowniczki organizacji pozarządowej<sup>4</sup>.

Z przytoczonego wyżej zapisku z dziennika terenowego można również wyczytać informacje o sytuacji socjolingwistycznej na obszarze prowadzonych przeze mnie badań. Azerbejdżanie między sobą posługują się językiem azerbejdżańskim. Do kontaktów z osobami spoza społeczności – Gruzinami, Ormianami, Grekami, Rosjanami i Ukraińcami – służy im język rosyjski, pełniący na omawianym terenie funkcję *lingua franca*, niezmiennie od kilkudziesięciu lat. Sytuacja wsi, w której prowadzę badania, jest jednak wyjątkowa, ponieważ poza azerbejdżańską większością mieszkają tam także trzy ormiańskie rodziny pochodzące z innej wsi. W ciągu wielu lat życia w bliskim otoczeniu języka dominującego we wsi, czyli azerbejdżańskiego, przyswoiły go sobie i to on stał się językiem kontaktów z sąsiadami, niezależnie od pochodzenia. Podział językowy nie przebiega więc między grupami etnicznymi, ale przestrzennie, i jest związany przede wszystkim z miejscem zamieszkania. Zatem wspólnym językiem mieszkańców jest azerbejdżański. Jednocześnie część rodzin jest przekonana o praktycznej i edukacyjnej przewadze języka rosyjskiego nad gruzińskim (językiem urzędowym Gruzji) i posyła dzieci do rosyjskojęzycznej szkoły. Wspomniany stan rzeczy wielokrotnie działał na moją korzyść, gdyż znając rosyjski, mogłam się nim posługiwać. W ciągu następnego osiemnastu miesięcy, aż do marca 2020, moja rola „informatorki” zyskiwała na znaczeniu. Warto też wspomnieć, że poza wymianą informacji, która przebiegała między mną i moimi rozmówcami, zachodziła również między nami wymiana materialna. Po kilkunastu

<sup>4</sup> W latach 2015-2017 uczestniczyłam w polsko-gruzińskim projekcie rozwojowym, prowadzonym przez Fundację Inna Przestrzeń. Polegał on na wprowadzeniu systemu budżetu partycypacyjnego do działań urzędu Marneuli. Trzy osoby wspomniane w teście – osobę, która wprowadziła mnie do wsi, lekarza oraz przedsiębiorcę – poznałam podczas realizacji projektu w 2015 r. Rozmówczynię z okolic wsi Szulaweri poznałam natomiast w 2018 r.

miesiącach znajomości starałam się nie przyjeżdżać bez drobnych podarunków: ubrań, rzeczy do domu, zabawek dla dzieci czy słodczy. Poza produktami spożywczymi, prezentów tych nie kupowałam – były to raczej przedmioty, które dostałam od kogoś dla siebie albo specjalnie dla rodziny w Gruzji. Za każdym razem, kiedy je wręczałam, tłumaczyłam, że otrzymałam je od znajomych lub rodziny w Polsce i jest to zwykła wymiana w kręgu znajomych. Zdążyłam wcześniej zauważyć, że tego rodzaju obieg przedmiotów wpisuje się w popularne praktyki we wsi, obdarowywanie mieszkańców było więc czymś mieszczącym się w ich lokalnych zwyczajach. Było to także zachowanie, które znałam z własnego środowiska w Warszawie. Pomimo pewnych wątpliwości etycznych, częściowo związanych z obawą o uzależnianie rozmówców od pomocy i podarunków, oraz mimo pewnego dyskomfortu wynikającego ze świadomości, iż mogę być w związku z tym w określony sposób postrzegana, nie potrafiłam zaniechać tej praktyki. Być może dlatego, że miałam świadomość przydatności rzeczy, które przywożę; widziałam, że łatają jakąś dziurę w niekończącym się niedostatku dóbr odczuwanym przez moich rozmówców i obserwowanym przeze mnie. Kiedy zostawałam na noc lub kilka dni, starałam się kupować na miejscu produkty spożywcze lub dawać pieniądze (najczęściej jedno i drugie), co często spotykało się z protestem. Niełatwe było także to, że moje decyzje dotyczące zakupów, również dla własnych potrzeb, nie zawsze spotykały się ze zrozumieniem.

Czasami, kiedy chciałam kupić produkt nieco droższy, ale dobrej jakości, gospodyni protestowała i nieśmiało proponowała zastąpienie go tańszym odpowiednikiem, który za określoną cenę można nabyć w większej ilości. Starałam się zatem robić zakupy bez towarzystwa. W zamian za wspomniane podarki korzystałam z noclegu oraz energii elektrycznej (co wiązało się ze spisywaniem notatek w nocy), byłam częstowana domowymi posiłkami, obdarowywana przetworami, jedzeniem „na wynos” i poświęconym mi czasem. Wydaje mi się, że przypisana mi rola „okazjonalnej informatorki” szczególnie ugruntowała się i zyskała na znaczeniu podczas mojego ostatniego pobytu, tuż przed oficjalnie potwierdzoną epidemią koronawirusa w Gruzji.



## Początki epidemii w Gruzji

W ostatnim tygodniu stycznia Ministerstwo Zdrowia Gruzji poinformowało o podjęciu środków zapobiegawczych w celu niedopuszczenia do rozprzestrzenienia się wirusa wywołującego chorobę COVID-19. Uznano jednak, że zagrożenie epidemią na terenie kraju nie jest wysokie<sup>5</sup>. Kilka dni później wydano decyzję o wstrzymaniu lotów między Gruzją a Chinami. Pierwszy przypadek zarażenia w Gruzji został wykryty 26 lutego 2020 roku u 50-letniego mężczyzny wracającego z Iranu. Do granicy z Gruzją dotarł przez Azerbejdżan. Kilka dni wcześniej, 23 lutego, wstrzymano loty z Tbilisi do Teheranu<sup>6</sup>. Niedługo potem zdiagnozowano kolejne przypadki zachorowań, a wśród nich młodą kobietę przebywającą wcześniej we Włoszech. Mimo wprowadzonych ograniczeń w ruchu powietrznym pomiędzy Gruzją a Iranem, przejazdy lądowe wciąż były czynne, m.in. przez granicę z Azerbejdżanem, którego władze nie podawały oficjalnych statystyk dotyczących liczby chorych. Dla mnie jasne było to, że wskutek intensywnych kontaktów między ludnością Azerbejdżanu i Iranu wzrost liczby zakażeń musiał być znaczny. Istniało też duże ryzyko, że nie pozostanie on bez wpływu na Gruzję. Pomimo tych przesłanek, jeszcze 10 marca – ostatniego dnia, kiedy mogłam swobodnie przyjechać do Marneuli, czego jeszcze wtedy nie wiedziałam – dwie granice z Azerbejdżanem były dostępne dla zwykłego ruchu. Młode małżeństwo z rodziny moich gospodarzy wieczorem udało się na jedną z tych granic, nazywaną Czerwonym Mostem, aby kupić na handel niedrogie, popularne wśród mieszkańców wsi papierosy. W swoim dzienniku badań opisuję to tak:

Proszę, aby byli ostrożni z wyjazdami na granicę z Azerbejdżanem po zakupy, ale za późno dowiedziałam się, że G. z mężem jeszcze dzisiaj tam jadą. W końcu to tam pojawił się pierwszy przypadek zakażenia w Gruzji. Mówią, że legalnie można kupić 10 paczek tylko raz na miesiąc, bo rząd chce przede wszystkim wspierać zakup gruzińskich papierosów.

A. nieco później wspomina, że myślała, czy nie zapytać mnie, czy i ja bym nie pojechała po papierosy na granicę i wzięła część na siebie, ale pomyślała, że pewnie potrzebuję wizy, więc już nie pytała (Dziennik badań, 10.03.2020).

---

<sup>5</sup> <https://imedinews.ge/ge/politika/126262/tbilisis-aeroportshi-mgzavrebs-koronavirusze-amotsmeben> (dostęp: 15.04.2020).

<sup>6</sup> <https://agenda.ge/en/news/2020/558> (dostęp: 16.04.2020).

Był to jeden z tych momentów, kiedy ucieszyłam się, że nie muszę podejmować takiej decyzji. Być może nie było to dostatecznie wyrozumiałe z mojej strony, ale nie chciałam, by mnie o to proszono. Nie tylko z powodu obaw o zakażenie wirusem na granicy, ale również dlatego, że odkąd przestałam palić, unikam kupowania papierosów. Być może przyczyną są etykiety przedstawiające drastyczne obrazki zdeformowanych ciał, chorych wnętrzności i innych sugerowanych konsekwencji palenia. Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie, jednak kiedy rok temu przywozłam mojej gospodyni tzw. dziesięciopak popularnych we wsi<sup>7</sup> papierosów produkowanych w Armenii, zdecydowałam, że ostatni raz robię taki zakup. Może z powodu szkodliwości tytoniu, a może dlatego, że nawet kiedy paliłam, zawsze gdzieś z tyłu głowy miałam różne ostrzeżenia, wpajane mi zasady i świadomość, że to fatalny nawyk. Być może była to rysa na obrazie samej siebie – chciałam myśleć, że dostarczam tylko „dobre” (w moim rozumieniu) rzeczy i nie chciałam mieć nic wspólnego z dochodami pochodzącymi (w moim odczuciu) z autodestrukcyjnych nawyków klientów sklepu mojej gospodyni. Nie chciałam, by kolejny raz okazywano mi wdzięczność z powodu tych zakupów, nawet jeśli ceną miało być niezrozumienie mojej decyzji.

Czas spędzony podczas badań we wsi pozwolił mi poznać różne strategie przeżycia, z których korzystają moi rozmówcy. Strategie rozumiem jako wszelkie działania społeczne i ekonomiczne dające szansę zarobku, w których podkreśla się wysiłek mający na celu codzienne utrzymanie (Narotsky, Besnier 2014: 5-6). Było dla mnie oczywiste, że jeśli zysk ze sprzedaży dziesięciu paczek papierosów wynosi około dwudziestu gruzińskich lari, to potencjalne ryzyko związane z zakażeniem wirusem nie jest w stanie odwieść ludzi od zwykłego trybu funkcjonowania, tym bardziej że jest to możliwość podreperowania domowego budżetu<sup>8</sup>. Jakikolwiek zagrożenie wykraczające poza sens nadany rzeczywistości (Stomma 1986: 138) dość długo może funkcjonować w wymiarze abstrakcyjnym, dalekim od bezpośredniej obawy. W rachunku zysków i strat bezwzględne próby uniknięcia go, polegające na przezornym „wyprzedzeniu” oficjalnych zaleceń rządu, mogłyby nie przynieść spodziewanych gratyfikacji.

---

<sup>7</sup> Z powodu trwającego od lat 80. XX w. konfliktu między Armenią i Azerbejdżanem ani obywatele tych krajów, ani ich „przedstawiciele” etniczni, nawet jeśli są obywatelami krajów postronnych, nie mają prawa przekraczania granic tych państw.

<sup>8</sup> Dla porównania: zasiłek dla samotnej matki wynosi 120 lari miesięcznie (w przeliczeniu na polską walutę jest to około 180 złotych).

cji. Chociaż możliwości wyboru są bardzo często ograniczone, to i w nich można odnaleźć ślady sprawczości. Inny fragment mojego dziennika odnosi się do obaw wyrażanych przez goszczącą mnie rodzinę:

Kolejny raz tego dnia rozmowa schodzi na temat nowego wirusa. Kobiety pytają o wiele rzeczy, między innymi o to, kiedy to się skończy, co robić, jak się uchronić. Trochę też powątpiewają (z pewną rezygnacją), czy jest ten wirus, czy go nie ma. Chcąc, nie chcąc, funkcjonuję jako dostarczycielka informacji „z dużego świata” i próbuję uspokajać, ale nie za bardzo, aby jednak wzięły na poważnie konieczność częstego mycia rąk i zwracały uwagę na objawy, nie ignorowały ich. D. trochę pokasłuje i zaczynam się o nią martwić, ale nie chcę wywoływać niepotrzebnej paniki. Mówię jej tylko, aby zwróciła uwagę na podwyższoną temperaturę. Jej matka, E., najpierw mówi, że wirus został wywołany przez Chińczyków, bo jedzą psy, a potem, że przez turystów, bo „przecież my tutaj nigdzie nie jeździmy” (Dziennik badań, 10.03.2020).

Kiedy byłam w gościnie, spędzałam cały dzień z moimi rozmówczyniami i niekiedy zerkałam na azerbejdzańskie programy telewizyjne. Tego szczególnego dnia, który był, jak się później okazało, moim ostatnim w terenie, zauważyłam, że podczas przerw na reklamy pojawiają się komunikaty zalecające zachowanie higieny, a w podawanych wiadomościach dużo jest informacji dotyczących pandemii. Wywnioskowałam z tego, że moje znajome, dzięki dostępowi do kanałów informacyjnych w swoim rodzimym języku, są świadome, jak wygląda sytuacja, mimo że ich wiedza na temat sytuacji kraju, w którym mieszkają, była ograniczona do tego, co mogła im przekazać któraś z nielicznych sąsiadek znających język gruziński. Dlatego starałam się w miarę jasno przekazywać to, co wiedziałam o sytuacji w Gruzji i na świecie, chociaż nie czułam się w tej roli osobą najbardziej kompetentną. Kiedy wyjeżdżałam następnego dnia, jeszcze wszystkie byłyśmy przekonane, że za kilka dni będę z powrotem, tak jak umawialiśmy się już od pewnego czasu. Mój szybki powrót miał też walor ekonomiczny, wiązała się z nim perspektywa pomocy materialnej rodzinie, u której miałam spędzić co najmniej dwa tygodnie. Przy każdej możliwej okazji gospodyni zapewniała mnie, że powinnam czuć się u niej jak u siebie w domu i że nie chce ode mnie żadnego wynagrodzenia. Wiedziałam jednak, że pieniądze za mój pobyt znacznie wspomogą budżet jej rodziny. Cieszyłam się, że dzięki temu będę mogła odwdziżyć się za okazaną mi gościnność.

Po powrocie do mieszkania w Tbilisi pojawiły się pierwsze wątpliwości. Czy mogłam mieć pewność, że podróżując w obie strony publicznym transportem, nie zaraziłam się? Czy mam prawo narażać w ten sposób moich rozmówców? Czy powinnam przesunąć termin badań i poddać się na wszelki wypadek dobrowolnej kwarantannie? Jednak co wtedy będzie z obserwacją lokalnego święta, Novruz<sup>9</sup>, w przyszłym tygodniu? Przecież czekam na nie już tak długo. Co z moimi badaniami i konferencją zaplanowaną na maj? Te i inne pytania spadły na mnie zaraz po przyjeździe do Tbilisi i zaczęłam powoli uświadamiać sobie nową rzeczywistość, w której się znalazłam. Jednak im wyraźniej dostrzegałam przesłanki, by podjąć decyzję o odwołaniu albo przesunięciu terminu badań, tym bardziej martwiło mnie to i złościło. Konieczność podjęcia decyzji w sytuacji, kiedy oficjalnie nie ogłoszono jeszcze obostrzeń i zakazów, była wyjątkowo trudna do zaakceptowania. Traktowałam ją jako oszukiwanie moich rozmówców, pewną nadgorliwość, nadmierne obawy o własne zdrowie, niewypełnianie danej obietnicy i zostawianie ludzi samych sobie, w dezinformacji, właśnie wtedy, kiedy być może najbardziej będą potrzebowali mojego wsparcia. Naiwnie myślałam, że ta pomoc mogłaby sprowadzać się do roli „kurierki” przekazującej wiadomości z kraju, do zaopatrywania rodziny w dodatkowe produkty ze sklepu i udzielania korepetycji z języka angielskiego – w zamian za możliwość obserwacji życia codziennego, rozmów związanych z tematem badań i uczenia się lokalnego języka. Czy, mówiąc językiem klasyczki, mogłam już zacząć obawiać się zatonięcia w lokalnej rzeczywistości (Mead 1977: 7)? Jednak to właśnie „oddanie się zjawisku, a nie myślenie o nim z wyżyn dystansu” było dla mnie wyznacznikiem prawdziwego poznania (Taussig 1992: 10). Jednocześnie czułam, że nie potrafię racjonalnie ocenić sytuacji, w której się znalazłam. Pewna byłam tylko tego, że nie chcę nikogo narażać, i po konsultacji z dwiema znającymi mój teren osobami zaczęłam przyzwyczajać się do myśli o zmianie planów na najbliższe tygodnie. Nazajutrz udało mi się jeszcze spotkać w Tbilisi z E., działaczem z Marneuli, który zgodził się na wywiad. Zdążyliśmy spotkać się w jednej z ostatnich działających kawiarni. Istotną zmianą była jego ostrożność przy powitaniu i odrobinę niezgrabna staranność w unikaniu fizycznego kontaktu, takiego jak podanie ręki i objęcie, zwykłego wśród Azerbejdżan przy tego rodzaju

---

<sup>9</sup> Święto nastania wiosny i nowego roku, od wieków celebrowane przez ludność z terenów m.in. Iranu, Centralnej Azji, Gruzji i Azerbejdżanu w nocy z 20 na 21 marca, dzień wiosennego przesilenia.

spotkaniach. Wytłumaczył swój dystans zaistniałą sytuacją, jednak mogłam wyczuć jego zakłopotanie. Wybraliśmy miejsce w zaproponowanej przez niego, dość hałaśliwej kawiarni. Przytoczę fragment dialogu, jaki zapisałam po rozmowie z moim znajomym na temat mobilności Azerbejdżan między Gruzją a Azerbejdżanem:

K: Czyli w każde święto, w wolnym czasie przyjeżdżają tu?

E: Na przykład jutro będą tutaj na Novruz.

K: I nie przejmują się tą sytuacją, która teraz nastąpiła? W Azerbejdżanie jest bardziej stabilnie, rozumiesz, chodzi mi o koronawirus?

E: Nie, to ich nie powstrzyma.

K: Rozumiem, macie swoje priorytety, każdy chce zobaczyć rodzinę.

E: To ich nie powstrzyma – podśmiewywał się – przyjadą. Myślę, że w Azerbejdżanie jest teraz groźniej niż w Gruzji. Bo w Gruzji jest otwarcie: kontrolują, rejestrują. W Azerbejdżanie nigdy nie wiesz. Może oficjalnie 200 osób, ale rozumiesz, co mam na myśli (Wywiad z E., mężczyzna, 34 lata; 12.03.2020).

Otwarte granice między Gruzją a Azerbejdżanem wraz z informacjami o realnym zagrożeniu epidemią powodują dysonans poznawczy. Zadają sobie pytanie, czy osoby, z którymi widziałam się tego marcowego dnia we wsi, nie miały podobnych odczuć. Z jednej strony, niezbyt dynamiczna telewizyjna kampania uświadamiająca, związana z pandemią w Azerbejdżanie, z drugiej – wciąż otwarte granice, aby zachować płynność ruchu między dwoma krajami, co jest naturalnym zjawiskiem na obszarze przygranicznym. Przychodzi mi do głowy naiwna myśl, że dwie funkcjonujące granice pozostały otwarte, aby zapewnić wciąż przemieszczającym się mieszkańcom czas na podjęcie decyzji, w którym z tych dwóch krajów chcą zostać.

### **Oswajanie z regulacjami, zagrożeniem i izolacją**

Decyzję o odwołaniu przyjazdu podjęłam następnego dnia po wywiadzie. Zadzwoniłam do gospodyni, która żałowała, że wyjechałam i pytała, czy nie mogłabym jednak zostać. Przez kolejne dwa tygodnie często zadawałam sobie to pytanie. Czy podjęłam słuszną decyzję odpowiedzialnej etycznie badaczki w terenie? Co by było, gdybym została, odcinając się, chociaż częściowo, od wiadomości z Gruzji? Co by się stało, gdybym nie

myślała o zagrożeniu, co przecież wiele razy planowałam, uznając stały dostęp do Internetu i informacji „z zewnątrz” za czynniki uniemożliwiające mi pełne skupienie na życiu wsi? Właśnie brak stałego dostępu do Internetu w wielu domach we wsi, korzystanie z sieci sąsiadów dzięki przechwytywaniu haseł przez wymieniające się nimi dzieci – wszystko to sprzyjało pewnej solidarności i integracji. Pokazuje to jeden z zapisów z mojego dziennika badań: „Potem było kilka miłych chwil, kiedy z L. i B. »łowiliśmy« internet od sąsiadów z domu tuż obok” (Dziennik badań, 18.07.2018). Kiedyś, w słoneczny letni dzień, rodzeństwo L. i B. pomogło mi połączyć się z siecią internetową. Wspięli się z moim telefonem na ogrodzenie swojego domu, aby z odpowiedniej wysokości lepiej „złapać” fale łącza internetowego znajdującego się w domu sąsiadki będącej nauczycielką w szkole podstawowej. Przypominam sobie, że tego rodzaju działania – korzystanie ze zdobytego hasła przekazanego lub od razu wpisanego do mojego telefonu przez dzieci, umożliwiającego dostęp do stałego łącza pochodzącego z modemu nieco zamożniejszego sąsiada – były dość częstą praktyką, w której brałam udział. Dzieci (w przeciwieństwie do dorosłych) nie potrzebowały moich uzasadnień, żeby zajrzeć do Internetu. Odpowiadała mi sytuacja pokazująca, że nie jestem w tej kwestii samowystarczalna, dawała mi także powód do częstszych odwiedzin sąsiadów oraz możliwość poznawania nowych osób.

Jednak każdy z przytoczonych powodów, dla których być może warto byłoby ryzykować wyjazd w teren, stopniowo zaczął być wypierany przez wzmacniany w polskich mediach społecznościowych silny imperatyw pozostania w domu. W kolejnym tygodniu w Gruzji odwołano coroczne huczne obchody Nowruz<sup>10</sup>. Był to gest o symbolicznym znaczeniu i wywarł duże wrażenie na Azerbejdżanach, jednak nie powstrzymał ich od świętowania w gronie rodzinnym i okazjonalnych spotkań. W ciągu następujących dni wykryto kolejny przypadek zakażenia, tym razem u mieszkanki Marneuli, która miała kontakt z krewnymi z Azerbejdżanu. Okazało się, że niezwykle trudno jest znaleźć źródło zakażenia, a zarażona Azerbejdżanka, obywatelka Gruzji, jeszcze 11 marca razem z kilkudziesięcioma bliskimi osobami wzięła udział w dużym zgromadzeniu na terenie Marneuli. Działania prewencyjne władz kraju, mające na celu ochronę przed wirusem, znacznie przyspieszyły. 23 marca, dwa dni po wprowadzeniu w całym kraju miesięcznego stanu wyjątkowego i pięć dni po wydaniu za-

---

<sup>10</sup> [https://d9mc3ts4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm\\_source=site&utm\\_campaign=news&utm\\_medium=article](https://d9mc3ts4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm_source=site&utm_campaign=news&utm_medium=article) (dostęp: 14.04.2020).



kazu ruchu lokalnych minibusów<sup>11</sup>, postanowiono poddać kwarantannie teren powiatu Marneuli wraz z sąsiednim Bolnisi. Oznaczało to odcięcie tych dwóch powiatów od kontaktów z resztą kraju. Ze względu na nieznajomość języka gruzińskiego wiele osób dowiedziało się o tym dopiero rano w dniu zamknięcia, jak relacjonowała jedna z mieszkanek regionu, azerbejdżańska dziennikarka<sup>12</sup>. Wkrótce potem mieszkańcy regionu stali się ofiarami ksenofobicznych ataków. Byli zastraszani przez część etnicznych Gruzinów, którzy w mediach społecznościowych niepochlebnie wyrażali się o Azerbejdżanach i twierdzili, że ich „zacofanie”, brak edukacji i znajomości języka oficjalnego stały się przyczyną rozprzestrzeniania się w Gruzji wirusa<sup>13</sup>. Jeden z autorów wprost namawiał mieszkańców Marneuli i Bolnisi do opuszczenia kraju, sugerując, że utrudniają oni „swobodne oddychanie”<sup>14</sup>. W komentarzu dobitnie zaznaczono rozdział między „my” i „oni”, oparty na podziale etnicznym (Barth 2004). Chociaż wspomniane uwagi szkodziły, już zaognionym, relacjom między grupami etnicznymi, jak na ironię bezpośrednio uderzały jednak przede wszystkim w te osoby, które znały język gruziński i miały dostęp do platform komunikacji wspólnych dla obu etniczności, czyli w zamierzeniu nie w te, które miały z powodu swojej nieznajomości języka nie przestrzegać wprowadzonych regulacji. Być może dlatego nie doszły do mnie skargi od rodziny moich gospodarzy ze wsi, którzy wydawali się nieświadomi zaistniałej sytuacji. Zupełnie inne problemy zaprzętały ich codzienność, o czym wiedziałam dzięki utrzymywaniu z nimi kontaktu. W dzienniku badań z pierwszych dni po wprowadzeniu kwarantanny na całym terenie zanotowałam:

(...) u rodziny na razie chyba dobrze, są zdrowi i nie wyczułam śladów załamania spowodowanego sytuacją. Może nawet nie oddziałuje na nich to zamknięcie rejonu tak bardzo, bo na ich codzienne życie nie ma to jak dotąd tak dużego wpływu. Do sklepów nie chodzą często, do miasta nie wyjeżdżają, jeden dozwolony w miesiącu zakup papierosów w strefie bezcłowej na granicy z Azerbejdżanem mają na razie za sobą, więc tutaj stan wyjątkowy nie przyniósł dużych

<sup>11</sup> Znanych pod potoczną nazwą marszrutek – jest to najpopularniejsza forma transportu na prowincji, funkcjonująca także w miastach.

<sup>12</sup> <https://www.meydan.tv/en/article/georgia-marneuli-braces-for-epidemic-whats-happening-in-the-city-on-lockdown-photos/?ref=homepage-current> (dostęp: 14.04.2020).

<sup>13</sup> <https://www.corona24.news/c/2020/04/06/life-in-isolation-how-coronavirus-caused-an-outbreak-of-xenophobia-in-georgia-2.html> (dostęp: 13.04.2020).

<sup>14</sup> Tamże.



zmian. Najbardziej odczuwalny będzie z pewnością brak pracy przy sadzeniu pomidorów w przypadku D. i problem ze szkołą dzieci, bo pomimo wprowadzenia w niektórych szkołach w Gruzji lekcji online, to zarządzenie nie dotyczy np. szkoły w Szulaweri. Dzieci z tej szkoły nie mają stałego dostępu do internetu i komputera. Na razie jednak sytuacja jeszcze nie osiągnęła stanu krytycznego (Dziennik badań, 27.03.2020).

Jednak już kilka dni później sytuacja miała się zmienić. Po tygodniu od zamknięcia rejonu zanotowałam:

Rano „OC Media”<sup>15</sup> opublikowała informację, że przed urzędem powiatowym w Marneuli zebrała się grupa ludzi, którzy żądali interwencji władz w walce z problem drastycznie podniesionych cen produktów spożywczych w sklepach. Ktoś mówi: „Nie umrzemy od wirusa, umrzemy z głodu”. W weekend rozeszła się pogłoska, że lokalna władza wesprze finansowo każdą rodzinę, gdy tymczasem pomoc ograniczona jest do najbiedniejszych i liczba wydanych paczek z podstawowymi produktami nie przekroczyła tysiąca. Burmistrz Zaur Dargalli kazał ludziom się rozejść i zostać w domach. Po południu dzwonię do A. Mówi, że we wsi rozdają produkty, tj. chleb, makaron, olej, kaszę gryczaną, mannę. Deputowany odpowiadający za wieś, I., powiedział, że „nie zostawi ich samych”. Jej rodzina jeszcze nic nie otrzymała, ale dzisiaj lub jutro mają coś dostać. Brakuje mąki, ceny są podwyższone (...), a jak tylko pojawi się w sklepach, to w ciągu pół godziny jest już wykupiona. A. ma też problem z tym, że nie może zaopatrzyć się w wiele produktów do swojego domowego sklepu, ważnego źródła utrzymania. W sklepie nazywanym „optowym”, do którego zawsze jeździ, bo ceny są tam najniższe i zwykle można kupować hurtem, obsługa każdemu pozwala kupić niewiele, np. tylko po dwie sztuki danego produktu, bo nie wiadomo, kiedy będzie kolejna dostawa. Jest szansa, że 6 lub 7 kwietnia, już po kwarantannie, otworzą z powrotem drogę – tak mówił deputowany (Dziennik badań, 30.03.2020).

W jednym z artykułów badacz regionu A. Kwachadze analizuje obecną sytuację. Zwraca uwagę na uzależnienie regionu od handlu i zagrożenie związane z przerwaniem jego ciągłości, tym bardziej, że wiele osób zaciągnęło kredyty. Wspomina też, że kolejnym problemem są kulturowe tradycje miejscowej społeczności, a przede wszystkim zbieranie się znacznej liczby osób na weselach i pogrzebach<sup>16</sup>. Zastanawia się,

---

<sup>15</sup> <https://oc-media.org/coronavirus-live-updates-30-march/> (dostęp: 13.04.2020).

<sup>16</sup> <https://www.eng.kavkaz-uzel.eu/articles/50420/> (dostęp: 13.04.2020).

czy miejscowym autorytetom uda się przekonać ludzi do zachowywania dystansu. Ceremonie pogrzebowe ograniczone do dziesięciu osób mogą być trudne dla mieszkańców, zakładając oczywiście, że będą się stosowali do nakazów. Mimo wszystko nachodzą mnie wątpliwości, co do jego obaw o nieprzestrzeganie przez Azerbejdżan zasad podczas szczególnych wydarzeń<sup>17</sup>. Nie mogę autorowi odmówić wnikliwości ani posądzać o niezrzetelne informacje; wiele razy korzystałam z jego spostrzeżeń, zarówno tych publikowanych, jak i przekazywanych w rozmowach prywatnych. Wiem jednak, że zwyczaj uczestniczenia wielu osób w weselach i pogrzebach nie jest ograniczony tylko do tego regionu, a po przeczytaniu jego artykułu odnoszę wrażenie, że właśnie to z niego wynika. Ta forma świętowania jest popularna w całej Gruzji (i nie tylko) i wydaje mi się, że pisanie o nim, szczególnie w obecnym czasie, jako o swoistym problemie tylko dla części kraju sugeruje jego egzotyczność, podkreśla odmienność i buduje wrażenie niefrasobliwości osób go zamieszkujących.

Dzwonię do A., znajomej i rozmówczynie z terenu badań oraz gospodyni, do której przyjeżdżałam, a przez Messenger kontaktuję się z E., miejscowym społecznikiem i przedsiębiorcą, z którym przeprowadzałam wywiad cytowany wcześniej. Liczą na to, że sytuacja wróci do normy 7 kwietnia. E. boi się o to, co stanie się z pracami w polu, które zostały wstrzymane w pierwszych dniach kwarantanny. Kiedy z powrotem ruszają z zachowaniem określonych obostrzeń, skarży się, że mieszkańcy jego wsi nie mogą sprzedawać płodów rolnych z powodu zamknięcia regionu. Po kilku dniach taka możliwość się pojawia, ale w bardzo ograniczonym zakresie i umożliwia sprzedaż po znacznie obniżonych cenach. Pod granicę Marneuli podjeżdżają kupcy z innych części Gruzji, którzy, według jego słów, „korzystają z sytuacji” i płacą bardzo niewiele. Żali się, że nastroje w okolicy bardzo się obniżyły. Píše, że ludzie zaczynają mieć poczucie odsunięcia i sądzą, że to ich przynależność etniczna jest powodem przedłużających się obostrzeń<sup>18</sup>. Dodatkowo, 17 kwietnia, ze względów bezpieczeństwa na cztery dni zostaje wprowadzony zakaz poruszania się samochodami osobowymi, co w zamierzeniu ma ograniczyć liczbę chrześcijan uczestniczących w liturgii z okazji zbliżających się

---

<sup>17</sup> Wesela zwykle zaczynają się latem, w czasie zbiorów. Obecnie trwa intensywne przygotowywanie ziemi do zasiewu i do wymagającej pracy w polu i nie jest to czas myślenia o zabawach.

<sup>18</sup> Informacje zdobyte podczas rozmów prowadzonych przez Messenger obsługiwany przez portal Facebook; marzec-kwiecień 2020 r.

Świąt Wielkanocnych. Na terenie Marneuli, gdzie chrześcijanie stanowią nie więcej niż 16% ludności<sup>19</sup>, zakaz ponownie uderza przede wszystkim w Azerbejdżan zamieszkujących oddalone od miasta miejscowości, którzy korzystają z transportu, aby robić zakupy w sklepach oferujących niższe ceny. Wspomniana już przeze mnie gospodyni, która prowadzi mały przydomowy sklep, mówi mi przez telefon: „Jest trudno, nic nie sprzedaję. Ludzie nie mają pieniędzy, to nie kupują, a droga jest zablokowana, więc nie pojadę do miasta po zakupy”. Mówię jej, że droga nie jest zablokowana, ale nie można poruszać się samochodem, na co przytakuje – dla niej to pewnie bez różnicy. Ma nadzieję, że we wtorek droga będzie już przejezdna. Pytam o żywność – mówi, że sama wiem, jak jest, że jakoś żyją<sup>20</sup>. Znajomy młody lekarz z Marneuli uważa, że sytuacja utrzyma się do końca maja. K. pisze: „Ludziom jest bardzo trudno produkować żywność. Nie mogą opuścić domu. Mogę powiedzieć jedno: ludzie głodują, martwią się. Jak wiesz, są zależni od rolnictwa, również uwzględniając dzienny przychód”<sup>21</sup>. Na moje pytanie o pomoc żywnościową odpowiada, że to kropla w morzu potrzeb.

## Zakończenie

Kiedy kończę pisać ten tekst, jest początek kwietnia i dowiaduję się, że izolacja regionów Marneuli i Bolnisi została przedłużona o kolejne, tym razem bliżej nieokreślone tygodnie. Wcześniej, 31 marca, w całym kraju wprowadzono godzinę policyjną od 21.00 do 6.00, a 14 kwietnia została podjęta decyzja o zamknięciu na dziesięć dni czterech największych miast, w tym Tbilisi, co pokazuje, że pewne obostrzenia przekraczają dwa wspomniane wcześniej tereny. Jednak społeczności tych głównie rolniczych, nieturystycznych regionów są zależne ekonomicznie od uprawy ziemi i od handlu, mając przy tym bardzo ograniczony dostęp do bezpośrednich informacji o tym, co dzieje się w Gruzji. Stały się w związku z tym szczególnymi ofiarami wirusa i działań prewencyjnych, również na poziomie symbolicznego budowania porozumienia i akceptacji między różnymi grupami etnicznymi. Artykuł kończę z przeświadczeniem, że w Marneuli nie udało się stworzyć warunków do zbudowania wspólnoty, sprawczości

---

<sup>19</sup> Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego GeoStat, 2014 r.

<sup>20</sup> Rozmowa telefoniczna z A., kobieta, ok. 70 lat; 19.04.2020.

<sup>21</sup> Rozmowa odbyta przez Messenger obsługiwany przez portal Facebook; 19.04.2020.

i solidarności w podejmowanych w obliczu kryzysu działaniach. Czuję jednocześnie, że sytuacja, w jakiej się znalazłam, nie zwalnia mnie z obowiązku odpowiedzialności za rodzinę, którą znam. Z drugiej strony, kontakt przez telefon jest trudniejszy niż rozmowa wprost. Obawiam się, że nie potrafię w ten sposób podtrzymywać relacji, prowadzić rozmów tak, jak podczas fizycznego spotkania. Podobnie jest w przypadku rozmawiania przez Whatsapp z osobami w moim wieku lub młodszym pokoleniem. Poza tym muszę przyznać, że nie czuję się swobodnie w takiej zapośredniczonej komunikacji, tym bardziej, że moja umiejętność prowadzenia konwersacji w języku azerbejdżańskim jest ograniczona. Zastanawiam się, dlaczego nie przesłałam chociaż drobnej sumy pieniędzy przelewem bankowym. Być może dlatego, że i moja własna sytuacja finansowa nie jest teraz zbyt stabilna. Mimo wszystko, nawet jeśli wciąż jestem zamożniejsza niż moi rozmówcy, wiem, że okoliczności, w których się znajduję, wymagają ode mnie zaspokajania bardziej kosztownych potrzeb<sup>22</sup>. Obwiniam się, że różnica między warunkami, w jakich żyję, a warunkami życia rodziny w Szulaweri jest tak wielka. Mam nadzieję na kolejny wyjazd w czerwcu, kiedy tylko sytuacja związana z koronawirusem się unormuje, i na nadrobienie tych straconych miesięcy. Zarzucam sobie, że nie potrafię wymyślić sposobu, by dostać się do zamkniętego regionu, ale jednocześnie atmosfera zagrożenia skutecznie mnie przed tym powstrzymuje. Staram się korzystać z możliwości spędzania czasu w domu, pracując nad znajomością języka gruzińskiego podczas lekcji online. Moje stacjonarne lekcje azerbejdżańskiego zostały przerwane na początku marca. Zastanawiam się, co by się stało, gdybym została wtedy w marcu we wsi i nie mogę przestać myśleć, że znajduję się nie w tym miejscu, w którym powinienam.

## **BIBLIOGRAFIA:**

[JAMnews], *Marneuli, Georgia braces for epidemic – what's happening in the city on lockdown*. Meydan TV 25.03.2020. Pozyskano z <https://www.meydan.tv/en/article/georgia-marneuli-braces-for-epidemic-whats-happening-in-the-city-on-lockdown-photos/?ref=homepage-current>

---

<sup>22</sup> Mam na myśli koszty życia w mieście, wydatki związane z materiałami do badań, transportem między Warszawą, Tbilisi a Marneuli.

- Barth, F. (2004). *Grupy i granice etniczne – społeczna organizacja różnic kulturowych*. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Kontynuacje* (s. 348-377). Warszawa: PWN.
- Coronavirus live updates. Georgia introduces curfew*. OC Media 30.03.2020. Pozyskano z <https://oc-media.org/coronavirus-live-updates-30-march/>
- Ellis, C., Bochner, A.P. (2006). Analyzing Analytic Autoethnography. An Autopsy. *Journal of Contemporary Ethnography*, 4(36), 429-449.
- Filip, M. (2015). Dlaczego Słowińcy nie chcą rozmawiać? O antropologicznym czytaniu historii. *Rocznik Antropologii Historii*, 5(8), 167-188.
- Georgia suspends direct flights with Iran amid coronavirus outbreak*. Agenda 23.02.2020. Pozyskano z <https://agenda.ge/en/news/2020/558>
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią* (przeł. E. Klekot). Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kwachadze, A. (2020). Under quarantine: how Azerbaijanis survive in Georgia. *Caucasian Knot (Kavkavskij Uzel)* 27.03.2020. Pozyskano z <https://www.eng.kavkaz-uzel.eu/articles/50420/>.
- Life in isolation. How coronavirus caused an outbreak of xenophobia in Georgia*. „Corona24news” 6.04.2020. Pozyskano z <https://www.corona24.news/c/2020/04/06/life-in-isolation-how-coronavirus-caused-an-outbreak-of-xenophobia-in-georgia-2.html>
- Mead, M. (1977). *Letters from the Field 1925-1975*. New York: Harper Perennial.
- Narotsky, S., Besnier, N. (2014). Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. An Introduction to Supplement. *Current Anthropology*, 55(9), 4-16.
- Novruz, quarantined*. Meydan TV 30.03.2020. Pozyskano z [https://d9mc3ts4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm\\_source=site&utm\\_campaign=news&utm\\_medium=article](https://d9mc3ts4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm_source=site&utm_campaign=news&utm_medium=article).
- Reed-Danahay, D. (2015). *Rozmowy o oporze. Etnografia i teoria francuskiej wsi* (tłum. A. Pasięka). W: A. Pasięka, K. Zielińska (red.), *Opór i dominacja. Antologia tekstów* (s. 201-218). Kraków: Nomos.
- Ricoeur, P. (1991). *Life in Quest of Narrative*. W: D. Wood (red.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation* (s. 20-33). London: Routledge.
- Rydzewski, R. (2017). Mobilność w czasach zamkniętych granic – notatki z badań terenowych w Serbii. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 56, 161-176.
- Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: Pax.
- Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. New York: Routledge.
- Tbilisis ewroportshi mgzawrebs „koronawirusze” amotsmeben*. „Imedi news” 25.01.2020. Pozyskano z <https://imedinews.ge/ge/politika/126262/tbilisis-aeroportshi-mgzawrebs-koronawirusze-amotsmeben>



## ARTYKUŁY

**Wojciech Marek Lipiński**

w.lipinski@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

### IDEA JAKUCKIEJ RELIGII I OBCHODY ŚWIĘTA YSYACH W REPUBLICIE SACHA

**The idea of the Yakut religion and the celebration of Ysyach festival  
in the Sakha Republic**

**Streszczenie:** Od początku istnienia Republiki Sacha podejmowano tam wiele działań na rzecz zachowania odrębności kulturowej Jakutów i wzmocnienia ich tożsamości. Służyć temu miały między innymi przyznanie tradycyjnemu świętu Ysyach statusu święta narodowego oraz próby tworzenia jakuckiej religii narodowej. Jej podstawą jest tzw. doktryna ajyy, opracowana przez przedstawicieli jakuckiej inteligencji narodowej. W artykule pokazuję, w jakich sferach funkcjonowania dzisiejszego Ysyachu widoczne są jej wpływy oraz jakie jest znaczenie święta dla jej propagowania.

**Słowa kluczowe:** Republika Sacha, Jakuci, Ysyach, ajyy, tradycja, odrodzenie narodowe i religijne



**Abstract:** Since the beginning of the Republic of Sakha, many activities have been undertaken there to preserve the cultural distinctiveness of the Yakuts and strengthen their identity. This was to be achieved, among others, by granting the traditional Ysyach festival the status of a national holiday and attempts to create the Yakut national religion. Its basis is the so-called ajyy doctrine, developed by representatives of the Yakut national intelligentsia. In the article I show in what spheres of functioning of today's Ysyach its influences are visible and what is the significance of the holiday for its promotion.

**Key words:** Sakha Republic, Yakuts, Ysyach, ajyy, tradition, national and religious revival

## Wstęp

W kalendarzach świątecznych dni, zarówno nowych państw poradzieckich, jak i republik w składzie Federacji Rosyjskiej, pojawiły się nowe daty upamiętniające wydarzenia ważne z punktu widzenia historii politycznej, ale też święta wywodzące się zazwyczaj z tradycji ludowych, w niektórych przypadkach przyjmujące w dzisiejszym wydaniu formę swego rodzaju festiwali kultury narodowej. Fenomen tego rodzaju świąt zyskał zainteresowanie antropologów rosyjskich, czego przejawem był tematyczny numer pisma „Étnograficheskoe Obozrenie” (w nim m.in.: Romanova, Ignat’eva 2011, Tul’tseva 2011, Uliashev 2011). O znaczeniu tej problematyki dla antropologów spoza Rosji może świadczyć publikacja angielskojęzycznych wersji wspomnianych tekstów badaczy rosyjskich w czasopiśmie „Anthropology & Archeology of Eurasia”, opatrzonych wprowadzeniem amerykańskiej badaczki Syberii Marjorie Mandelstam Balzer (2012). Temat ten podejmowali też polscy antropologowie zajmujący się państwami Azji Centralnej (Penkala-Gawęcka 2009), a szczególnie dobrze wydaje się on opracowany w przypadku badań z obszaru południowosyberyjskich republik Federacji Rosyjskiej (np. Głowacka-Grajper i in. 2016; Nowicka 2015; Nowicka 2016; Nowicka, Wyszynski 1996; Smyrski 2008). Na tym tle bardzo niekorzystnie wypada bilans

badani dotyczących jakuckiego święta Ysyach<sup>1</sup> – poza zupełnymi wyjątkami (Wasilewski 2005a) brakuje na jego temat opracowań autorstwa polskich etnologów.

W wielu z wymienionych publikacji przedstawia się święta jako zjawiska kulturowe związane z procesami rekonstrukcji tożsamości narodowych na obszarze poradzieckim (Nowicka 2015: 141; Penkala-Gawęcka 2009: 6; Smyrski 2008: 90; Tul'tseva 2011: 3-4). W związku ze specyfiką świąt, które wywodzą się zazwyczaj z dawnych obrzędów na różne sposoby zmodyfikowanych ze względu na współczesne potrzeby, wielu autorów pisze o nich w kontekście pojęcia tradycji i kwestii jej przekształceń (np. Nowicka 2016: 238; Penkala-Gawęcka 2009: 10) oraz zastanawia się nad problemem ich autentyczności (Uliiashev 2011). Przy takim ujęciu tematu ważnym, gdyż poszerzającym możliwość interpretacji poszczególnych świąt i festiwali, punktem odniesienia są tezy zawarte w zbiorze *Tradycja wynaleziona* pod redakcją Erica Hobsbawma i Terenca Rangera (2008) oraz analizy Tima Edensora, kładącego nacisk na znaczenie praktyk performatywnych i traktującego historyczne inscenizacje, rytuały władzy i popularne festiwale jako ciągłe odtwarzanie tożsamości narodowej (2004).

Ten klucz interpretacyjny można z pewnymi zastrzeżeniami zastosować także w przypadku jakuckiego Ysyachu. W obecnym kształcie święto jest masowym wydarzeniem, łączącym w sobie ceremonie, inscenizacje historyczne, współzawodnictwa sportowe i wiele innych działań. Spośród tej mnogości wybieram tylko te elementy, które wpisują się w szerszy nurt poszukiwań religijnych w Republice Sacha. Stąd na dalszych stronach omówiony zostanie przebieg obrzędów oraz związana z nimi architektura, jako te elementy, do których bezpośrednio odniesienia znaleźć można w projekcie tworzenia narodowej religii Sacha.

Badania, których efektem jest niniejszy artykuł, dotyczyły zabiegów tworzenia jakuckiej religii w poradzieckiej Republice Sacha<sup>2</sup>. Proces ten, zapoczątkowany jeszcze u schyłku okresu radzieckiego, stanowił część szerszego nurtu kulturalnego i politycznego, obserwowanego zresztą we

---

<sup>1</sup> Stosuję zapis nazwy święta przyjęty w polskojęzycznej literaturze (np. Szyrkiewicz 1984, Wasilewski 2005b, w nieco różniącej się formie ysyech: Sieroszewski 1961). Podobnie postępuję w przypadku drugiego kluczowego terminu ajyy, zapisywanego w tej formie np. w: Szyrkiewicz 1984; Wasilewski 2005b; Takasaeva 2020. W przypadku innych terminów wywodzących się z języka jakuckiego zastosowałem zasady transliteracji zalecane przez redakcję.

<sup>2</sup> Badania były finansowane z grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2017/01/X/HS3/00236 pt. „Religia ajyy. Nowy fenomen etnoreligijny na Syberii”.

wszystkich republikach syberyjskich, określanego często mianem odrodzenia narodowego (Nowicka, Smyrski, Trzciniński 2000: 16-18). Jego inicjatorami i ideologami były osoby i środowiska związane z instytucjami kulturalnymi i naukowymi, które korzystając ze względnego wsparcia swoich działań przez elity polityczne, starały się stworzyć z poradzieckiej Republiki Sacha namiastkę jakuckiego państwa narodowego. Służyć temu miały rozliczne działania i inicjatywy w wielu sferach życia – stworzenie symboliki państwowej, wprowadzenie prawnych gwarancji statusu języka jakuckiego, jak również przyznanie Ysyachowi statusu święta państwowego i starania na rzecz nadania mu narodowego charakteru oraz inicjatywy zmierzające do stworzenia rodzimej, narodowej religii Sacha. Skoro za ich realizację odpowiedzialne są częstokroć te same środowiska i osoby, pojawia się pytanie o relacje pomiędzy poszczególnymi inicjatywami. Dlatego w trakcie badań, oprócz poznawania zasad i odtwarzania procesu powstawania tzw. doktryny ajyy, mającej stanowić podstawę dla postulowanej przez ideologów jakuckiego odrodzenia narodowej religii Sacha, przyglądałem się także obchodom Ysyachu. Zarówno owe obchody, jak i projekt jakuckiej religii traktuję tu podobnie, uznając je za współczesne konstrukty jakuckich elit symbolicznych. W ich ujęciu zarówno współczesny Ysyach, jak i religia ajyy odtwarzają dawne tradycje kulturowe Sacha. Takie stanowisko z różnych powodów może być podatne na krytykę.

W przypadku Ysyachu nietrudno dostrzec, jak duży wpływ na obecny przebieg *święta mają wzorce folklorystyczne z okresu radzieckiego*. Jeśli przyjąć, że do opisu dwudziestowiecznych przemian święta można zastosować pojęcie folkloryzmu, to współczesny Ysyach należałoby uznać za przejaw postfolkloryzmu narodowego (Burszta 1992), co niesie ze sobą określone konsekwencje, jeśli chodzi o kwestię autentyczności zjawiska. Z kolei w przypadku doktryny ajyy zwraca się uwagę na jej podobieństwo do pewnych idei obecnych w religiach Wschodu (np. Vasil'ev 2012) oraz eklektyzm pojęciowy, będący przedmiotem sporów najważniejszych jej twórców. Najpoważniejsze jednak wątpliwości co do natury zjawisk, traktowanych przez jakuckich działaczy w kategoriach religijnych (doktryna ajyy, religijny wymiar obrzędów sprawowanych w trakcie Ysyachu) wynikają z głosów tych antropologów, którzy w ostatnich latach zaczynają negować religijny charakter praktyk realizowanych w społecznościach syberyjskich wobec podmiotów nie-ludzkich (np. Lindquist, Coleman 2008; Lindquist 2008). Uznając możliwość zastosowania wskazanych

powyżej sposobów analizy, nie będę jednak podejmował wynikających z nich dyskusji w dalszej części tekstu. Zawieszam własne oceny tego, jaki charakter mają obrzędy sprawowane podczas Ysyachu, relacjonuję jedynie dyskurs jakuckiej inteligencji, który nadaje im wymiar religijny. Tym samym moim celem jest opis i analiza wzajemnych oddziaływań dwóch inicjatyw jakuckiej inteligencji, zaangażowanej w procesy odrodzeniowe, jakie zachodzą w kontekście mechanizmów wytwarzania i utrwalania lokalnej tradycji. Na kolejnych stronach postaram się wskazać na związki pomiędzy tworzeniem jakuckiej religii i procesem nadawania obchodom Ysychu obecnego kształtu oraz odpowiedzieć na pytanie o jego znaczenie dla propagowania idei religii ajyy.

### Przemiany Ysyachu

Sprawowania Ysyachu miał Jakutów nauczyć ich praprzodek i mityczny bohater Ellej (więcej na temat tej ważnej postaci jakuckiej mitologii w: Szynekiewicz 1984). Zawarty w mitologicznych przekazach obraz święta zawiera takie elementy organizacji przestrzeni i wyposażenia jak: letnie domostwo Jakutów (*urasa*) otoczone kadzielnicami, rytualne słupy (*aar bagakh*) i konowiązy (*serge*), rzędy młodych brzołek (*chechir*) ozdobionych girlandami kolorowych skrawków materiału przywiązanych do sznurów z końskiego włosa (*salama*), puchary z drewna (*chorony*) na napój ze sfermentowanego mleka kobył (kumys) i inne drewniane i skórzane naczynia związane ze świątecznym „białym jedzeniem”. W takim otoczeniu Ellej miał po raz pierwszy sprawować Ysyach, przyklękając obok ogniska na jedno kolano, wznosząc ku niebu puchar z kumysem i wygłaszając pochwalne hymny (*algys*), by następnie zaprosić gości na ucztę z kumysu. W tekstach współtworzących bogactwo rodzimego folkloru adresaci obrzędowych praktyk wprowadzonych przez Elleja albo są wymieniani z imienia, albo występują pod zbiorczym określeniem *ajyy*. W rosyjskojęzycznych opracowaniach jakuckich badaczy termin ten jest tłumaczony jako ‘mieszkańcy nieba’, ‘bogowie’, ‘bóstwa’, ‘duchy’ (Aleksiev 1975: 79-82; Ksenofontov 2004; Kulakovskij 1979: 15-16; Romanova 1994: 20-42). Ich wspólną cechą jest to, że owi „mieszkańcy nieba” okazują przychylność Jakutom, dbają o ważne dla przetrwania społeczności sprawy, jak hodowla koni czy rozrodczość (więcej na ten temat w: Sieroszewski 1961, t. 2, Szynekiewicz 1984). Opisyany obraz świę-

ta znany był głównie w centralnych ułusach, gdzie uznawano Elleja za przodka. Na obszarach, których mieszkańcy wywodzili swe genealogie od innych legendarnych postaci, mniejsze znaczenie miał też kult ajjy (Romanova, Ignat'eva 2011: 30), współistniejący, jak uważali badacze, z szamanizmem czy kultami przyrody związanymi z tradycyjnymi zajęciami (Alekseev 1975: 4).

Słowo ysyach pochodzi od czasownika *ys*, oznaczającego 'kropić, bryzgać' (Romanova, Ignat'eva 2011: 30). Bryzganie kumysem było często stosowaną praktyką obrzędową, stąd też termin ysyach, związany z letnim świętem, nabył też szersze znaczenie. Ysyachy organizowano zatem w innych porach roku, np. jesienią, a ysyachy okolicznościowe służyły podkreśleniu wydarzeń uznanych przez społeczność za istotne, jak ślub czy budowa domu (Romanowa 1994: 112-115; Sieroszewski 1961: 62).

W XIX wieku w obchodach Ysyachu na pierwszy plan wysuwa się społeczny wymiar święta, wówczas organizowanego nieregularnie przez bogatych Jakutów (Romanova, Ignat'eva 2011: 30). Na zmiany w obchodach wskazywał Wacław Sieroszewski, narzekając, że „więcej tam pito herbaty i wódki niż kumysu” (Sieroszewski 1961: 63). Z kolei w okresie radzieckim Ysyach zostaje sprowadzony do roli letniego święta kołchoźników. Po zakończeniu II wojny światowej, jedynie epizodycznie i na krótko, powracają wybrane elementy dawnych obrzędów. W kolejnych dekadach święto, organizowane wyłącznie na wiejskich obszarach kraju, przyjmuje formę radzieckiej uroczystości, zdominowanej przez partyjną agitację i internacjonalistyczne hasła (Romanova, Ignat'eva 2011: 31-35).

W Republice Sacha Ysyach zyskał status święta państwowego. W kalendarzu świątecznych dni figuruje pod datą 21 czerwca jako „narodowe święto Ysyach”. Po raz pierwszy w historii zaczęto go organizować już nie tylko na terenach wiejskich, ale także w stolicy kraju, Jakucku. Towarzyszyły temu dyskusje nad tym, jaki nadać kształt obchodom święta w nowych warunkach. Jedni uważali, że powinno mieć charakter świeckich uroczystości związanych z nadejściem lata, inni widzieli w Ysyachu tradycyjne święto religijne o starożytnych korzeniach i chcieli, by ten aspekt wyeksponować w odnowionych obchodach (Utkin 1994: 13). Ta ostatnia koncepcja być może nie przeważyła, ale na pewno została uwzględniona w przygotowywanych w kolejnych latach scenariuszach święta, do których włączono recytacje *algysu*, składanie ofiar za pośrednictwem ognia oraz ceremonię powitania słońca. Wkrótce okazało się, że jakucki hipodrom, gdzie początkowo organizowano obchody, przestaje

wystarczać. Święto gromadziło coraz więcej uczestników, ponadto brakowało tam odpowiedniej architektury. Z tych powodów pod koniec lat 90. XX w. zaczęto poszukiwać nowego miejsca dla stołecznego Ysyachu, które pozwalałoby na stworzenie specjalnego kompleksu architektonicznego dla jego obchodów. Zadanie to powierzono Wiliamowi Jakowlewowi, od kilku już dekad zajmującemu się badaniem jakuckiej architektury.

## Architektura Us Chatyn

Od samego początku poszukiwań miejsca dla stołecznego święta starano się, by nowa lokalizacja wiązała współczesne obchody z samym rdzeniem jakuckiej tradycji, za jaki uchodzi legenda o Elleju. Jeden z wielu wariantów legendy wskazuje na miejsce tego wydarzenia – Us Chatyn, położone około dwudziestu kilometrów od Jakucka (Iakovlev 2005: 48). W 1997 roku odkryto tam znaleziska archeologiczne świadczące o trwałości osadnictwa od neolitu aż po XIX wiek. Zebrane artefakty mogły też świadczyć o sprawowaniu tam religijnych rytuałów. Prawdopodobieństwo, że właśnie tam Ellej po raz pierwszy sprawował Ysyach, a także walory krajobrazowe miejsca oraz dogodne położenie w pobliżu stolicy, sprawiły, że W. Jakowlew wybrał właśnie Us Chatyn. W 1998 roku rozpoczął tam, wraz z kierowanym przez siebie zespołem, tworzenie kompleksu architektonicznego Ysyachu Tujmaady<sup>3</sup>, jak zaczęto wówczas nazywać stołeczne obchody (Iakovlev 2015: 138-139). Jego oś tworzy zespół elementów małej architektury nawiązujących do zawartego w folklorze obrazu wszechświata oraz pełniących konkretne funkcje podczas sprawowanych w trakcie święta *algysów*. Wokół niej powstało wiele budowli użytkowych, związanych z ludycznym, w tym sportowym charakterem wydarzenia, których opis z racji tematyki artykułu pomijam.

Za bramą, przez którą wchodzi się na teren świątecznego kompleksu, znajduje się przedstawienie jakuckiego drzewa kosmicznego (*aal luk mas*). Charakterystyczny, ażurowy kształt wysokiego na kilkanaście metrów drzewa łączącego trzy światy jest inspirowany tekstem jakuckiego eposu bohaterskiego (*olonkho*). Z tego samego źródła wywodzi się idea złotego konowiazu (*altan serge*). Drogę od *aal luk mas* do *altan serge* wyznacza

---

<sup>3</sup> Od nazwy nadrzecznej doliny Tujmaada, w której położony jest Jakuck. Wraz z sąsiednimi dolinami Erkeeni i Ensieli tworzyła ona centrum jakuckiego osadnictwa nad środkową Leną.



99 drewnianych słupów *serge*, czyli jakuckich konowiążów. Wzdłuż wyznaczonej przez nie linii ciągną się dwa rzędy młodych brzózek, połączonych *salama*. Kilka metrów za ostatnimi drewnianymi *serge* i brzózkami z *salama*, rysuje się przysadzista sylwetka *altan serge*. Odlany z miedzi słup ma ośmiokątny przekrój symbolizujący kształt wszechświata, o czym informują wyobrażenia stanowiące komponent jakuckich tradycji i tekstów *olonkho*.



Fot. 1. Brama słońca i rytualny słup *aar bagach* na placu do ceremonii powitania słońca. *Us Khatyn*, 2016 (fot. W. Lipiński)

Za wzniesieniem, na którym znajduje się miedziane (złote) *serge*, usytuowany jest plac przeznaczony do ceremonii powitania słońca. Wyznacza go dziewięć niewielkich domków zbudowanych z bali, z niemal płaskimi dachami, na których zamocowano świeżo ścięte brzózki. Budowle te ustawione są w dużym kręgu i połączone drewnianym ogrodzeniem. Zamyka je ozdobna brama zwieńczona kręgiem, przez który o wschodzie słońca padają pierwsze promienie światła oświetlające plac. Pośrodku niego, pomiędzy czterema krótkimi słupami, znajduje się palenisko. Na prawo od niego, w pobliżu ogrodzenia, stoi biała *urasa*, zaś pomiędzy paleniskiem



a bramą usytuowano rytualny słupek (*aar bagach*), a po obydwu jego stronach, w niewielkim oddaleniu, po dwa słupki *serge*. *Aar bagach* i *serge* połączone są przywiązaniem do ich wierzchołków sznurami *salama*.

Nieco dalej na prawo znajduje się najważniejsze miejsce całego kompleksu, na którym odbywa się uroczysty *algys* oraz wiele innych wydarzeń. Jest to plac *ajyy*. W jego środku znajduje się kilka drewnianych słupków otoczonych niskim ogrodzeniem. Podwieszane są na nich wielkie naczynia z byczej skóry. Po wschodniej stronie placu umieszczono z kolei rytualny słupek *aar bagach*, wysoki na kilkanaście metrów, zdobiony w środkowej części rzeźbionymi głowami byków i koni, a w górnej – przedstawieniem kilkunastu skierowanych ku niebu gałęzi. Po obydwu stronach *aar bagach* rozlokowano po cztery nieco niższe *serge*. Przed rytualnymi słupkami skonstruowano trzy osmiokątne paleniska. Przedłużeniem łuku, który tworzą rytualne *serge*, z jednej strony są półkoliste trybuny, których zadanie wspiera się na konstrukcji w kształcie trzech *uras*. Z kolei z drugiej strony przestrzeń placu zamykają cztery wielkie *urasy*, przy czym w środkową z nich wkomponowano scenę.

Opisane elementy architektury próbują odtworzyć obraz święta zawarty w mitologicznych przekazach – *urasy*, paleniska do składania ofiar, rzędy młodych brzózek i sznury *salama*. Wiąże się z zawartą w nich wizją wszechświata – osmiokątny przekrój *altan serge*, drzewo kosmiczne. Idea osi łączącej trzy światy odzwierciedlona w monumentalnym *aal luk mas* powielana jest także przez inne elementy opisywanej architektury, takie jak rytualne słupki – *serge* i *aar bagach*. Dotyczy to szczególnie tych ostatnich, usytuowanych w miejscach najważniejszych obrzędów (uroczysty *algys* Ysyachu, ceremonia powitania słońca). Nieprzypadkowa jest też symbolika liczb, pojawiające się często ósemka i dziewiątka związane są z zawartą w jakuckiej tradycji wizją budowy wszechświata (Romanova 1994: 58).

## Obrzędy w trakcie Ysyachu Tujmaady

*Algys*, którego sprawowania miał nauczyć Jakutów legendarny Ellej, w dzisiejszym Us Chatyn jest częścią uroczystej ceremonii otwarcia Ysyachu Tujmaady. Trwające dwa dni święto rozpoczyna się w sobotę poprzedzającą jego oficjalną datę, czyli 21 czerwca. Ceremonia otwarcia ma miejsce zazwyczaj około godziny jedenastej. Jej początek wyznacza

przybycie przedstawicieli władz republiki i miasta oraz oficjalnych gości.

*Algys* podczas uroczystości otwarcia sprawuje trzech celebransów (*algyschyt*), ubranych w długie, zdobne szaty z charakterystycznymi nakryciami głowy, przypominającymi spiczaste kaptury. Celebransi podchodzą do palenisk ustawionych przed rytualnymi *serge*. Za każdym z nich ustawia się szpaler ośmiu dziewcząt i dziewięciu chłopców w białych strojach. Obok każdego z palenisk, na drewnianym stolyczku, stoi duży drewniany puchar z kumysem, dwie misy z masłem i plackami z mąki oraz leży pęk końskiego włosia. Słowa uroczystego hymnu wypowiada najpierw środkowy *algyschyt*, w międzyczasie recytacje przejmują kolejno dwaj pozostali. Nie przerywając wypowiedzania słów *algysu*, zapalają ogniska, po czym wielokrotnie w czasie recytacji drewnianą chochlą wlewają w ogień kumys, nieco mniejszą masło, wkładają w płomień placki i pęki końskiego włosia. Po pewnym czasie podchodzą do zewnętrznych *serge* i polewają je kumysem, po czym stopniowo zbliżają się do *aar bagach*, przy którym kończą recytacje. Teraz trzej celebransi przechodzą na środek placu, gdzie do słupów (*bagach*) podwieszane są skórzane naczynia na kumys. Tam, po krótkim *algysie*, następuje rytualne rozlanie kumysu, celebransi napełniają świątecznym napojem duże zdobne puchary i niosą je w kierunku sceny (*urasy*), gdzie zasiadają gospodarze święta, przedstawiciele władz miasta i republiki oraz honorowi goście. Po przekazaniu im pucharów z kumysem celebransi opuszczają plac. Gdy goście i przedstawiciele władz skosztują kumys z pucharów i zakończą pozdrawiać zgromadzonych uczestników święta, wszyscy opuszczają swe dotychczasowe miejsca – jedni scenę, drudzy trybuny – i wchodzi na plac *ajyy*, gdzie przez następnych kilkanaście minut tańczą jakucki taniec korowodowy *osuokhaï*.

Kolejny obrzęd ma miejsce w szczególnym momencie, jakim jest wschód słońca drugiego dnia święta, czyli w niedzielę. Odbywa się on na specjalnie do tego przygotowanym okrągłym placu, wokół którego gromadzą się uczestnicy uroczystości. Wyznacza go dziewięć domków wkomponowanych w drewniane ogrodzenie z ozdobną bramą, skierowaną w stronę wschodzącego słońca. Ceremonia rozpoczyna się, gdy od strony *altan serge* do znajdującego się na środku paleniska podchodzi *algyschyt*. Pod koniec dość długiego *algysu* wszyscy zgromadzeni wokół placu unoszą ręce z dłońmi skierowanymi ku górze. Gdy *algyschyt* opuszcza plac, przez otwarte już teraz wejścia wchodzi na niego wszyscy zgromadzeni. Wówczas tworzą kilka kręgów wokół centralnego paleniska, aby zatań-

czyć *osukhaï*. Na zakończenie tłum na placu zwraca się w stronę usytuowanej po wschodniej stronie ogrodzenia bramy. Jego uczestnicy unoszą dłonie w stronę promieni wschodzącego słońca i powoli opuszczają plac.

Ostatni *algys* odbywa się na zakończenie święta, późnym niedzielnym popołudniem. Sprawuje się go w tym samym miejscu, co *algys* w czasie ceremonii otwarcia. Tego dnia trwa tam finał zawodów sportów narodowych, który gromadzi, podobnie jak ceremonia otwarcia, tysiące ludzi na trybunach. Tuż po wręczeniu nagród zwycięzcom zawodów na plac wkracza *algyschyt* w orszaku złożonym z dziewcząt i chłopców w białych strojach. Odprawia on krótki *algys* przy jednym z palenisk, przed rzędem rytualnych słupów, do których podchodzi na zakończenie, bryzgając w stronę *aar bagach* resztkami kumysu z wielkiego pucharu.

### Ysyach w dyskursie publicznym

Każdego lata Ysyach Tujmaady jest jednym z najważniejszych punktów w kalendarzu wydarzeń w Republice Sacha. Przypominają o nim plakaty na stołecznych ulicach oraz liczne publikacje w prasie. Treści mówiące o uroczystym *algysie* czy ceremonii powitania słońca można łatwo przeczytać wśród długiej listy zapowiadanych wydarzeń, takich jak konkursy narodowych potraw, strojów i pieśni czy, cieszące się szczególną popularnością, zawody sportów narodowych<sup>4</sup>. Są one za to dość wyraźnie eksponowane w warstwie ilustracyjnej. Na fotografiach towarzyszących materiałom prasowym na temat Ysyachu często widnieje *algyschyt* podczas sprawowania ceremonii bądź pozujący na tle charakterystycznych elementów sakralnej architektury, jak *aar bagach* czy *aal luk mas*.

Oprócz materiałów prasowych ukazują się też publikacje książkowe dotyczące Ysyachu, tworzone czasem przez praktyków zajmujących się organizacją święta, a czasem przez uznanych naukowców, którzy używając przystępnego języka, przeznaczonego dla szerokiego kręgu odbiorców, współtworzą dyskurs publiczny. Przyjrzę się tu bliżej jednej z takich publikacji. Można ją nabyć w jakuckich księgarniach, sklepach

---

<sup>4</sup> W krótkiej notatce o przygotowaniach do święta zamieszczonej w gazecie „Iakutsk vechernyj” w czerwcu 2016 roku Ysach nazwano świętem *powitania słońca i odnowienia duszy*. Po zaanonsowaniu różnych atrakcji święta, na zakończenie tekstu dodano: „I będzie oczywiście obrzęd oczyszczenia, algyschyci prosić będą o błogosławieństwo dla wszystkich narodów Jakucji i o przychyłość duchów i bóstw” (S prazdnikom! 2016: 28).

z pamiątkami, w tym także na stoiskach handlowych na samym Ysyachu. Niewielkich rozmiarów książeczka, napisana po jakucku i rosyjsku, jest sprzedawana wraz z zestawem do samodzielnego przygotowania *salama* (sznurek i kilkanaście różnokolorowych tasiemek) i okrągłym amuletem. Całość mieści się w tekturowym pudełeczku, które zdobią ryciny przedstawiające różne sceny związane ze świętem.

Książeczka jest rodzajem przewodnika po obchodach Ysyachu. W przeciwieństwie do artykułów prasowych, koncentruje się głównie na religijnym wymiarze święta. Wiele miejsca poświęca się w niej „niebiańskim bóstwom ajyy” (to określenie pojawia się w książce niezwykle często). Autorzy zwracają uwagę na ich kreatywną rolę. „Człowieka, bydło i wszystkie pożyteczne zwierzęta i rośliny uważano za ich [bóstw ajyy] twory” (Romanowa i in. 2016: 57). Stąd używane dawniej przez Jakutów samookreślenie „plemie ludzi Ajyy” (tamże: 58). Święto Ysyach, będące kulminacją wiosenno-letniego cyklu obrzędów, organizowano „na cześć niebiańskich bóstw Ajyy” (tamże: 57). Przypadało ono na czas letniego przesilenia, kiedy to następowało zatarcie granicy między światami. Bogowie schodzili wtedy na ziemię, a wraz nimi do jej mieszkańców docierała życiodajna energia. „Nastaje czas, kiedy ciepły oddech niebiańskich bóstw Ajyy dociera na ziemię i Matka-Przyroda zyskuje nowe życie. (...) W dzień ysyachu na miejsce obchodów święta z niebios zstępują tworzące dobro bóstwa Ajyy” (tamże). Narracja ta wyjaśnia wiele ważnych szczegółów przebiegu święta, takich jak ceremonia powitania słońca („Niebieska droga, po której przybywają [bóstwa Ajyy], oświetlona jest złotymi promieniami wschodzącego słońca” - tamże), kropienie kumysem („Kropiąc kumysem, Jakuci wychwalali bóstwa i wypraszały powiększenie stad, przede wszystkim koni” – tamże: 59) czy znaczenie rytualnych słupów *aar bagach* („Dotknąwszy ziemi, przywiązywali do rytualnych słupów – *Aar bagach* – swe niebiańskie konie” – tamże: 57).



Fot. 2. *Algys* na cześć bogów *ajyy* podczas ceremonii otwarcia *Ysyakhu Tuïmaady*. *Algyschyt* wznosi puchar (*choron*) z kumysem w stronę rytualnego słupa *aar bagach*. *Us Khatyn*, 2018 (fot. W. Lipiński)

Odniesienia do kultu *ajyy* znajdujemy też w opisach znaczenia przedmiotów sprzedawanych w zestawie z książką. Na temat *salama* w książeczce jest specjalna, krótka wkładka z instrukcją wiązania kolorowych tasiemek na sznurku. Tekst przypomina też, że dawniej *salama* zwano „Kładkami, z których słowa błogosławieństwa docierają do niebiańskich bóstw *Ajyy*” (tamże: 14), uważano też, że „w czasie modlitw na ozdobione *salama* brzozy dociera święty oddech niebiańskich bóstw *Ajyy*” (tamże: 15). Z kolei na amulecie znajdujemy następującą informację:

Amulet Promienie Słońca. Jeden z najsilniejszych amuletów. Wzór, symbolizujący cztery strony Świata, złote promienie Słońca i urodzajność Matki-Ziemi, ochrania Człowieka i jego ognisko domowe. W dniu ysyachu w czasie błogosławienia z nieba zstępują bóstwa *Ajyy*, których drogę oświetlają promienie Słońca, aby dać ludziom Środkowego świata siłę ducha, zdrowie i pomyślność. Niechaj opieka i boska energia *Ajyy* będą Zawsze z Wami! (pisownia oryginalna).

Fragment publikacji, z którego pochodzi większość powyższych cytatów, został opracowany przez Ekaterinę Romanową, która jest także autorką monografii etnograficznej poświęconej Ysyachowi. Ta opublikowana w 1994 roku praca pokazuje osadzenie święta w szerszym kontekście kultury i mitologii, ale też zwraca uwagę na wieloaspektowość i wariantywność tradycji Ysyachu (Romanova 1994). Porównanie jej treści z omawianą tu popularną publikacją pozwala w pełni dostrzec, jak w tej ostatniej wiedza na temat święta została skondensowana i ukierunkowana. Zrozumiałe jest, że omawiana publikacja należy do innego porządku niż monografia naukowa, jednak nawet z tym zastrzeżeniem zwraca uwagę koncentracja jej treści na kulcie ajyy. To, co w artykułach prasowych zostaje rozmyte w ogólnikowych stwierdzeniach typu „święto powitania słońca i odnowienia duszy”, tutaj pojawia się jako wyraźne, powtarzane kilkakrotnie w różnych wariantach stwierdzenie: Ysyach to święto na cześć niebiańskich bóstw ajyy.

### **Idea jakuckiej religii i znaczenie Ysyachu dla jej propagowania**

Takie ukierunkowanie treści omawianej publikacji staje się w pełni zrozumiałe w kontekście poszukiwań religijnych, jakie podjęli przedstawiciele jakuckiej inteligencji jeszcze u schyłku okresu radzieckiego. Wzrastające wówczas zainteresowanie kwestiami religii, duchowości, w tym tradycyjnymi wierzeniami Sacha, koncentrowało się między innymi na studiach szamanizmu i z zakresu jakuckiej medycyny ludowej. Znaczną popularnością cieszyły się osoby postrzegane jako znawcy tradycji duchowych, z czym niejednokrotnie miało iść w parze posiadanie mocy i umiejętności uzdrawiania (Balzer 2001). Tradycyjna duchowość nie tylko była receptą na indywidualne rozterki mierzących się z kryzysem transformacji mieszkańców Jakucji (Vitebsky 2002), ale okazała się potrzebna w projekcie tworzenia narodowego państwa, za jakie część jakuckich działaczy społecznych i polityków uznawała powstałą na początku lat 90. XX wieku Republikę Sacha w ramach Federacji Rosyjskiej. Jak stwierdził Paweł Trzcіński, „liderzy jakuckiego ruchu narodowego równolegle z aktywnością państwowo-twórczą podjęli się misji odtworzenia duchowości Jakutów” (2001: 209). Ich celem okazało się wykreowanie jakuckiej religii narodowej. Szczególnie atrakcyjnym jej komponentem okazała się



część jakuckiej tradycji związana z kultem ajyy. Problem polegał na tym, że o ile niektóre przekonania i praktyki, takie jak choćby składanie ofiar za pośrednictwem ognia, były w Jakucji powszechne, o tyle świadomość kultu ajyy pozostawała zdecydowanie mniejsza już w pierwszej połowie XX wieku, na co narzekali jakuccy badacze z tego okresu (Kulakovskii 1979: 7) i co znajdowało potwierdzenie w skąpych danych z tekstów jakuckiego folkloru i materiałów etnograficznych.

Informacje na temat dawnych praktyk kultu ajyy, odczytane po kilku dekadach przez jakucką inteligencję zaangażowaną w procesy odrodzeniowe, zostały przez nią jednak uznane za świadectwo posiadania przez Jakutów własnej religii, na długo przed przybyciem Rosjan. Fakt ten zainspirował nawet postulaty odtworzenia tej zapomnianej religii. Dziełu temu poświęcił się Lazar Afanasiew, znany też pod jakuckim przydomkiem Teris. Opierając się na niepublikowanych materiałach etnograficznych z jakuckich archiwów oraz literaturze, L. Afanasiew zaczął porządkować rozproszoną wiedzę na temat kultu ajyy, tworząc spójną koncepcję religijną i etyczną (doktryna ajyy). W okresie przełomu ustrojowego aktywnie działał w ważnych dla ówczesnych przemian stowarzyszeniach politycznych i kulturalnych. Jego zaangażowanie oraz dorobek publikacyjny przyczyniły się do popularyzacji jego doktryny ajyy wśród szerokich kręgów stołecznej inteligencji. Do upowszechniania idei jakuckiej religii przyczynił się także Władimir Kondakow. Uważał się on za *ajyy ojuuna*, kontynuatora tradycji ajyy szamanów, stanowiących jego zdaniem warstwę kapłańską w dawnym społeczeństwie jakuckim. Kondakow, podobnie jak Afanasiew, dążył do opracowania spójnej doktryny religijnej w oparciu o materiały etnograficzne na temat kultu ajyy oraz własne doświadczenia duchowe i praktyki uzdrowieńcze.

W latach 90. XX wieku część środowiska jakuckiej inteligencji, dążącej do wypracowania jednolitego wzorca jakuckiej religii narodowej, próbowała pogodzić poglądy obydwu liderów, którzy pozostali jednak na swoich stanowiskach, oskarżając się nawzajem o nieznamość tradycji i przeinaczanie źródeł. Wypracowane przez nich doktryny różniły się nieco od siebie, ale wspólne dla nich okazało się przeświadczenie, że przed przybyciem Rosjan Jakuci posiadali własną religię. I to właśnie jej podstawy odtwarzali obydwaj liderzy religijnego odrodzenia. Wypracowane przez nich doktryny mówią o kulcie dobrych, przychylnych ludziom bogów (ajyy), z których najważniejszy utożsamiany jest z niebem (stąd często przywoływane paralele z tengryzmem). Od niego to, z najwyż-



szych poziomów nieba, spływa na ziemię życiodajna energia dająca siły witalne i duchowe wyznawcom (plemieniu ajyy). Jest to jednocześnie ta sama energia (*siur*), która w myśl jakuckich wierzeń spaja w niepodzielną całość trzy wymiary ludzkiej duszy (*kut*). Oddziałuje ona w szczególnie sposób w trakcie letniego święta Ysyach, gdy kapłan kultu niebiańskich bogów (ajyy szaman lub *algyschyt*) odprawia na ich cześć obrzędy i wygłasza pochwalne hymny (*algys*) (historia rozwoju idei i doktryny religii ajyy w poradzieckiej Jakucji m.in. w: Filatov 2000; Kondakov 2012; Takasaeva 2020:167-172; Ušnickij 2016; Vasil'ev 2013, o jej miejscu w krajobrazie religijnym Jakucji i związkach ze współczesnymi procesami konstruowania tożsamości Sacha w: Lipiński 2019).

Opracowaną w ten sposób doktrynę ajyy jej (od)twórcy, wierni autorskim interpretacjom, propagowali poprzez liczne publikacje oraz działalność swoich stowarzyszeń. Pewną rolę w upowszechnianiu idei religii ajyy odgrywa Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia, powstałe w 2002 roku w Jakucku. Odbywają się tam otwarte spotkania oraz kursy dla osób zainteresowanych tradycjami duchowymi. Instytucja ta propaguje przede wszystkim tzw. kulturę *algysu*, zaś pracujący tam *algyschyci* oferują sprawowanie *algysu* np. dla nowożeńców (więcej o Domu Oczyszczenia w: Balzer 2005).

Formuła obchodów Ysyachu, odnowiona po czasach radzieckich, od początku związana była z opisanymi przemianami. Podczas pierwszych kilku lat, gdy stołeczne obchody odbywały się na miejskim hipodromie, obrzędy sprawował W. Kondakov. Wypracowana przez L. Afanasiewa doktryna ajyy miała bardzo wielu zwolenników, także wśród osób zaangażowanych w organizację Ysyachu. Ostateczny kształt obchodów, który ustalił się po przeniesieniu święta do Us Chatyn, był wypadkową wszystkich tych wpływów. W efekcie organizacja Ysyachu Tujmaady wydaje się sprzyjać utrwalaniu podstawowych idei zawartych we współczesnych doktrynach ajyy. *Algys* Ysyachu, któremu przypisywano w tych koncepcjach rolę centralnego wydarzenia całego rocznego cyklu obrzędowego, stał się najważniejszą częścią uroczystej ceremonii otwarcia święta, w której uczestniczą tysiące mieszkańców miasta i republiki oraz przedstawiciele najwyższych władz. Ich włączenie w przebieg obrzędowej części uroczystości, gdy w jednym z ostatnich jej aktów przyjmują z rąk celebransów puchary z kumysem, może mieć znaczenie konstytutywne dla nadania religii ajyy statusu jakuckiej religii narodowej.

Nawiązania do idei jakuckiej religii przenikają całość przebiegu święta – od *algysu* otwarcia, przez ceremonię powitania słońca, aż po *algys* w niedzielny wieczór, kończący obchody. W każdym przypadku obrzędy te są okazją do przywołania imion „niebiańskich bogów ajyy”, wychwalania ich przymiotów w *algysach* i składania im ofiar za pośrednictwem ognia. Trzy obrzędy rozłożone równomiernie na dwudniowe obchody to rzecz jasna współczesna innowacja, co charakterystyczne, tworząca swoisty naddatek sakralnego wymiaru święta w stosunku do jego pierwowzoru. Ciekawe jest w tym wszystkim miejsce ceremonii powitania słońca, która ma najmniej wspólnego z opisami dawnych Ysyachów. W kulminacyjnym momencie ceremonii, po zakończeniu *algysu*, wszyscy oczekują pierwszych promieni wschodzącego słońca, wyciągając ku nim uniesione dłonie, czasem wykonując też gest „obmywania twarzy”. Jak zauważa Jerzy S. Wasilewski, praktyki te mają swoje źródło raczej w New Age niż w jakuckiej tradycji religijnej, wynikają bowiem z przeświadczenia o pozytywnym oddziaływaniu energii słonecznej, która akurat tego dnia ma mieć wręcz moc leczniczą (2005a). Być może jednak ceremonia powitania słońca spełnia rolę swoistego pomostu pomiędzy tymi popularnymi przeświadczeniami a doktryną ajyy, w której Ysyach ma miejsce szczególnie. To właśnie w czasie świątecznego *algysu* największą moc oddziaływania na ludzi ma życiodajna energia *siur*, pochodząca z najwyższych poziomów zamieszkanego przez ajyy nieba. W tym kierunku idą między innymi komentarze w cytowanej wcześniej popularnej publikacji o Ysyachu: „Niebieska droga, po której przybywają [bóstwa Ajyy], oświetlona jest złotymi promieniami wschodzącego słońca” (Romanowa i in. 2016: 57). W krótkiej notce umieszczonej na stronie redakcyjnej tej książki czytamy, że „publikacja pomoże zachować wielowiekowe tradycje przekazywane z pokolenia na pokolenie przez naród Sacha” (Romanowa i in. 2016: 2). Wydaje się, że zarówno sam Ysyach Tujmaady, jak i treść opisującej go książki utrwalają raczej nowy wzorzec, być może odwołujący się do tego, co przekazywano „z pokolenia na pokolenie”, na pewno jednak dostosowany do aktualnych potrzeb. Wśród nich istotne jest dążenie do rekonstrukcji tożsamości w kontekście poradzieckim. W tym procesie niezbędne okazuje się stworzenie jakuckiej religii narodowej, opartej na kulcie ajyy.

Marcin Lubaś analizując koncepcję tradycji E. Hobsbawma (2008), zwracał uwagę na zawarte w niej trzy podstawowe idee. Pierwsza, czyli konstrukcjonizm, wyraża „współczesne manifestacje tradycji” które na-

leży rozumieć przede wszystkim jako „programy i zabiegi świadomego projektowania i wdrażania obyczajów, rytuałów, wyobrażeń, klasyfikacji, wartości, tożsamości kulturowych” (Lubaś 2008: 34). Druga to „autorefleksyjność kulturowa”, odnosząca się do sposobu traktowania tradycji jako zespołu sądów i wyobrażeń, które „instytucja bądź grupa chce na temat swych praktyk kulturowych prezentować” (tamże). Inaczej mówiąc, tradycje ustanawia się świadomie, poprzez proces „nadawania określonym treściom i formom kulturowym miana niezwykle cennych i wartych kultywowania (...)” (tamże: 36). Czyż nie tak właśnie jest z doktryną ajyy, „wydobyta” przez miejską inteligencję z rozproszonych źródeł, z myślą o wykreowaniu narodowej religii? Zaś sposób zaadaptowania elementów dawnych, a dziś przywoływanych w doktrynie ajyy, wierzeń do obchodów współczesnego Ysyachu to niemal modelowy przykład „świadomego projektowania i wdrażania obyczajów, rytuałów, wyobrażeń...” (Lubaś 2008: 34). W końcu ostatnia z idei, na którą zwraca uwagę M. Lubaś, to instrumentalistyczne wyjaśnienie współczesnego renesansu tradycji, za którym kryć ma się polityczna strategia w walce o dostęp do władzy i przywilejów. Na Syberii ten renesans tradycji obserwujemy od lat 90. XX wieku i czasów poradzieckiej transformacji. W jej ramach republiki przyjmują nowy status dzięki powstaniu środowisk wpływowych elit kreujących podstawy tożsamości narodowej. Nie trzeba zresztą głębszych interpretacji i sięgania do historycznego kontekstu, gdy w odniesieniu do Ysyachu autorki wielokrotnie przywoływanego tu artykułu piszą o tym wprost, uznając zarówno letnie święto, jak i cały renesans tradycji w poradzieckiej Jakucji za etnonarodowy projekt jakuckich elit (Romanova, Ignat’eva 2011: 35).

Celowo nie przywołuję samego terminu „tradycja wynaleziona”. Gdy możliwość jego użycia w odniesieniu do jakuckiego Ysyachu oraz podobnych świąt z innych obszarów Syberii bywa odrzucana (Romanova, Ignat’eva 2011, Nowicka 2016: 176), to dzieje się tak z powodu określenia „wynaleziona”. Moim zdaniem nie ma sensu kruszyć o nie kopii, bo w rozważaniach Hobsbawma o wiele ważniejsza jest analiza funkcjonowania tradycji w nowoczesności oraz uwagi na temat mechanizmów jej utrwalania, takich jak powtarzalność, formalizacja i rytualizacja (Hobsbawm 2008: 10-12). Od czasu uruchomienia kompleksu świątecznego Us Chatyn rokrocznie sprawowane są tam te same ceremonie. Zmieniać się mogą różne szczegóły świąt, niezmiennie natomiast Ysyach rozpoczyna się i kończy *algysem*, w trakcie którego składa się ofiary duchom przy-

rody i bogom ajyy, a o świcie drugiego dnia odbywa się, także łączone z kultem ajyy, powitanie słońca. Początki wszystkich tych praktyk obrzędowych wywodzone są z czasów mitycznych i wiązane z działalnością legendarnego Elleja. Powiązanie z odległą przeszłością w połączeniu z powtarzalnością ujednoczonego wzorca obchodów nadają odgrywanym na Ysyachu tradycjom znamiona odwieczności (tamże). Oddziaływanie opisanego przez E. Hobsbawma mechanizmu jest w tym przypadku wzmacniana przez masowość wydarzenia. Rokrocznie w Ysyachu Tujmaady biorą udział dziesiątki tysięcy osób. Ekaterina Romanowa i Vanda Ignat'ewa podają, że w ciągu dwunastu lat sprawowania święta Us Chatyn odwiedziło około dwóch milionów osób (2011: 37). To dwa razy więcej niż wynosi liczba wszystkich mieszkańców republiki. W święcie uczestniczą nie tylko mieszkańcy stolicy, ale też goście z ułusów (rejonów). Ponadto jego przebieg jest transmitowany przez lokalne telewizje.

Do tego dodać należy lokalne Ysyachy, organizowane w centrach ułusów i w mniejszych miejscowościach, coraz częściej powielające stołeczny wzorzec. Gdy na początku transformacji zdecydowano się nadać świętu status państwowy i zorganizować jego centralne, stołeczne obchody, była to sytuacja nowa. Wcześniej bowiem nie obchodzono święta w Jakucku, ani przed rewolucją, ani tym bardziej w czasach radzieckich. Przygotowując scenariusz stołecznych obchodów, siłą rzeczy czerpano z materiałów etnograficznych opisujących Ysyachy w różnych ułusach kraju. Z czasem sytuacja uległa odwróceniu i to obchody Ysyachu Tujmaady stały się swego rodzaju wzorcem, do którego upodabniać się zaczynają obchody lokalne, a jest to szczególnie dobrze widoczne właśnie w religijnym wymiarze święta.

Z procesem tym związane są pewne napięcia, o czym miałem się okazję przekonać podczas badań prowadzonych w Jakucji w 2004 roku w miejscowości Satagaj. Przebieg zbliżającego się święta był tam przedmiotem ożywionych dyskusji mieszkańców, bowiem po raz pierwszy miało się ono odbyć w świeżo powstałym kompleksie architektonicznym. Autorem jego projektu był nie kto inny jak Wiliam Jakowlew, dyrektor kompleksu rytualno-architektonicznego Us Chatyn. Pod jego nadzorem postawiono między innymi rytualny słup *aar bagach* i palenisko-ołtarz dla sprawowania *algysu*. Samo powstanie nowych elementów architektury świątecznej przyjęto dobrze, jednocześnie żywe zainteresowanie i pewne obawy wzbudziły obrzędy, jakie odprawiono przed ostatecznym postawieniem rytualnych słupów. Największe jednak kontrowersje i obawy wzbudzało

wprowadzenie do świątecznego scenariusza uroczystego *algysu*. O jego wygłoszenie poproszono miejscowego nauczyciela, który bardzo się obawiał, że nie podoła zadaniu i ściągnie na siebie gniew duchów (por. Wasilewski 2005b: 135-136).

Dziś o podobną sytuację byłoby już trudno, w Jakucji działa obecnie wiele osób wyspecjalizowanych w sprawowaniu obrzędów i wygłaszaniu *algysów*. Część z nich wywodzi się ze środowisk związanych z L. Afanasiewem i W. Kondakowem, a pozostali to absolwenci kursów poświęconych jakuckim tradycjom, prowadzonych w latach 90. XX wieku przez Studium Kultury w Jakucku, a od kilkunastu lat organizowanych przy współpracy stołecznego Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia. Podczas badań w 2018 roku obserwowałem pracę jednego z cenionych w Jakucji *algyschytów*. Najpierw zabrał mnie on do jednej z podjakuckich miejscowości, gdzie został zaproszony, by wygłosić *algys* otwarcia Ysyachu, a tydzień później był jednym z trzech celebransów w czasie uroczystości otwarcia Ysyachu Tujmaady, by następnie już samodzielnie sprawować *algys* kończący święto. Wzrost zapotrzebowania na usługi takich osób wiązać można między innymi z upowszechnieniem w całej republice formuły obchodów letniego święta, wypracowanej w ramach stołecznego Ysyachu.

Jego współczesną formułę traktować można jako masowe spektakle odgrywania tradycji, o których pisał T. Edensor. Teatralna metafora może budzić podejrzenie pewnej sztuczności związanej z oddzieleniem czynnych aktorów od biernych widzów. Nie musi tak jednak być. Podczas uroczystego *algysu* wśród wielotysięcznego tłumu na trybunach w Us Chatyn panuje atmosfera powagi, wiele osób układa wtedy dłonie w charakterystycznym geście (ręce opuszczone wzdłuż tułowia, zgięte w łokciach, dłonie odwrócone wewnętrzną stroną do góry). Ten rodzaj modlitewnej postawy oznaczać ma gotowość na przyjęcie działania życiodajnej energii, jaka w trakcie *algysu* ma spływać od niebiańskich bogów ajyy i wzmacniać duchowe siły ich wyznawców. W ten sposób tłumaczono mi znaczenie tego gestu, gdy poproszono mnie, bym taką właśnie postawę przyjął podczas *algysu*, który zamówiłem w Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia.

Podczas badań latem 2018 roku gest ten obserwowałem nie tylko podczas Ysyachu Tujmaady, ale i na lokalnych obchodach w jednej z podjakuckich miejscowości oraz podczas *algysu* nie związanego już z Ysachem, lecz sprawowanego w związku z ustanowieniem okolicznościowego *ser-*

ge, na pamiątkę odbywającego się w Jakucku zjazdu genealogicznego. Ani powszechnego przyjmowania takiej postawy, ani nastroju powagi nie obserwowałem podczas pierwszych Ysyachów, w których brałem udział w 2004 roku. Przywodzi to na myśl sposób, w jaki Paul Connerton opisywał wpływ powtarzalnych rytuałów na pamięć ciała, zwracając uwagę, że za sprawą tzw. praktyk wcielania ich uczestnicy nabierają konkretnych nawyków dotyczących postawy ciała i wymaganych gestów (Connerton 2012: 145-146). Wydaje się, że ten drobny element związany z rozwijającą się w Jakucji rodzimą religią może znamionować szerszy proces upowszechniania jej idei w społeczeństwie jakuckim. Z kontrowersyjnej nowości, jaką była doktryna ajyy w latach 90. XX wieku dla większości jakuckiego społeczeństwa poddanego procesom radzieckiej modernizacji i ateizacji, dziś staje się ona coraz powszechniej rozpoznawalnym i akceptowanym fragmentem tej kulturowej rzeczywistości, którą współcześni Jakuci uznawać chcą za ważną i godną kultywowania tradycję. I choć wpłynęły na to niewątpliwie różne czynniki: aktywność publicystyczna twórców współczesnej doktryny ajyy, organizacyjne zabiegi ich następców, działalność Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia, to zdaje się, że można do nich zaliczyć także obchody narodowego święta Ysyach.

Paweł Trzciniński piszący przed kilkunastu laty o odrodzeniu religijnym wśród Jakutów zwracał uwagę, że „*ysyach* większość uczestników traktuje jako wydarzenie o charakterze narodowym i państwowym, odnosząc się raczej do jego estetycznego i ludycznego wymiaru. Jedyne nieliczni próbują czerpać z niego »duchową energię«” (2001: 221). Nie uważam, by ta charakterystyka całkowicie straciła na aktualności. Religijne znaczenie, które niektórzy przypisują świętu, zapewne wciąż pozostaje w cieniu jego „estetycznego i ludycznego wymiaru”, choć wydaje się, że w mniejszym stopniu niż dwie dekady wcześniej. Twierdzą jedynie, że obchody narodowego święta Ysyach, w takiej formule, jaką przyjęły pod koniec ubiegłego wieku, przypominają o tradycjach duchowych Sacha, a z racji sposobu ich prezentacji w świątecznej architekturze i obrzędach, a także w dyskursie publicznym, mogą się przyczyniać do propagowania idei jakuckiej religii.



## BIBLIOGRAFIA:

- Alekseev, N.A. (1975). *Tradicionnye religioznye verovaniia iakutov XIX – nachale XX v.* Novosibirsk: Nauka.
- Balzer, M.M. (2001). Healing failed faith? Contemporary Siberian shamanism. *Anthropology and Humanism*, 26(2), 134-149. DOI: 10.1525/ahu.2001.26.2.134
- Balzer, M.M. (2005). Whose Steeple is Higher? Religious Competition in Siberia. *Religion, State & Society*, 33(1), 57-69. DOI: 10.1080/0963749042000330839
- Balzer, M.M. (2012). Festivals and Celebrations of Russia's Peoples: Old and New. *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 50(4), 3-5. DOI: 10.2753/AAE1061-1959500400
- Burszta, W. (1992). *Wymiary antropologicznego poznania kultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- S prazdnikom! (2016). *Iakutsk Vechernyi*, 24 iunia, 28.
- Connerton, P. (2012). *Jak społeczeństwa pamiętają* (tłum. M. Napiórkowski). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. DOI: doi.org/10.31338/uw.9788323520023
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne* (tłum. A. Sadza). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Filatov, S. (2000). Yakutia (Sakha) faces a religious choice: shamanism or christianity. *Religion, State & Society*, 28(1), 113-122. DOI: doi.org/10.1080/713694745
- Głowacka-Grajper, M., Nowicka, E., Połec, W. (2016). Performing Ethnicity, Celebrating Multiculturalism. The Ethno-Cultural Festival Yord Games In the Conflict Between 'Indigenous Buryat Traditions' and 'Eurasian Unity'. *Etnografia Polska*, 60(1-2), 191-207.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji. W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona* (tłum. M. Godyń, F. Godyń) (s. 9-23). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Iakovlev, V.F. (2005). *Ysyakh: Tujmaada – Èllëi – Us Khatyn*. Jakuck: Sakhapoliografizdat.
- Iakovlev, V.F. (2015). *Tus ilgè. Tiusiulgè – sviashchennoe mesto*. Jakuck: Bichik.
- Kondakov V.A. (2012). *Religiia Aar Ajyy. Osnovnye svedeniia*. Jakuck: Assot-siatsiia Narodnoi Meditsiny im. V.A. Kondakova.
- Kulakovskii, A.E. (1979). *Nauchnye trudy*. Jakuck: Iakutskoe knizhnoe izdatelstvo.
- Ksenofontov, G.V. (2004). Èlleiada. *Materialy po mifologii i legendarnoi istorii iakutov*. Jakuck: Bichik.



- Lindquist, G. (2008). Loyalty and command. Shamans, lamas and spirits in the Siberian ritual. *Social Analysis*, 52(1), 111-126. DOI: 10.3167/sa.2008.520107
- Lindquist, G., Coleman, S. (2008). Introduction. Against belief? *Social Analysis*, 52(1), 1-18. DOI: 10.3167/sa.2008.520101
- Lipiński, W. (2019). Wybory religijne i dyskusje o tożsamości w Republice Sacha. *Etnografia Polska*, 63(1–2), 59-76. DOI: 10.23858/EP63.2019.004
- Lubaś, M. (2008). Tradycjonalizacje kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”. W: G. Kubica, M. Lubaś (red.), *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej* (s. 33-69). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Nowicka, E. (2015). Towards the Creation of Modern Ethnicity and Imagined Community: Etnofestivals and Constructing the Buryat Nation. *Etnografia Polska*, 59(1–2), 141-154.
- Nowicka, E. (2016). *Korzenie altargany sięgają głęboko. Buriaci między Rosją, Mongolią i Chinami*. Kraków: Nomos.
- Nowicka, E., Wyszynski, R. (1996). *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Nowicka, E., Smyrski, Ł., Trzciniński, P. (2000). Wprowadzenie. Odrodzenie czy narodziny? W: E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów* (s. 7-20). Kraków: Nomos.
- Penkala-Gawęcka, D. (2009). Mikropolityka etniczności. Obchody wiosennego święta Nauryz w postsowieckim Kazachstanie. *Etnografia Polska*, 53(1–2), 6-19.
- Romanova, E.N. (1994). *Iakutskii prazdnik Ysyakh: istoki i predstavleniia*. Novosibirsk: Nauka.
- Romanova, E.N., Ignat'eva, V.B. (2011). Iakutskij natsional'nyj prazdnik ysyakh v situacii perekhoda: istoricheskiĭ mif, ètnokul'turnyĭ obraz i sovremennyĭ prazdnichnyĭ narrative. *Ėtnograficheskoe obozrenie*, 4, 29-40.
- Romanova, E.N., Danilova, N.K., Muchopleva, S.D., Federov, A.S. (2016). *Ysyakh – prazdnik belogo izobiliia*. Jakuck: Bichik.
- Sieroszewski, W. (1961). *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, cz. 1 i 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Smyrski, Ł. (2008). *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*. Warszawa: DiG.
- Szynkiewicz, S. (1984). *Herosi tajgi. Mity, legendy, obyczaje Jakutów*. Warszawa: Iskry.

- Takasaeva, K. (2020). *Jakuckie prace Wacława Sieroszewskiego i zmiany kulturowe narodu Sacha*. Warszawa: DiG.
- Tul'ceva, L.A. (2011). Traditsionnye prazdniki narodov Rossii na rubezhe stoletii: vvedenie v diskussiiu. *Ėtnograficheskoe obozrenie*, 4, 3-6.
- Uliashev, O.I. (2011). "Den' serediny leta": tradiciia v zhizni i zhizn' v tradicii severnykh khantov. *Ėtnograficheskoe obozrenie*, 4, 7-14.
- Ushnickii, V.V. (2016). Sovremennaia „vera” iakutov: religiiia Ajyy, tengrianstvo, neoshamanizm. *Religiovedenie*, 3, 37-42.
- Utkin, K.D. (1994). *Ysyakh kak ětnokul'turnoe iavlenie*. Jakuck: Sitim.
- Vasil'ev, V.E. (2013). Sovremennye religioznye techeniia. W: N.A. Alekseev, E.N. Romanova, Z.P. Sokolova (red.), *Iakuty (Sakha)* (s. 367-376). Moskwa: Nauka.
- Vitebsky, P. (2002). Withdrawing from the Land. Social and Spiritual Crisis in the Indigenous Russian Arctic. W: Ch.M. Hann (red.), *Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Eurasia* (s. 180-195). London and New York: Routledge.
- Wasilewski, J.S. (2005a). Mid-summer Night under the Polar Circle. The Yakut Ysyach-Festival and the "Global Grotesque". W: D. Picard, M. Robins (red.), *Journeys of Expressions IV: Tourism, Carnival and Folklore*. Sheffield: Centre for Tourism and Cultural Change.
- Wasilewski, J.S. (2005b). Strach jakucki – od szamańskiej grozy do wielkomiastkich lęków. Czego boi się homo postsovieticus (religiosus)? W: J.S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczkowska (red.), *Horyzonty antropologii kultury: tom w darze dla profesor Zofii Sokolewicz* (s. 129-141). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

**Tomasz Kosiek**

tkosiek@ur.edu.pl

Instytut Historii

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0002-6798-6842

## UKRAIŃCY, RUSINI KARPACCY, HUCULI, *CORCITURĂ*... TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA I INDYFERENTYZM NARODOWY W MARMAROSZU

Ukrainians, Carpatho-Rusyns, Hutsuls, *corcitură*...  
The Ethnic Identity and the National Indifferentism in Maramureș

**Streszczenie:** Narodowy indyferentyzm to kategoria, która od pewnego czasu pojawia się na kartach studiów historycznych poświęconych rozwojowi nacjonalizmów w Europie Środkowo-Wschodniej XIX wieku i I poł. XX wieku. Wielu badaczy uznało ją za przydatną do analiz głównie przeszłości różnych grup i społeczności zamieszkujących pogranicza Europy Środkowo-Wschodniej, które stroniły przez długi czas od opowiadania się za proponowanymi im „programami tożsamościowymi”, zwłaszcza w kontekście tworzenia się państw narodowych. W prezentowanym artykule pokazuję, że owa kategoria może być użyteczna także w analizach dotyczących sytuacji współczesnych grup, jak na przykład słowiańskojęzyczna społeczność z rumuńskiego powiatu Marmarosz. Będąc uwikłaną w napięcie pomiędzy postawami etnicznymi i narodowościowymi, wybiera ona jednocześnie opcję indyferentyzmu narodowego. Mimo zmieniających się warunków oraz pojawiających się kolejnych i konkurujących ze sobą idei o charakterze narodowym i etnicznym znajduje ona przestrzeń do pozostawiania ambiwalentną wobec nich, nawet na początku XXI w., w dobie ugruntowanych już państw narodowych.

**Słowa kluczowe:** narodowy indyferentyzm, etniczność, tożsamość narodowa, Ukraińcy, Rusini Karpaccy, Huculi, Marmarosz, Rumunia

**Abstract:** National indifference is a concept that has been making an increasingly stronger presence on the pages of studies addressing the history of nationalisms in Central and Eastern Europe of the 19<sup>th</sup> and the first half of the 20<sup>th</sup> century. In these works this concept is mentioned when analysing the status of various communities, which for a long time showed a clearly indifferent attitude to the national programmes and identities proposed to them. Researchers exploring the problems of national indifference focus mainly on the history of groups living in the borderland areas of Central and Eastern Europe. Looking into their studies, one can get the impression that this phenomenon could only be spotted in the times when nation-states were in the process of formation. In the presented article I argue that the aforementioned concept can also be useful when analysing contemporary studies on ethnicity and national identity. One example of a community in which phenomena fitting into national indifference can be spotted is the Slavic-speaking community of the Maramures region in Romania. As shown in the article, this community, or at least a discernible part of it, despite the changing circumstances and emerging competitive national and ethnic ideas, has found space to remain ambivalent towards them, even at the beginning of the 21<sup>st</sup> century in an era of well-established nation-states.

**Key words:** national indifferentism, ethnicity, national identity, Ukrainians, Carpatho-Rusyns, Hutsuls, Maramures, Romania

## Wstęp

Na początku XXI w. w studiach historycznych poświęconych rozwojowi idei narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej pojawiła się nowa kategoria analityczna „narodowego indyferentyzmu”. W swoich studiach wykorzystywali ją m.in. James Bjork (2008), analizując relacje Niemców i Polaków na Górnym Śląsku, Jeremy King (2002), zajmujący się stosunkami czesko-niemieckimi na ziemiach czeskich, czy Tara Zahra (2011), badająca walkę o tożsamość narodową dzieci zamieszkujących obszary czeskie w I połowie XX w. To właśnie ta autorka na łamach „Slavic Review” szeroko omówiła kategorię narodowego indyferentyzmu (Zahra 2010). Jak się okazuje, jako taka, może ona być zastosowana nie tylko do

analizy minionych ruchów narodowych w Europie, ale także do studiów nad współczesnymi tożsamościami społeczności żyjących w różnych częściach Europy Środkowej.

Jak pokażę poniżej, jeszcze w pierwszych dekadach XXI w. można zaobserwować postawy indyferentne w stosunku do dominujących postaw narodowych. Choć w wielu przypadkach w antropologicznych studiach nad etnicznością koncepcja granic Fredrika Bartha (2004) mimo swojej „klasycyzacji” pozostaje ważna analitycznie, to nie jest ona wyczerpująca. Istnieją bowiem grupy, których tożsamość etniczna nie ma homogenicznej postaci o silnie zarysowanych (praktykowanych) granicach zewnętrznych. Ich klasyfikacja rodzi zatem problemy, na które zwracał uwagę Rogers Brubaker (2009). Tym samym byty takie przeczą regule, że przynależność etniczna jest obligatoryjna dla wszystkich jednostek i grup, a tym samym jako taka stanowi zjawisko uniwersalne (Filip 2012: 60).

Przedmiotem mego studium jest słowiańskojęzyczna społeczność zamieszkująca w kilku miejscowościach przynależnych do rumuńskiego powiatu Marmarosz (rum. *Maramureș*)<sup>1</sup>. Zbiorowość tę, między innymi poprzez jej kulturę i język, traktować można jako swoiście odrębną. Jednocześnie jest ona poddawana wewnętrznym i zewnętrznym naciskom przypisujących ją do szerszych kategorii narodowych i etnicznych, mających silniejszą pozycję polityczną. W konsekwencji społeczność ta jest określana różnorako – jako Ukraińcy, Rusini i Huculi. Aktów identyfikacji dokonują różni aktorzy społeczni. Są nimi zarazem środowiska działaczy narodowych i etnicznych rekrutujących się spośród niej, naukowcy zajmujący się w swych badaniach jej przeszłością i współczesnością, państwo ukraińskie i rumuńskie oraz „zwykli” ludzie. Co ważne, czasem ci ostatni dokonując spontanicznych aktów samookreślenia, używają słowa *corcitură*, znaczącego po rumuńsku tyle co ‘mieszaniec, kundel’. Co ciekawe, określenie to jest nieobecne w narracjach przedstawiających i analizujących tożsamości grupy. Te zróżnicowane przejawy (auto)identyfikacji wskazują moim zdaniem na co najmniej dwa zjawiska. Po pierwsze, że społeczność ta, co najmniej od końca II wojny światowej, oczywiście w różnym natężeniu, jest przedmiotem ideologicznych zabiegów o charakterze etnicznym, podejmowanych przez różne środowiska, które dążą do wytworzenia wśród jej członków poczucia określonej przynależności narodowej lub etnicznej. Po drugie, pewne opowieści, deklaracje i zacho-

---

<sup>1</sup> Szerzej na temat przeszłości regionu piszę w dalszej części artykułu.

wania pojedynczych osób wskazują, że w interesującej mnie zbiorowości w dalszym ciągu można zaobserwować elementy sygnalizujące obecność zjawiska indyferentyzmu narodowego, świadczące o tym, że tożsamości narodowe i etniczne, które są jej narzucane przez wspomnianych aktorów społecznych, nie oddziałują na wszystkich słowiańskojęzycznych mieszkańców Marmaroshu.

Artykuł rozpocznę od przybliżenia interesującej mnie kategorii teoretycznej. Następnie wspomnę o miejscu prowadzenia badań, by później ukazać złożoność sytuacji tożsamościowej w badanej zbiorowości oraz oblicza indyferentyzmu narodowego. W tym celu przybliżę „dzieje” i współczesne funkcjonowanie poszczególnych kategorii użytych w tytule. W podsumowaniu zaś wyjaśnię, dlaczego w dalszym ciągu w badanej społeczności możemy obserwować zjawisko indyferentyzmu narodowego.

## **Narodowy indyferentyzm**

Ponieważ interesująca mnie kategoria dość rzadko pojawia się w polskiej literaturze (zob. Szczepański 1998, 1999) warto ją przybliżyć czytelnikowi. Tara Zahra (2008, 2010) we wspomnianym już artykule zwraca uwagę na olbrzymie znaczenie indyferentyzmu narodowego w studiach nad rozwojem ruchów narodowych. Historyczka twierdzi (2010: 93-94), że w czasach, gdy ruchy narodowe coraz mocniej zyskiwały na znaczeniu, dla wielu ich działaczy ogromnym utrapieniem były nie tylko konkurencyjne inicjatywy polityczne, ale przede wszystkim obojętność wielu społeczności i jednostek wobec propozycji poparcia określonej opcji ideologicznej (tożsamościowej). Co prawda od dawna w studiach nad nacjonalizmem zauważano obecność postaw ambiwalentnych i obojętnych wobec rozwijających się idei i działań ruchów narodowych, ale raczej nie stawały się one przedmiotem naukowej refleksji. Tara Zahra uważa, że dostrzeżenie i uwzględnienie postaw indyferentnych jest swoistym uzupełnieniem niedoskonałości studiów nad nacjonalizmem Ernesta Gellnera (2009), Erica Hobsbawma (2010, 1997) i Benedicta Andersona (1997). O ile wspomniani klasycy dążyli do wyjaśnienia pochodzenia współczesnych narodów, o tyle ich propozycje teoretyczne z tego zakresu nie tłumaczyły ograniczonego wpływu idei narodowych na jednostki i społeczności, które tym samym nie ulegały urokowi „wspólnot wyobrażonych” (Zahra 2010: 95-96).

Narodowy indyferentyzm, będący zdaniem T. Zahry (2010: 98) niedoskonałym określeniem, w jej ujęciu (2008, 2010) rozumiany jest jako bardzo pojemna kategoria, w której znaleźć się może szereg różnego rodzaju zachowań. Mogą wśród nich pojawić się postawy wskazujące na brak narodowej lojalności, ale także odnoszące się do przywiązania jednostek do innego rodzaju tożsamości niż narodowa (2008: 4). Należy tu zaliczyć również zachowania o charakterze dwuznacznym, ambiwalentnym w stosunku do tych, które uważano za komponenty narodowej tożsamości. Sam termin, w przekonaniu badaczki (2010: 98), nie jest doskonały, ale zawiera się w nim szereg zachowań określanych w literaturze jako narodowa apatia, labilność, ambiwalencja czy dwunarodowość, zjawisk, które od dawna są zauważane – między innymi – w ramach antropologicznych badań nad etnicznością. Czasem w literaturze poświęconej rozwojowi idei narodowych można spotkać się z poglądem, że tego typu nastawienie ma być swoistym reliktem niedokończonego procesu unarodowienia, być przykładem tożsamości sprzed ery procesów narodotwórczych (zob. Hann 2006). Jednakże, zdaniem tej uczoney, należy je rozpatrywać raczej jako opór i bunt wobec narzucanych polityk narodowych i tożsamościowych. Twierdzi ona również, że postawy indyferentne przybierały w różnych okolicznościach różne formy i zdecydowanie prościej było okazywać ambiwalencję w państwie austro-węgierskim niż w państwach narodowych powstałych na jego zgliszczach (2010: 101). Te ostatnie, z pomocą swoich państwowych instytucji, w tym spisów narodowych będących emanacją „władzy identyfikacji” (Ardener 1992), dążyły do jasnego sklasyfikowania swoich obywateli. Według T. Zahry (2010) rozwój państw narodowych w Europie w XX w. miał ostatecznie przynieść kres narodowemu indyferentyzmowi w latach powojennych, poprzedzonych masowymi czyszczeniami etnicznymi, deportacjami i mordami, w kontekście których jasne deklaracje narodowe nierzadko decydowały o życiu jednostki. Na podstawie badań w Marmaroszu uważam jednak, że w dalszym ciągu na obszarach różnego rodzaju pograniczy istnieją społeczności i jednostki, które znajdują nieustannie przestrzeń do zachowywania i manifestowania swojej obojętności wobec projektów narodowych.

Badania nad indyferentyzmem w ramach historii w opinii T. Zahry (2010: 106) nie są łatwe. W przeciwieństwie do grup narodowych, społeczności o takim typie identyfikacji nie były wystarczająco dobrze zorganizowane, aby pozostawić po sobie trwałe „ślady tożsamościowe”, które łatwo wysledzić w źródłach archiwalnych. Ich ambiwalentnej postawie nie towarzyszyły jednocześnie zjawiska konstytutywne dla ruchów na-



rodowych: zbiorowe manifestacje, fundowanie pomników zasłużonych bohaterów, wzniosłe pieśni czy tworzenie standardu języka. Postrzeganie życia społeczności oraz ich identyfikacji kulturowo-społecznych wyłącznie przez takie inicjatywy jest typowe dla metodologii studiów politologiczno-historycznych. Jednocześnie prowadzi do pominięcia innych przejawów życia, także tych świadczących o nietypowych/nieoczywistych rodzajach odrębności. Inaczej spoglądają na kwestie konstruowania tożsamości antropolodzy, zaznajomieni z codziennymi praktykami danej społeczności w drodze długofalowej partycypacji w jej życiu. W tej perspektywie ich krytycznemu oglądowi zostają poddane nie tylko typowe praktyki służące wspólnej identyfikacji, ale także niekonsekwencje w aplikacji narodowych projektów, ich negowanie lub wręcz ignorowanie, prowadzące do rozmywania granic narodowych ściśle wytyczonych przez system normatywno-aksjologiczny. Wchodząc w bezpośrednie interakcje z tubylcami, antropolodzy podążają choćby za *side swichers*, czyli jednostkami „zmieniającymi” postawy tożsamościowe w zależności od kontekstu, potrzeb i korzyści. To właśnie ich praktyki oraz narracje stały się kluczowe dla mego zainteresowania się indyferentyzmem narodowym we wspomnianej wyżej społeczności.

## Marmarosz i badania

Określenie Marmarosz pojawia się w historycznych źródłach po raz pierwszy w 1199 r. (Boar 2006; Slobodian 1994: 57) i wspomniany jest jako teren łowiecki węgierskich możnowładców (Zhukovs'kyi 2003: 99). W 1303 r. obszar ten został komitatem, czyli jednostką administracyjną funkcjonująca w Królestwie Węgierskim. Mimo zmiennych losów tego ostatniego, granice komitatu nie zmieniały się do 1919 r. (Magocsi, Pop 2002)<sup>2</sup>. Po zakończeniu I wojny światowej obszar ten podzielono wzdłuż

<sup>2</sup> Paul R. Magocsi (Magocsi 2009) traktuje Marmarosz jako część większego regionu określanego przez niego jako Ruś Karpacka. Obszar ten na początku XX w. zamieszkiwać miała w większości ludność wschodniosłowiańska określana przez niego mianem Rusinów Karpackich. Ruś Karpacka miała rozciągać się od Popradu aż po górą Ciszę i rzekę Ruscova. W przeszłości obszar ten był określany wieloma terminami, między innymi Rusią Podkarpacką, Rusią Przykarpacką, Podkarpaciem, Rusią Zakarpacką, Ukrainą Zakarpacką, Zakarpaciem, z węgierską *Kárpátalja*, z niemiecką *Karpatenrussland* i *Transkarpatien*, w języku angielskim funkcjonuje zaś pod nazwą *Transcarpathia* (Eberhardt 2011). Współcześnie obszar historycznej Rusi Karpackiej podzielony jest między Słowację (Preszowski kraj), Ukrainę (obwód zakarpacki) i Rumunię (północna część powiatu Marmarosz).

Cisy, pomiędzy Czechosłowacją i Rumunię. Państwu Tomasza Masaryka przypadł obszar leżący na północnym brzegu Cisy. Południowy brzeg, bardziej mnie interesujący, wszedł z kolei w skład Królestwa Rumunii. Z rumuńskiej części Marmarosz utworzono niewielki okręg *judetul Maramureș* ze stolicą w Syhocie Marmaroskim (rum. *Sighetu Marmatiei*). Kolejna, ale krótkotrwała zmiana granic nastąpiła w czasie II wojny światowej, gdy zarówno część czechosłowacka, jak i rumuńska znalazły się pod okupacją węgierską (Nouzille 1997). Koniec wojny przyniósł powrót granic z okresu międzywojennego, przy czym północna część Marmaroszu weszła już w skład Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej tworząc obwód Zakarpacki (Mahochiń 1994: 153), obecnie leżący w granicach niepodległej Ukrainy. Południowa część po wojnie wróciła do państwa rumuńskiego, które do historycznego Marmaroszu dołączyło krainy Lăpuș, Chioar i Codru i stworzyły nowy powiat Marmarosz ze stolicą w Baia Mare. W ramach współczesnego powiatu *Maramureș* wyróżnia się część określaną mianem historycznego Marmaroszu, będącego południową częścią dawnego węgierskiego komitatu. Niektórzy z autorów nazywają tę część *Old Maramureș* (Muica, Turnock 2000: 181) lub *historical Maramureș* (Kligman 1988: 5), ograniczając ją do dolin rzek Iza, Vișeu i Cisy.



Fot. 1. Komitat marmaroski w Królestwie Węgierskim (opr. T. Kosiek)

Główne badania, będące podstawą prezentowanego artykułu, prowadziłem w Maramroszu w latach 2009-2010. W tym czasie spędziłem prawie siedem miesięcy w dwóch miejscowościach, Remeți i Repedeș, mieszkając z dwiema rodzinami. Oczywiście przy okazji wywiadów i różnego rodzaju wydarzeń odwiedzałem pozostałe miejscowości zamieszkałe przez ludność słowiańskojęzyczną. Prowadzone badania miały charakter badań etnograficznych (Angrosino 2010), czyli mieszanki obserwacji uczestniczącej, wywiadów swobodnych i częściowo ustrukturyzowanych, a także analizy dostępnych opracowań związanych z interesującym mnie tematem. Niewątpliwie czynnikami mocno warunkującymi zarówno moje przed-terenowe wyobrażenia, jak i patrzenie na marmaroską rzeczywistość były moje uprzednie zanurzenie w tematyce i społeczności ukraińskiej w Polsce (Kosiek 2019) oraz język ukraiński, którym posługiwałem się w czasie badań. Jestem pewien, że bez obu tych elementów mój odbiór i interpretacja doświadczonej rzeczywistości byłyby zgoła odmienne.



Fot. 2. Współczesny powiat marmaroski z zaznaczonymi miejscowościami z wyraźną liczbą słowiańskojęzycznych mieszkańców (opr. T. Kosiek)

## Ukraińcy

Słowiańskojęzyczni mieszkańcy Marmaroszu najczęściej w literaturze przedmiotu określani są mianem ukraińskiej mniejszości narodowej (Kramar 2014; Yuriychuk 2011; Kureliak 2001; Len'o 2010). Według rumuńskiego spisu powszechnego z 2011 r. ukraińskie pochodzenie zadeklarowało 50 920 obywateli tego państwa, w tym 30 786 osób zamieszkujących Marmarosz (*Recensământul populației...* 2011). Większość z osób określających się jako Ukraińcy zamieszkiwało w marmaroskich wioskach: Remeți, Bocicou Mare, Craciunești, Lunca la Tisa (w dolinie rzeki Cisa), Rona de Sus, Bistra, Valea Vișeuului, Crasna (w dolinie rzeki Vișeu), Ruscova, Repedea, Poienile de Sub Munte (w dolinie rzeki Ruscova).

Choć dane z narodowego spisu sugerować mogą, że zagadnienie tożsamości narodowej interesującej mnie zbiorowości nie jest kwestią problematyczną, proponuję jednak przyjrzeć się źródłom i kontekstom funkcjonowania, w przeszłości i obecnie, kategorii „Ukrainiec” w rumuńskim Marmaroszu.

Jak już pisałem, w przeszłości interesujący mnie obszar tworzył węgierski komitat Marmarosz. Tym samym można przyjąć, że zarówno ten teren, jak i zamieszkujące go słowiańskojęzyczne społeczności, także na południe od Cisy, podlegały procesom społecznym, politycznym i ekonomicznym podobnym do tych, które miały miejsce w całym komitacie czy Rusi Podkarpackiej. Historycy (Eberhardt 2011; Jarecki 2005; Kopyś 2005) często podkreślają, że na obszarze tym, na skutek struktury społecznej, opóźnienia ekonomicznego oraz istnienia nielicznych i lokalnych elit, rozkwit ideologii narodowych był zapóźniony w stosunku do innych grup zamieszkujących państwo Habsburgów. Co więcej, w przededniu I wojny światowej nie sposób było wśród działaczy etnicznych mówić o jednym dominującym środowisku z określoną wizją przynależności narodowej ludu. Wspominam o aktywistach etnicznych, gdyż to oni odpowiadali za „budzenie” czy wręcz „wynajdowanie” narodowych ideologii w Europie Środkowej w XIX w. (zob. Hroch 2008). Działacze z Rusi Podkarpackiej koncentrowali się wokół czterech wizji: prowęgierskiej, prorosyjskiej, prorusińskiej i proukraińskiej (Mahochiï 1994: 68-81). Pierwsza z nich miała do 1914 r. oparcie w państwie węgierskim, które prowadziło wyraźną politykę asymilacyjną wobec niewęgierskich mniejszości. Kierunek prowęgierski był dodatkowo atrakcyjny dla osób dążących do awansu społecznego, gdyż tylko przez węgierskość prowadziła do niego droga.

Druga z opcji podkreślała wspólnotę z narodem rosyjskim. Trzeci kierunek wykorzystywał przekonanie działaczy o odmienności miejscowej ludności od sąsiednich słowiańskich narodów. Opcja proukraińska, konstruowana głównie pod wpływem kontaktów z ukraińskimi środowiskami nieodległej Galicji, nie była w tym czasie na tyle atrakcyjna, by pociągnąć za sobą całą ludność słowiańskojęzyczną. Pewne znaczenie zaczęła odgrywać tuż przed wybuchem I wojny światowej, czego emanacją stało się powołanie do życia Huculskiej Republiki (Jarecki 2013).

Na przełomie XIX i XX w. zagadnienia związane z tożsamością etniczną mieszkańców Rusi Podkarpackiej nie stanowiły palącej kwestii dla ludności słowiańskojęzycznej tego obszaru. Dobrze obrazują to słowa Eugena Egana<sup>3</sup>: „Dziś problem rusiński jest głównie problemem żołądka, a dopiero w drugiej kolejności kwestią narodowościową” (cyt. za: Kopyś 2005: 189). Działalność nielicznych i podzielonych elit w konfrontacji z madziaryzacyjną i panującymi lokalnie niedostatkami ekonomicznymi w niewielkim stopniu przekładała się na konstruowanie poczucia tożsamości etnicznej mas ludowych.

O ile procesy etniczne wśród ludności słowiańskojęzycznej po I wojnie światowej na obszarze włączonym do Czechosłowacji są dość szeroko omawiane (Mahochiï: 1994), o tyle o analogicznych procesach w części Marmaroszu włączonej do Rumunii znalazłem jedynie szczątkowe informacje. W tym kontekście należy przede wszystkim pamiętać, że po 1918 r. dotychczasowe Królestwo Rumunii włączyło w swoje granice rozległe obszary m.in. Transylwanii, Bukowiny czy południowej Dobrudży, stając się tym samym państwem wielonarodowym i wielokulturowym (Livezeanu 1995). Irina Livezeanu pokazuje, że w powojennej Rumunii państwo dążyło różnymi środkami do integracji i unifikacji całości społeczeństwa i rumuńskich ziem. Przedmiotem tego procesu stała się także ludność słowiańskojęzyczna. W świetle badań autorki polityka asymilacyjna dotknęła między innymi ludność ukraińską z Bukowiny. Stało się tak, gdyż w tej części Rumunii funkcjonowały już silne środowiska ukraińskich działaczy i intelektualistów. Analogicznych działań mających na celu asymilację i wywołujących opór ukraińskiej

<sup>3</sup> Edward Egan (1851-1901), irlandzki ekonomista sprawujący w latach 1885-1901 funkcję rządowego komisarza na Rusi Podkarpackiej. Był inicjatorem tzw. Akcji na Przedgórzu, upowszechniającej wśród chłopów wiedzę na temat nowoczesnych sposobów gospodarowania. Jego prorozwojowe działania spotkały się z niechęcią miejscowej węgierskiej szlachty, a sam Egan zginął w niewyjaśnionych okolicznościach (Kopyś 2005: 188).

społeczności nie sposób odszukać w tym czasie w Marmaroszu. Co prawda, według informacji z *Encyclopedia of Ukraine* (Pavliuk, Zhukovsky 1993), dwukrotnie w okresie międzywojennym podejmowano próby powołania w tym regionie partii politycznych o charakterze etnicznym (Ukraińskiej Partii Narodowej i Partii Rusińskiej), jednak skończyły się one niepowodzeniem. Jednocześnie dostępne opracowania nie zawierają danych dotyczących starań liderów w tym zakresie. Choć pojedyncze osoby z Marmaroszu zapewne utrzymywały kontakt z bukowińskimi Ukraińcami, to trudno stwierdzić, na ile był on silny i kształtujący ukraińską tożsamość mieszkańców w tym regionie.

Natomiast w monografii użhorodzkich historyków poświęconej analizowanej tu społeczności autorzy nawet nie wspominają o jakichkolwiek związkach środowisk ukraińskich z Bukowiny i Marmaroszu (Vehesh, Horvat 1998). W okresie międzywojennym marmaroscy Ukraińcy, o ile tacy już istnieli, nie zdołali rozpocząć ukraińskojęzycznej działalności wydawniczej (Vehesh, Horvat 1998: 33), a lokalna młodzież nadal ulegała madziaryzacji za sprawą węgierskojęzycznego szkolnictwa średniego. Można zatem przypuszczać, że w dobie Wielkiej Rumunii ukraińska tożsamość w Marmaroszu budowała się w nielicznych kręgach lokalnych w słowiańskojęzycznych społecznościach.

Zmianę niewątpliwie przyniosło zakończenie II wojny światowej. Przede wszystkim po przybyciu jesienią 1944 r. na ten obszar Armii Czerwonej pojawiła się kwestia powojennej przynależności Marmaroszu. Komunistyczni działacze ukraińscy z Użhorodu skupieni w Radzie Narodowej Zakarpackiej Ukrainy zabiegali o włączenie całego historycznego Marmaroszu do ZSRR. W ramach swojej aktywności doprowadzili do wyboru władz lokalnych, z siedzibą w Syhocie Marmaroskim, zdominowanych przez społeczność ukraińską i węgierską. Nowa administracja przyjęła dekrety, w myśl których język ukraiński stał się językiem urzędowym w całym Marmaroszu, a jego nauka – obowiązkową także w miejscowościach zamieszkałych przez Rumunów i Węgrów. Po przejęciu władzy przez komunistów w Bukareszcie, latem 1945 r., przedwojenna część Marmaroszu ostatecznie wróciła do Rumunii, a na pomysł rumuńsko-ukraińskiej wymiany ludności nie zgodził się Józef Stalin (Sălăgean 2002: 126-129; Stykalin 2006).

Komunistyczne władze Rumunii w pierwszych latach swego panowania odnosiły się stosunkowo przychylnie do większej części spośród mniejszości narodowych zamieszkujących Rumunię (Demel 1986: 411).

Zaistniałą sposobność wykorzystali między innymi działacze ukraińscy, tworząc w 1948 r. w Syhocie liceum ogólnokształcące<sup>4</sup>, a dwa lata później także liceum pedagogiczne, z ukraińskim językiem nauczania. Druga placówka miała za zadanie kształcić przyszłe ukraińskie kadry nauczycielskie, które z czasem trafiały do wiosek zamieszkałych przez ludność słowiańskojęzyczną, utożsamianą z Ukraińcami (Pavliuk, Zhukovsky 1993: 306).

Kwestia ukraińskich szkół powołanych do życia w Syhocie jest moim zdaniem kluczowym elementem dla zaistnienia i rozwoju „ukraińskiej idei” w Marmaroszu, utożsamiającej słowiańskojęzycznych mieszkańców tego regionu z Ukraińcami. To w murach tych placówek do lat 60. XX w., kiedy zlikwidowano je z polecenia władz<sup>5</sup>, kształtowano ukraińską tożsamość bardzo wielu młodych ludzi z marmaroskich wiosek. Gdy prześledzimy życiorysy działaczy i twórców ukraińskiej kultury działających od lat 70. XX w. w Rumunii (Petrovai 2007), okaże się, że większość z nich kończyła edukację w tych właśnie szkołach. Choć w literaturze (Kureliak 2012: 195) można spotkać stwierdzenia, że czas istnienia ukraińskich szkół w Syhocie to okres ukraińskiego „odrodzenia narodowo-kulturowego”, to w mojej ocenie należałoby mówić raczej o okresie intensywnego budowania ukraińskiej tożsamości na tym obszarze, w którym to procesie zasadniczą rolę odegrali nie lokalni mieszkańcy, ale przybysze z Bukowiny. Stało się to dlatego, że kadre obu szkół stworzyła inteligencja ukraińska, która uciekła pod koniec II wojny światowej z północnej Bukowiny. Według słów jednego z bukowińskich uciekinierów, z którym miałem jeszcze okazję rozmawiać, w obliczu zbliżającej się Armii Czerwonej wielu ukraińskich działaczy zdecydowało się zbiec do Rumunii i tam zostać po zakończeniu wojny. To oni tworzyli szkolnictwo ukraińskie, które silnie wpłynęło na kształtowanie się tożsamości ukraińskiej. Innym elementem wskazującym na to, że „idea ukraińska” zagościła w Marmaroszu na dobre dopiero po II wojnie światowej, jest kilka wypowiedzi moich najstarszych rozmówców, którzy twierdzili, że o Ukraińcach zaczęto mówić dopiero po 1944 r. Potwierdza to także

<sup>4</sup> Ioan Petrovai (2007: 35-36) powołując się na wspomnienia Ioana (Ivana) Semoniuca, prof. ukraińskiego pochodzenia z Uniwersytetu Babeş Bolay w Cluj-Napoca, podaje informację, że liceum z ukraińskim językiem nauczania istniało już od 1945 r., a w 1948 r. jego funkcjonowanie zostało jedynie potwierdzone przez reformę edukacji.

<sup>5</sup> Choć szkoły z ukraińskim językiem nauczania zostały zlikwidowane, to władze pozwoliły na utrzymanie jednego oddziału klasowego z tym językiem w rumuńskim Liceum Dragoş Vodă w Syhocie.



Alexa Beuca, folklorysta i regionalista z Poienile de Sub Munt, piszący w jednej ze swoich prac, że nazwa „Ukrainiec” pojawiła się w dolinie rzeki Ruscova, tj. w dolinie, w której mieszka ok. 2/3 osób deklarujących się w spisach jako Ukraińcy, dopiero po II wojnie światowej (Beuca, Zebreniuc 2007: 55).

Z grona osób, których ukraińska tożsamość była formowana przez ukraińskojęzyczną edukację po rumuńskiej rewolucji 1989 r., wywodzą się liderzy i działacze ukraińskiej organizacji Uniunea Ucrainenilor din România<sup>6</sup> (UUR, pol. Związek Ukraińców Rumunii, ukr. Союз Українців Румунії).

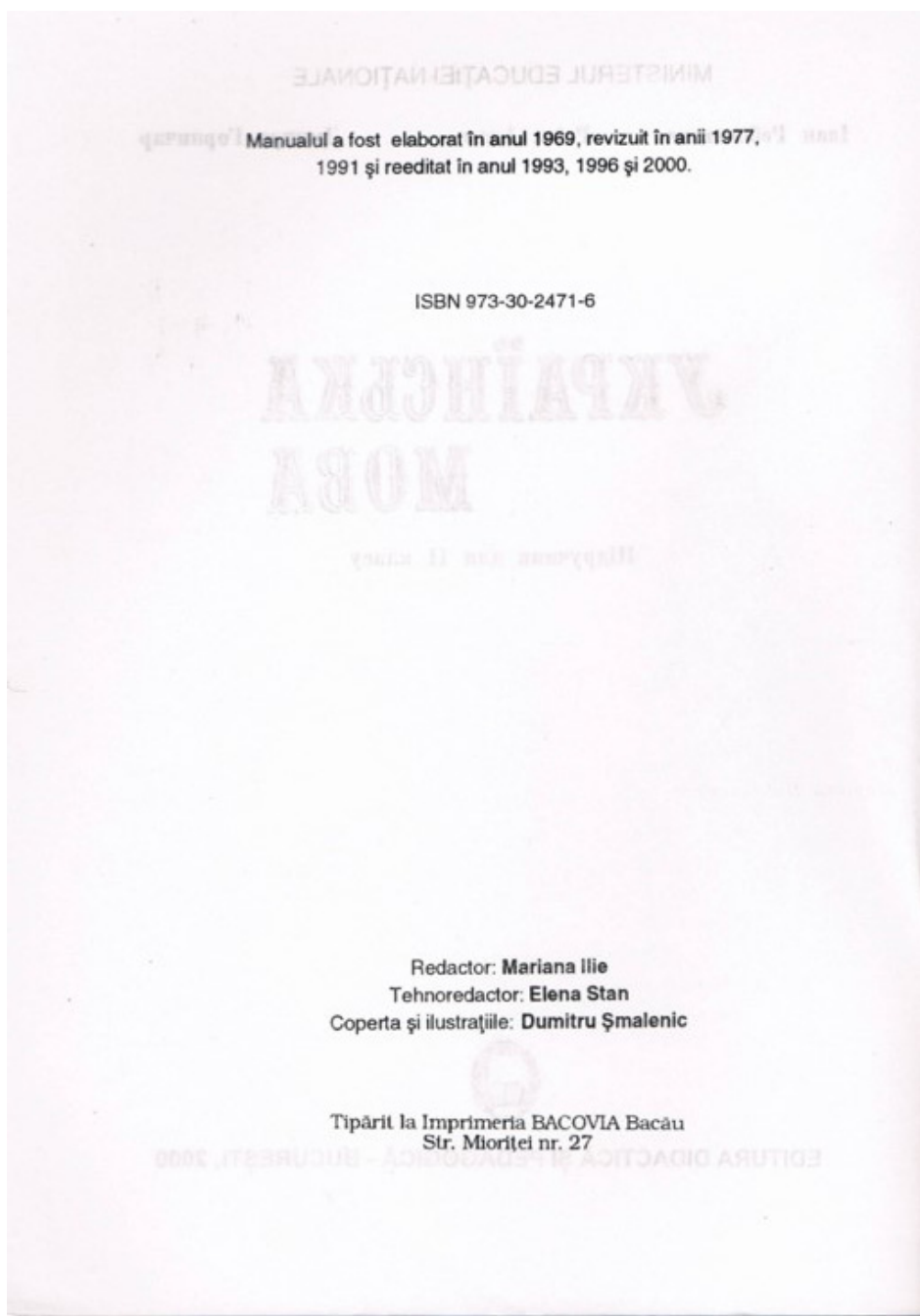


Fot. 3. Logo Związku Ukraińców Rumunii<sup>7</sup>

Z jednej strony, patrząc na środowisko działaczy ukraińskich, mamy do czynienia z oficjalnym statutem organizacji i deklaracjami liderów kładących nacisk na znaczenie nauczania języka ukraińskiego, podtrzymywanie ukraińskiej kultury. Z drugiej strony, podczas badań miałem okazję obserwować realizację tych postulatów. Przykładem może tu być kwestia ukraińskiego szkolnictwa i nauki „języka ojczystego”. Jak się okazało, środowisko działaczy ukraińskich przez niemal dwie dekady nie zdołało wypracować podręczników do nauki języka ukraińskiego. Tym samym w tamtejszych szkołach przynajmniej do 2010 r. używano podręczników będących reprintami wydań opracowanych w latach 60. i 70.

<sup>6</sup> Organizacja posługuje się dwujęzyczną nazwą.

<sup>7</sup> <https://uur.ro/> (dostęp: 29.10.2020).



Fot. 4. Strona redakcyjna jednego z podręczników do języka ukraińskiego (fot. T. Kosiek)

Podręczniki zostały jedynie „oczyszczone” z treści z minionej epoki. Zwykle ten rodzaj literatury edukacyjnej, zwłaszcza przeznaczony do nauki języka ojczystego, zawiera treści kształtujące poczucie tożsamości narodowej: symbolikę narodową, narodowe legendy, wyobrażenie terytorium zamieszkiwanego przez jeden naród. Natomiast w omawianym przypadku treści tego typu zostały pominięte. Co więcej, w przypadku podręcznika do 1. klasy brakuje też nomenklatury nawiązującej do narodu ukraińskiego, jak „Ukrainiec” czy „Ukraina”. Słowem, choć społeczność słowiańskojęzyczna ma dostęp do nauki „języka ojczystego”, to jednak realizacja tego oceniana jest bardzo krytycznie zarówno przez samych nauczycieli, jak i rodziców dzieci.

Kończąc fragment poświęcony obecności „idei ukraińskiej” w Marmarosz, warto, jak sądzę, wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie. Analizując zagadnienia tożsamości słowiańskojęzycznych mieszkańców na omawianym obszarze, należy pamiętać, że wszelkie idee etniczne tam obecne rozwijają się także w kontekście rumuńskiej polityki wobec mniejszości<sup>8</sup>. Jednym z wymiarów tej polityki jest fenomen określany mianem etnobiznesu (Carstocea 2011, 2014), czyli szeregu zjawisk, strategii i zachowań realizowanych przez różnego rodzaju działaczy politycznych, którzy dla osiągnięcia korzyści materialnych i politycznych wykorzystują funkcjonujące w danym kraju prawa związane z ochroną mniejszości narodowych i etnicznych. Dzięki przyjętym rozwiązaniom UUR ma, między innymi, swojego parlamentarzystę i wielomilionowe dofinansowanie<sup>9</sup>. Środki te powinny być wykorzystywane na działalność organizacji mniejszościowej, w tym na wydawnictwa, publikację książek i opracowywanie niezbędnych podręczników. W trakcie badań często spotykałem się z opiniami, że liderzy organizacji z wydawanych środków nie rozliczają się w sposób transparentny. Problem był na tyle wyraźny, że doprowadził do konfliktu w marmaroskim oddziale organizacji i powstania konkurencyjnej organizacji, o czym nieco niżej.

---

<sup>8</sup> Oczywiście nie sposób w tym miejscu omówić całościowo to zagadnienie; uczyniłem to w innym miejscu (Kosiek 2015).

<sup>9</sup> W 2008 r. sięgnęło ono kwoty ok. 5,5 mln zł (Mohacsek 2009), zaś dekadę później już ok. 8 mln zł (Iwański 2019).

## Rusini Karpaccy

Niektórzy z badaczy określają słowiańskojęzycznych mieszkańców Marmaroszu jako Rusinów Karpackich (Magocsi 2015a, 2015b; Zan 2011). W rumuńskim spisie powszechnym z 2011 r. 548 osób określiło się mianem Rusina (*Al doilea raport...*, b.d.: 7). Niestety nie posiadam danych, ile z tych osób zamieszkiwało Maramrosz. Etnonim „Rusin” często w literaturze, zwłaszcza ukraińskiej, traktowany jest przez autorów tekstów jako historyczny synonim „Ukraińca”. Podobne podejście prezentują rumuńscy badacze, jak np. Șerban (2018: 117). O ile np. w Galicji Wschodniej czy na Bukowinie można by mówić o istnieniu przekonania, jakoby nazwa „Rusini” faktycznie odnosiła się do ludności ukraińskiej, o tyle na południowych stokach Karpat Wschodnich i częściowo Zachodnich kwestia ta jest bardziej złożona, gdyż zarówno w przeszłości, jak i obecnie istnieją środowiska silnie podkreślające odmienność Rusinów i Ukraińców. W rumuńskim kontekście owo rozróżnienie jest uprawomocnione także przez rumuńskie prawodawstwo, traktujące od pewnego czasu „Rusinów” i „Ukraińców”<sup>10</sup> jako dwie odrębne mniejszości, żyjące – w przypadku Marmaroszu – w tych samych miejscowościach. Etnonim „Rusin” na omawianym terenie jest określeniem ludności słowiańskojęzycznej. Funkcjonował on powszechnie przynajmniej do II wojny światowej i nawet po pojawieniu się określenia „Ukraińiec” kategoria ta była nadal obecna w rumuńskiej administracji, o czym świadczy użycie określenia *Rutean* w oficjalnym rozporządzeniu Ministra Kultury tworzącym Rusiński Generalny Prawosławny Wikariat w Syhocie w 1949 r. (Penzesh 1994). Słowem, etnonim „Rusin”, obecny wśród mieszkańców Marmaroszu również współcześnie, o czym za chwilę, był endoetnonimem, a „Ukraińiec” – egzoetnonimem zapośredniczonym przez działaczy ukraińskiego ruchu narodowego.

Problem Rusinów Karpackich, szeroko dyskutowany w sąsiednim Zakarpaciu i wschodniej Słowacji, jest również obecny w Marmaroszu. Ruch ten, a według niektórych (Magocsi 2009) czwarty naród wschodniosłowiański, obejmować miał swoim zasięgiem ludność wschodniosłowiańską żyjącą od podnóża Tatr (na Słowacji) i Pienin (w Polsce) aż po doliny Ruscovej i Vișeu w Rumunii. Idea rusińska w Rumunii zyskała

<sup>10</sup> W rumuńskich spisach powszechnych przeprowadzonych w latach 1930–1977 określenie „Rusin” i „Ukraińiec” tworzyły wspólną kategorię spisową (*Recensământul populației...*, 2011).

osobowość instytucjonalną w 2000 r., wraz z powołaniem do życia Uniunea Culturală a Rutenilor din România (UCRR – pol. Związek Kulturalny Rusinów w Rumunii) z George Fircakiem na czele. Z czasem organizacja stała się członkiem Światowego Kongresu Rusinów, instytucji skupiającej rusińskie organizacje m.in. z Polski, Słowacji, Węgier, Ukrainy, USA i Kanady.



Uniunea Culturală a Rutenilor din Romania  
Культурне Товариство Русинів Романії

Fot. 5. Logo Związku Kulturalnego Rusinów Rumunii<sup>11</sup>

Podczas moich badań dotarcie do osób deklarujących się jako Rusini Karpaccy nie było proste. O ile w Marmaroszu funkcjonował lokalny oddział wspomnianej organizacji, o tyle jej działacz nie potrafił wskazać mi osób, z którymi mógłbym porozmawiać o zagadnieniach rusińskich. Udało mi się za to przeprowadzić wywiad z G. Fircakiem. W trakcie naszej rozmowy pytałem o wiele rzeczy, ale jedna kwestia intrygowała mnie wówczas najmocniej. Po kilku miesiącach nieefektywnych poszukiwań Rusinów Karpaccich w Marmaroszu zastanawiałem się, dlaczego publikacje poruszające tematykę rusińską stale podkreślają ich obecność w tym regionie, a jednocześnie nie widziałem żadnych działań rusińskich działaczy mających na celu budowanie rusińskiej tożsamości w terenie. Zgłaszane wątpliwości mój rozmówca skwitował wypowiedzią, z której wynikało, że dla istnienia „idei rusińskiej” nie są ważni ludzie i ich świadomość rusińkości, ale to, czy Rusini są uznawani przez prawodawstwo państwowe i unijne. Jego wypowiedź pokazuje i uświadamia, że dla współczesnych ruchów etnicznych ważniejszym elementem okazać się może staranie liderów o uznanie istnienia danej grupy na forum państwowym i międzynarodowym niż zinternalizowane wyobrażenie danej społeczności o jej odrębności.

<sup>11</sup> <https://rutenii.ro/> (dostęp 29.10.2020).

Temat Rusinów Karpaccich pojawia się także w kontekście wspomnianego etno-biznesu. Andera Carstocea, badaczka tego problemu (2011, 2014), wymienia Rusinów z Rumunii jako jeden z głównych przykładów organizacji i mniejszości powołanych do życia w odpowiedzi na atrakcyjność prawa mniejszościowego w Rumunii. Opisując sylwetkę G. Fircaka wspomina, że zanim został on parlamentarzystą rusińskim, swoją działalność polityczną realizował w partii postsocjalistycznej i partii mniejszości węgierskiej, ale dostał się do parlamentu dopiero jako Rusin. Obecnie miejsce lidera organizacji, ale także miejsce w rumuńskim parlamencie zajął jego syn.

Już po zakończeniu moich badań powstała druga rusińska organizacja, Uniunea Rutenilor Subcarpatici din România (URSR – pol. Związek Podkarpackich Rusinów Rumunii). Na jej czele stanął Michai Lauruc, pochodzący z jednej z marmaroskich wiosek. W czasie badań nie natrafiłem na ślady działalności tej organizacji. Nie mogę za wiele powiedzieć o jej działaniach, ale Tadeusz Iwański, analityk OSW w Warszawie, na łamach „Tygodnika Powszechnego” (2019) wyrażał przekonanie, że organizacja ta może być narzędziem rosyjskiej propagandy na tym terenie. Poza ta jednostkową opinią zastanowiły mnie także w 2015 r. zabiegi rozpowszechniania na facebookowym fanpage’u organizacji materiałów wspierających działania oddziałów zbrojnych tzw. Donieckiej i Ługańskiej Republiki Ludowej. W 2018 r. natomiast moją uwagę przykuła witryna biura organizacji w Syhocie, na której pojawiły się portrety prezydenta Rosji i patriarchy Cyryla I. Śledząc profil organizacji na Facebooku, można było także zauważyć, że odwiedzał ją osobiście ambasador Federacji Rosyjskiej, zaś M. Lauruc towarzyszył odwiedzającej Rumunię delegacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na czele z Cyrylem I.



Fot. 6. Zdjęcie witryny biura Związku Podkarpackich Rusinów Rumunii w Syhocie (fot. T. Kosiek)

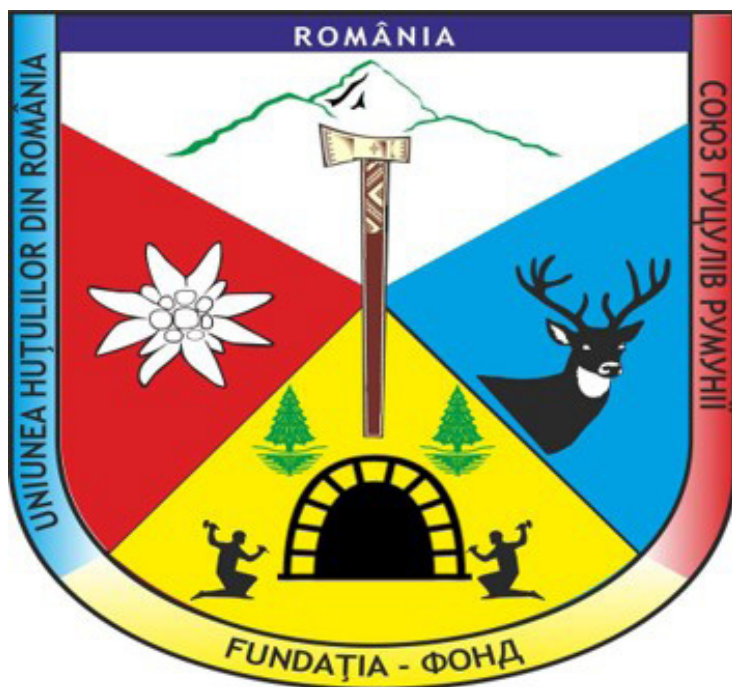
W 2016 r. miałem okazję rozmawiać z asystentem M. Lauruca, jak ustaliłem – wujkiem obecnego parlamentarzysty reprezentującego Ukraińców w rumuńskim parlamencie, który podkreślał, że jednym z celów, które sobie stawia ich organizacja, jest wprowadzenie M. Lauruca do rumuńskiego parlamentu.

## Huculi

Choć w kontekście Marmarozu można by na ich temat przygotować odrębny artykuł, to w tym miejscu chciałbym tylko przedstawić, jak nazwa ta zaczęła funkcjonować w dolinie rzeki Ruscovej. W 2009 r. w marmaroskim oddziale UUR rozgorzał konflikt między władzami organizacji a lokalnymi działaczami. Ci drudzy domagali się dostępu do sprawozdań finansowych organizacji. Zarząd nie przystał na to, w odpowiedzi na co kilku działaczy postanowiło powołać do życia własną, odrębną organi-



zając, nie ukraińską, a huculską, tj. Fundația Uniune Huțuli din România (pol. Fundacja Związek Hucułów z Rumunii).



Fot. 7. Pierwsze logo huculskiej organizacji z 2010 r.<sup>12</sup>

Przygotowany statut stowarzyszenia dopuszczał wystawianie własnych kandydatów w wyborach lokalnych i państwowych<sup>13</sup>. W ten sposób huculska organizacja sygnalizowała chęć uzyskania statusu organizacji mniejszościowej, a tym samym zyskanie budżetowych dotacji i miejsca w parlamencie. „Buntowników” usunięto z UUR, ale projekt huculski nie umarł. Kilku działaczy stale go rozwija, korzystając z lokalnych i unijnych dotacji. W ramach grantów przez kilka lat organizowali oni plenery fotograficzne i malarskie

<sup>12</sup> <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=774404589237869&set=g.2356-80203266606&type=1&theater&ifg=1> (dostęp: 29.10.2020).

<sup>13</sup> Rumuńskie prawo zezwala organizacjom pozarządowym o charakterze etnicznym na branie udziału w wyborach.

w Marmaroszu, w trakcie których zaproszeni artyści z Ukrainy, Rumunii i Polski uwieczniali i dokumentowali życie mieszkańców i górskie krajobrazy regionu. Dwa lub trzy lata temu zainicjowano Międzynarodowy Festiwal Huculski, na który przyjeżdżają goście z Ukrainy. Jednym z pytań badawczych dotyczących „wątku huculskiego”, na które warto by uzyskać odpowiedź, okazał się zasięg oddziaływania „idei huculskiej” na „zwykłych” ludzi. Sądzę, że na początku jej twórcom towarzyszył cel wykreowania marmaroskiej alternatywy dla UUR, reprezentującej Huculów. Początkowo założona organizacja nie posiadała nawet w swej nazwie przymiotnika „ukraińska”, co zmieniło się jednak dwa lata temu. Obecnie projekt ten funkcjonuje jako Fundația Ucrainenilor Huțuli din România (pol. Fundacja Ukraińskich Huculów z Rumunii).



Fot. 8. Najnowsze logo huculskiej organizacji<sup>14</sup>

<sup>14</sup> <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2415507065127605&set=g.23-5680203266606&type=1&theater&ifg=1> (dostęp: 29.10.2020).

Być może jego pojawienie się związane jest ze zmianami w rumuńskim prawodawstwie w zakresie przyznawania stowarzyszeniom statusu organizacji mniejszościowej. Obserwując działania huculskiej organizacji i jej strategię, odnoszę wrażenie, że to kolejne środowisko próbujące realizować własne interesy poprzez wykorzystanie idei etnicznej. Potwierdzają to słowa jednego z moich rozmówców, który wnioskował z sukcesem o środki unijne na powołanie huculskiego centrum kultury. Jego zaangażowanie w ten projekt było dla mnie o tyle zaskakujące, że wielokrotnie w czasie naszych wcześniejszych spotkań podkreślał, że ukraińskość czy rusińskość są projektami zewnętrznymi w stosunku do lokalnej tożsamości. W projekt huculski zaangażował się, gdyż – jak sam stwierdził – „w Rumunii są setki domów kultury, które potrzebują remontów, ale żeby się przebić spośród tych projektów musieliśmy być wyjątkowi. Stąd napisałem o Huculach, pokazując mniejszościową wyjątkowość łatwiej się przebić”. Wypowiedź ta jasno pokazuje, że lokalni działacze są w pełni świadomi, iż mniejszościowy status stwarza większy wachlarz możliwości i daje szersze pole do działań i realizowania partykularnych celów, w tym także tych, dla których etniczność jest tylko zasłoną.

## Corcitură

O ile omówione wyżej kategorie etniczne są rozpoznawalne w kontekście studiów nad społecznościami Karpat Wschodnich, o tyle kategoria, do której przechodzę, jest nieobecna w znanej mi literaturze. Jest ona o tyle ważna, że dzięki niej można zasygnalizować perspektywę „zwykłych” ludzi, którą w moim przekonaniu można powiązać z tytułowym narodowym indyferentyzmem. Określenie *corcitură*, pojawiające się od czasu do czasu spontanicznie w wypowiedziach moich rozmówców, nie przykuwało mojej uwagi w trakcie badań. Patrząc przez „narodowe okulary”, szukałem w terenie Ukraińców i Rusinów Karpaccich, nie zastanawiając się nad społecznym znaczeniem kategorii *corcitură*. Termin ten pojawiał się jako rodzaj samookreślenia, ale także był używany jako określenie lokalnej słowiańskiej mowy. Uważam, że obecność tego sformułowania można traktować jako wyraźny sygnał, że na tym terenie nadal można obserwować elementy narodowego indyferentyzmu. Samo określenie *corcitură* to nie wszystko, bo obok niego wybrzmiewały także inne autookreślenia, czyli „Ruski” i „Ukrainiec”. Tej ostatniej kategorii towarzyszyły wyraż-

nie wypowiedzi o charakterze dookreślającym: „Ukraińcy, ale nie tacy prawdziwi”, „tacy pomieszani”, „inni niż ci z Ukrainy”. O ile w kontekście spisu narodowego większość mieszkańców deklaruje się jako Ukraińcy, to w trakcie nawet przygodnej rozmowy niemal od razu sygnalizują oni, że ta ich ukraińskość jest jakaś niepełna, zmieszana, specyficzna, co wskazuje moim zdaniem, podobnie jak używanie terminu *corcitură*, na istnienia niepewności i wątpliwości co do własnej tożsamości.

Oczywiście z indyferentyzmem kojarzyć należy nie tylko deklaracje związane z samookreśleniem, ale także pewne praktyki obserwowane przeze mnie podczas badań. Jednym z przykładów narodowej obojętności było to, że projekty realizowane przez działaczy organizacji etnicznych w lokalnej przestrzeni znajdowały zainteresowanie w bardzo ograniczonym stopniu. „Zwykli” ludzie pozwalając swoim dzieciom na chodzenie na nieobowiązkowe lekcje języka ukraińskiego, jednocześnie często podkreślali, że nie do końca widzą potrzebę jego nauki, że to tylko dodatkowe obciążenie dla dzieci i że tak naprawdę język ten jest dla nich obcy. W lokalnych warunkach nawet jego nauczyciele nie posługują się nim w sferze prywatnej. Jest też nieobecny w codziennych relacjach ludności, która w jego miejsce komunikuje się „po swojemu”, to znaczy po rusku, czy – inaczej mówiąc – *corcitură(a)*, oraz – w mieście – po rumuńsku.

Wśród „zwykłych” ludzi można dostrzec również obecność *side switchers*, będących przykładem postaw indyferentnych (Zahra 2010: 103), zmieniających w razie potrzeby swoją tożsamość lub wykorzystujących znane im kategorie etniczne do realizacji swoich celów. Przykładem jest tu postać lokalnego poety, który funkcjonował zarówno w szeregach UUR, jak i obu rusińskich organizacji. Podczas naszej rozmowy sam podkreślał, że w UUR był na „cenzurowanym”, przez co organizacja nie chciała mu opublikować nowej książki, i dlatego zastanawiał się, jak długo jeszcze z nimi będzie<sup>15</sup>. Inna z kolei osoba, lokalna skrzypaczka ludowa, podkreślała, że gra zarówno na imprezach ukraińskich, jak i rusińskich, bo zawsze gra te same piosenki, dla jednych i drugich, „a one są nasze, nieważne, jak je określają”. To, że „zwykli” ludzie są świadomi różnych kategorii narodowych i potrafią nimi żonglować, pokazuje także przykład adwentysty z Remi, który opowiadając o swoich migracyjnych doświadczeniach w UE, podkreślał, że tam nigdy nie przedstawia

<sup>15</sup> Po kilku latach miałem okazję na portalu Facebook widzieć jego zdjęcia w towarzystwie rusińskich działaczy.

się jako Ukrainiec czy Rumun, a jako Czech, by chronić się przed konsekwencjami negatywnych stereotypów, przypisywanych jego zdaniem obu grupom.

## Podsumowanie

Roger Brubaker (1998) pisząc o mniejszościach w Europie Środkowej, zauważa, że znajdują się one na przecięciu zwalczających się nacjonalizmów ich ideologicznych ojczyzn i ojczyzn zamieszkania. Patrząc na społeczności słowiańskojęzyczne z Marmaroszu, odnoszę wrażenie, że one również są poddawane nacjonalistycznym projektom/„ideom”: rumuńskiej, ukraińskiej i karpatorusińskiej. Jednakże, mimo tych zabiegów indoktrynacji ideologicznej, pozostają one wierne własnym identyfikacjom, albo kontestując próby przypisania do określonych narodowości, albo wykorzystując je do własnych celów. Ścisłe i jednoznaczne określenie nie jest im potrzebne. Wymuszane spisem powszechnym przypisanie się do kategorii „Ukrainiec” nie przeszkadza, aby za moment ową tożsamość negocjować lub ignorować. Ich tożsamość pozanarodowa jest też w pewnym sensie płynna, co widać na przykład w kontekście migracyjnym, dotyczącym osoby między 20. a 50. rokiem życia. Wyjeżdżając do pracy w Hiszpanii, we Włoszech czy w Wielkiej Brytanii, „stają się” Rumunami (por. Chwieduk 2018), bo taka przynależność im w tamtym kontekście odpowiada bardziej. Tam uczestniczą w życiu imigranckich społeczności z Rumunii, chodzą do rumuńskich świątyń czy w końcu posyłają dzieci na naukę języka rumuńskiego. Dostęp do ukraińskich świątyń czy nauki języka ukraińskiego w krajach, do których wyjeżdżają, w ogóle ich nie interesuje. Podobnie jak działacze etniczni, także zwykli ludzie używają tożsamości w sposób pragmatyczny, choć w innych wymiarach i innej skali.

Kończąc, warto chyba zadać pytanie, jak to możliwe, że w Centrum Europy<sup>16</sup> w XXI w., w otoczeniu państw narodowych tak wyraźnie używających kategorii narodowych w realizowanych przez siebie politykach, istnieje społeczność indyferentna narodowo?

W moim przekonaniu odpowiedzi nieco przewrotnie można szukać w kontekście polsko-ukraińskiego pogranicza sprzed II wojny świa-

---

<sup>16</sup> Jeden z geograficznych środków Europy wyznaczono w wiosce Diłowe nad górną Ciśą, tuż przy granicy obwodu zakarpackiego i powiatu Marmarosz.



towej. Na obszarze tym, obok silnie już wówczas istniejących kategorii „Polak” i „Ukraińiec”, ciągle wyraźnie obecna była także kategoria „mieszany”. Mieszane były małżeństwa, mieszane rodziny, mieszane świętowanie. Wyraźnie pisze o tym w swojej pracy Olga Linkiewicz (Linkiewicz 2018). Kategoria „mieszany” pojawia się także w licznych wywiadach biograficznych osób deportowanych w operacji „Wisła”, z którymi miałem okazję rozmawiać. Z zebranych narracji wynika, że większość rodzin była „dotknięta” kategorią „mieszany”. Kres temu przyniósł jednak konflikt zwalczających się nacjonalizmów – polskiego i ukraińskiego – który przestrzeń do bycia „mieszanym” całkowicie zredukował. Narodowe kategorie, narzucane przemocą, mordem i deportacją, musiały zostać przyjęte także przez osoby dotychczas indyferentne narodowo. Zahra (2010) uważa, że wojenne i powojenne czystki etniczne w Europie Środkowo-Wschodniej były ostateczną próbą wyeliminowania narodowych ambiwalencji. W Marmaroszu, z wyjątkiem Holocaustu, nie dostrzegam tego typu czystek. Nikt nikogo przymusowo nie wysiedlał, nikt nie mordował za bycie *corcitură*/Ruskim/Ukraińcem/Rumunem. W konsekwencji, mieszkając w Centrum Europy, na pograniczu państw narodowych, tutejsi słowiańskojęzyczni mieszkańcy Marmaroszu ciągle mogą pozostawać przynajmniej częściowo *corcitură*, a ich przykład pokazuje, że mimo rozwiniętych projektów państw narodowych w Europie ciągle można znaleźć przestrzenie i sposoby, aby pozostawać indyferentnym narodowo.

## BIBLIOGRAFIA:

- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* (tłum. S. Amsterdamski). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Angrosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne* (tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Al doilea raport periodic prezentat de Guvernul României către Secretarul General al Consiliului Europei în baza Articolului 15 al Cartei Europene a Limbilor Regionale sau Minoritare* (b.d.). Raport Rządu Rumunii.
- Ardener, E. (1992). Tożsamość i utożsamianie. W: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość* (s. 21-42). Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

- Barth, F. (2004). Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych (tłum. M. Głowacka-Grajper). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 348-377). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beuca, A., Zebreniuc, C. (2007). *Aspecte Monografice – Poienile de Sub Munte – Maramureș*. Baia Mare: Editura Ethnologica.
- Bjork, J.E. (2008). *Neither German nor Pole. Catholicism and national Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan. DOI: doi.org/10.3998/mpub.217738
- Boar, N. (2006). *Interrelații transfrontaliere Maramureșene*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Brubaker, R. (1998). *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35, 21-42. DOI: //dx.doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916
- Carstocea, A. (2011). Ethno-Business – The Manipulation of Minority Rights in Romania and Hungary. W: T. Bhambry, C. Griffin, T. Hjelm, C. Nicholson, O. Voronina (red.), *Perpetual Motion? Transformation and Transition in Central and Eastern Europe & Russia* (s. 16-28). London: School of Slavonic and East European Studies, UCL.
- Carstocea, A. (2014). ‘Ethno-business’. The unexpected consequence of national minority policies in Romania. W: Z. Mansfeldova, H. Pleines (red.), *Informal Relations from Democratic Representation to Corruption. Case Studies from Central and Eastern Europe* (s. 163-183). Stuttgart: ibidem Press.
- Chwieduk, A. (2018). *Rumuński sposób na Europę: antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Demel, J. (1986). *Historia Rumunii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Eberhardt, P. (2011). Problematyka narodowościowa Rusi Zakarpackiej. *Sprawy Narodowościowe*, 39, 27-49.
- Filip, M. (2012). *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Gellner, E. (2009). *Narody i nacjonalizm* (tłum. T. Hołówka). Warszawa: Difin.
- Hann, C. (2006). Peripheral Populations and the Dilemmas of Multiculturalism: The Lemkos and the Lazi Revisited. W: B. Horbal, P.A. Krafcik, E. Rusinko (red.), *Carpatho-Rusyns and Their Neighbours; Essays in Honor of Paul Robert Magocsi* (s. 185-202). Fairfax, VA.: Eastern Christian Publications.
- Hobsbawm, E. (2010). *Narody i nacjonalizm po 1789 roku. Program, mit, rzeczywistość* (tłum. J. Maciejczyk, M. Starnawski). Warszawa: Difin.



- Hroch, M. (2008). *Małe Narody Europy* (tłum. G. Pańko). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Iwański, T. (2019). Odpowiadaj w języku, w jakim cię pytają. *Tygodnik Powszechny*, 25 listopada. Pozyskano z <https://www.tygodnikpowszechny.pl/odpowiadaj-w-jezyku-w-jakim-cie-pytaja-161217>.
- Jarecki, M. (2005). Droga do identyfikacji narodowej. Stosunki narodowościowe na Rusi Zakarpackiej w przededniu I wojny światowej i w okresie międzywojennym. *Sprawy Narodowościowe*, 27, 101-116.
- Jarecki, M. (2013). Republika Huculska. *Przegląd Wschodni*, XII, 3(47), 621-632.
- King, J. (2002). *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948*. Princeton: Princeton University Press. DOI: [doi.org/10.1515/9780691186382-003](https://doi.org/10.1515/9780691186382-003)
- Kligman, G. (1988). *The Wedding of The Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. California: University of California Press.
- Kopyś, T. (2005). Stosunki narodowościowe na Rusi Zakarpackiej w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. W: A. Cetnarowicz, S. Pijaja (red.), *„Węgry i dookoła Węgier...”. Narody Europy Środkowej w walce o wolność i tożsamość w XIX i XX wieku. Materiały z konferencji dotyczącej problematyki narodowościowej w Europie Środkowej zorganizowanej z okazji 10. rocznicy śmierci prof. Wacława Felczaka (Kraków 12–13 grudnia 2003 r.)* (s. 179-190). Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Kosiek, T. (2015). Porewolucyjne transformacje rumuńskiej polityki wobec mniejszości narodowych. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 13(1), 171-188.
- Kosiek, T. (2019). When „the Other” Becomes Someone Close... Ethnological Self-reflections on Functioning in a Ukrainian Community in Biały Bór. W: M. Zowczak (red.), *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine* (s. 339-360). Berlin: Peter Lang. DOI: [doi.org/10.3726/b15348](https://doi.org/10.3726/b15348)
- Kramar, R. (2014). Rola spuścizny cyrylo-metodiańskiej w zachowaniu tożsamości narodowej Ukraińców w Rumunii. *Studia Wschodniosłowiańskie*, 14, 345-360.
- Kureliak, V. (2001). *Ukraïnci Rumunskoï Maramorshchyny*. Lviv: Vydavnychyĭ centr LNU im. Ivana Franka.
- Kureliak, V. (2012). Authtonne ukraïns'ke haselennia *Maramorshchyny* (Rumunia). *Ukraïns'kyj Almanakh*, 190-201.
- Len'o, P. (2010). Etnokul'turni procesy v seredovyshchi ukraïnciv Maramorshchyny. *Narodna tvorchist'ta etnolohiia*, 3, 36-46.

- Linkiewicz, O. (2018). *Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym*. Kraków: Universitas.
- Livezeanu, I. (1995). *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building and Ethnic Struggle 1918-1930*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mahochiï, P.R. (1994). *Formuvannia nacional'noï samosvidomosti: Pidkarpats'ka Rus' (1848-1948)*. Uzhhorod: Polychka «Karpats'koho kraiu».
- Magocsi, P.R. (2009). The Fourth Rus': A New Reality in a New Europe. W: P. Best, S. Stępień (red.), *Does a Fourth Rus' Exist? Concerning Cultural Identity in the Carpathian Region* (s. 11-24). Przemyśl: South-Eastern Research Institute in Przemyśl.
- Magocsi, P.R. (2015a). *Naród znikąd. Ilustrowana historia Rusinów Karpaccich*. Uzhorod: Wydawnictwo Walerija Padiaka.
- Magocsi, P.R. (2015b). *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*. Budapest: Central European University Press.
- Magocsi, P.R., Pop, I. (2002). Maramorosh. W: P.R. Magocsi, I. Pop (red.), *Encyclopedia of Rusyn History and Culture* (s. 307). Toronto: University of Toronto Press Incorporated.
- Mohacsek, M. (2009). Analiza finanțărilor alocate organizațiilor minorităților naționale. *Working Papers in Romanian Minority Studies*, 16.
- Muica, N., Turnock, D. (2000). Maramures: Expanding human resources in the Romanian periphery. *GeoJournal*, 50, 181-198.
- Nouzille, J. (1997). *Transylvanien. Obszar kontaktów i konfliktów* (tłum. J. Proksa). Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Pavliuk, M., Zhukovsky, A. (1993). Maramureș region. W: V. Kubijovyc, D.H. Struk (red.), *Encyclopedia of Ukraine*, t. 3 (s. 305-307). Toronto: University of Toronto Press Incorporated.
- Penzesh, V. (1994). *Istoriia Ukraïns'koï Hreko Katolyc'koï Cerkvy v Maramorshchyni i ciliï rumuns'kiï derzhavii*, b.m.
- Petrovai, I. (2007). *Multiculturalism în Țara Maramureșului. Valori cultural ucrainiane*. Cluj-Napoca: Academia Română Centrul de Studii Transilvane.
- Recensământul populației și al locuințelor 2011 – demers statistic de importanță strategică pentru România – 20–31 Octombrie 2011. Volumul II: Populația stabilă (rezidentă) – structura etnică și confesională. Tabela 2 Populația după etnie – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, județe și categorii de localități* (2011). Pozyskano z <http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>.

- Sălăgean, M. (2002). *The Soviet Administration in Northern Transylvania November 1944–March 1945*. Boulder: East European Monographs.
- Slobodian, V. (1994). *Cerkvy Ukraïnciv Rumuniï. Церкви Українців Румунії*. Lviv: «STRiM».
- Stykalin, O. (2006). Odyn malovidomyi epizod z istoriï ukraïno-rumunskyykh vidnosyn u 1940-kh rokakh. W: *Ukraïna-Rumuniia-Moldova. Istorychni, politychni ta kulturni aspekty u konteksti sychasnykh ievropeïskyykh procesiv*, t. II (s. 126-135). Chernivci: Vydavnychyï dim «Bukrek».
- Șerban, P.R. (2018). Ethnical Structure Dynamics of Maramures Region (Romania). *Romanian Journal of Geography*, 62(1), 115-125.
- Szczepański, M.S. (1998). Regionalizm górnośląski: Między plemiennością a systemem globalnym. W: A. Sułek, M.S. Szczepański (red.), *Śląsk – Polska – Europa: Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej: Xsięga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego* (s. 17-39). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szczepański, M.S. (1999). Region pogranicza kulturowego w perspektywie socjologicznej: Przypadek Górnego Śląska. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 2, 161-180.
- Vehesh, M., Horvat, L. (1998). *Narys istoriï Ukraïntsiiv Maramorshchyny (Rumyniia) v 1918-1945 rokakh*. Uzhhorod: Uzhhorods'kyi Derzhavnyi Universytet.
- Yuriychuk, Y. (2011). Ukrainian Minority in Romania: Problems of National Identity Preserving. W: M. Brie, I. Horga, S. Șipoș (red.), *Ethnicity, confession and Intercultural Dialogue of the European Union's East Border* (s. 73-82). Oradea: University of Oradea.
- Zahra, T. (2010). Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis. *Slavic Review*, 69(1), 93-119. DOI: doi.org/10.1017/S0037677900016715
- Zahra, T. (2008). *Kidnapped Souls: National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands, 1900–1948*. Ithaca: Cornell University Press. DOI: doi.org/10.7591/9780801461910
- Zan, M. (2011). Rusynskyyi rukh u suchasniï Rumuniï: Identyfikaciia, struktura, refleksii. *Narodna tvorchišt' ta etnolohiia*, 2, 74-86.
- Zhukovs'kyi A. (2003). Marmaroshchyna. W: V. Markus (red.) *Zakarpattia v Encyklopedii Ukraïnoznavstva* (s. 99-100). Uzhhorod: Vydavnytstvo «Grazhda».



**Karol Górski**

karol\_gorski@gazeta.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**„KTO SIĘ NIE RUSZA, TEN JEST FIZOLEM”.  
O NIEWŁAŚCIWYM REŻIMIE PRACY CIAŁA  
I JEGO WYKORZENIANIU  
W KLUBIE BRAZYLIJSKIEGO JIU-JITSU**

**“Whoever does not move, they are pure physicals.” Inappropriate  
body regime and its elimination in the brazilian jiu-jitsu club**

**Streszczenie:** Artykuł podejmuje analizę figury „fizola” – specyficznego pejoratywnego określenia oraz fenomenu fizolenia – pojmowanego jako spektrum zachowań cielesnych negatywnie postrzeganych przez osoby z warszawskiego klubu brazylijskiego jiu-jitsu, gdzie w latach 2016-2019 ćwiczyłem i prowadziłem badania terenowe. Omawiam odniesienia do „fizola” płynące ze strony członków klubu, jak również rozważam praktyki ćwiczących obserwowane w trakcie treningu, a także własne odczucia somatyczne w zakresie, jaki obejmuje zagadnienie fizolenia. Odwołując się do wybranych autorów, takich jak Michel Foucault, Norbert Elias czy Mary Douglas, wskazuję, że figura fizola służyć może aktywnemu dyscyplinowaniu ćwiczących, stymulowania internalizacji przez nich odpowiednio „cywilizowanej” formy walki sparingowej oraz klasyfikowaniu zarówno osób w klubie, jak też praktyki ciała.

**Słowa kluczowe:** sporty walki, brazylijskie jiu-jitsu, normy zachowania, reżimy ciała, dualizm ciała i umysłu, antropologia sportu, antropologia ciała

**Abstract:** The following article proposes an analysis of the „fizol” motive as a form of the social label. It also focuses on the phenomenon of „fizolenie” – bodily behaviors considered as quite negative by the Brazilian jiu-jitsu practitioners. The article is based on the ethnographic data, gathered between 2016 and 2019 in one selected Polish club. I took into consideration references coming from in-depth interviews with club members, some observed training practices as well as my own somatic experiences as a practitioner., I refer to Michel Foucault, Norbert Elias, and Mary Douglas to highlight that the fizol figure may serve various functions: it actively disciplines the apprentices, stimulates the internalization of an appropriate, „civilized” fighting style and serves as a basis for classification of people alongside with their bodily practices.

**Key words:** martial arts, Brazilian jiu-jitsu, rules of behavior, body regimes, body-mind dualism, anthropology of sport, body anthropology

W stołecznym klubie brazylijskiego jiu-jitsu<sup>1</sup>, gdzie trenowałem oraz prowadziłem badania etnograficzne, istnieje takie specyficzne określenie: „fizol”. Mówi się na przykład, że ktoś jest fizolem, co oznacza, że wykonuje techniki oraz walczy w pewien szczególny, negatywnie oceniany sposób. Czasami od słowa „fizol” stosuje się derywacje: mówi się wówczas o „fizoleniu” czy „fizolstwie” jako pewnym rodzaju pracy ciała. „Fizolenie” jest określeniem specyficznego spektrum zachowań cielesnych, a bardziej szczegółowo: stylu prowadzenia walki (czasami także sposobu samego wykonywania technik) przez pewną grupę ludzi będących członkami wspomnianego klubu brazylijskiego sportu walki. Komu zdarzy się na treningu walczyć lub nawet wykonywać techniki z „fizolem”, zapamiętuje, przynajmniej na pewien czas, takie momenty, identyfikując je przeważnie jako uciążliwe, nierzadko ewokujące negatywne emocje, przynoszące ból czy nawet zagrażające zdrowiu. W perspektywie antropologicznej i socjologicznej wzmiankowane określenie można ująć jako formę stygmatu

---

<sup>1</sup> Jest to sport walki, w którym starcie rozgrywa się na ziemi, w tak zwanym parterze (leży się zwykle pod przeciwnikiem lub na nim). Zwycięstwo można osiągnąć poprzez poddanie przeciwnika za pomocą dźwigni (na stawy łokciowe, barkowe, kolanowe, nadgarstkowe) lub duszenia (aplikowanego rękami lub nogami). Starcia toczone są na miękkiej, zapobiegającej kontuzjom macie.

(zob. Goffman 2007), nakładanego na pewne osoby w związku z ich podejściem do brazylijskiego jiu-jitsu oraz do innych trenujących.

Przywoływany kontekst napiętnowania, być może odruchowo przychodzący na myśl jako relewantny, nie jest, jak sędzę, jedynym możliwym kontekstem interpretacyjnym. Przestrzeń klubu sztuk i sportów walki można ująć jako obszar wypracowywania specyficznego habitusu u osób ćwiczących: proces urabiania ciała do prowadzenia walki na ringu (boks) lub w klatce (MMA: Mieszane Sztuki Walki), naukę uników, technik zadawania ciosów czy kopnięć, określonego reagowania w trakcie starcia (Wacquant 2004, 2011; Spencer 2009; Darmas 2019). W klubie brazylijskiego jiu-jitsu, w którym trenowałem i prowadziłem badania terenowe, oczekuje się praktycznego ucieleśnienia pewnego *decorum* (Csordas 1990; por. Foucault 2009: 167 i n.), skonkretyzowanego wzorca zachowań podczas walki na macie. Figura „fizola” odnosi się do procesu przekazywania (oraz podtrzymywania) owego wzorca, ale też ujmuje sytuacje, gdy w ćwiczących ciałach uwidacznia się *modus* pracy odmienny od pożądanego i oczekiwanego, stanowiący aberrację rekomendowanego w obszarze klubu stylu prowadzenia walki. Niniejszy tekst – sytuujący się w obszarze antropologii sportu<sup>2</sup> (ujmuje bowiem aktywności dziejące się w ramach treningu sportowego) oraz szeroko pojętej antropologii ciała – nastawiony jest zarówno na analizę figury „fizola”, jak też specyfiki reżimu cielesnego, do którego owa figura odsyła i który identyfikowany jest, w danym środowisku, jako niewłaściwy, nieakceptowany (por. Ngai 2010; Foucault 2009), choć jednocześnie dość często manifestujący się na treningach i – jak to będzie zademonstrowane – niemożliwy do całkowitego wyeliminowania.

---

<sup>2</sup> W skrócie rzecz ujmując, antropologia dekoduje, przybliża i analizuje społeczne i kulturowe uwarunkowania rozmaitych form i odmian aktywności sportowych (Blanchard 2000). Jak podkreśla jeden z badaczy, w perspektywie antropologicznej „sport jest traktowany jako dystynktywny składnik kultury, podobnie jak małżeństwo, religia lub muzyka” (Blanchard 2000: 145). Podniesiony zostaje zatem do rangi osobnej instytucji – jakkolwiek często postrzegany i studiowany w powiązaniu z takimi zagadnieniami jak m.in. płeć (gender), etniczność, symbolika, kolonializm, kapitalizm (Besnier, Brownell, Carter 2018). Tutaj jednak rozpatrywać będę fenomen *stricte* ze świata sportowego.



## Przestrzeń badań i materiał empiryczny

Badania etnograficzne, które wykonywałem na potrzeby niniejszego artykułu, realizowane były w jednym z warszawskich klubów, gdzie naucza się brazylijskiego jiu-jitsu. Klub ten funkcjonuje w stolicy od kilkunastu lat. Określając obszar swoich badań, podążałem za wskazówką Clifforda Geertza, który sugerował, że antropolog/antropolożka wybiera sobie zazwyczaj pewien niewielki terytorialnie obszar, w jakim intensyfikują się jego/jej wysiłki badawcze (Geertz 2005: 36-37). W dobie „etnografii wielostanowiskowej” oraz w tym momencie rozwoju antropologii społecznej i kulturowej, w którym teren okazał się przestrzenią rozparcelowaną, o często rozproszonym, nieoczywistym charakterze, w pewnych wypadkach trudną do substancjalnego uchwycenia (Clifford 2006; Rakowski 2011; Hannerz 2006: 23), podejście amerykańskiego antropologa może wydać się cokolwiek anachroniczne (metodologicznie oraz konceptualnie). Jednak to do tego stanowiska będę nawiązywał w największym stopniu, określając teren swojej pracy etnograficznej. Idąc wskazanym tropem, zdecydowałem się na prowadzenie badań w wyselekcjonowanym, lokalnym obszarze: w jednym z warszawskich klubów, gdzie naucza się brazylijskiego jiu-jitsu<sup>3</sup>. Każdy klub sportów i sztuk walki uznać można w tej perspektywie za „odrębne uniwersum znaczeń” (Cohen 2009: 156; por. Jakubowska 2009: 147-148; Sassatelli 2010), miejsce z własną historią i właściwą sobie organizacją, stanowiące niejako osobny system społeczno-kulturowy (por. Wacquant 2005; 2011; Darmas 2019: 99-107). Stąd też, o ile paradygmat ścisłego łączenia danego miejsca z kulturą wydaje się archaiczny i przebrzmiały (Gupta, Ferguson 2007), to jednak w przypadku badań terenowych w klubie nauczającym danego sportu walki można rozważyć jego przyjęcie: mowa bowiem o stosunkowo niewielkiej zbiorowości<sup>4</sup> trenujących, połączonych miejscem, w którego obrębie dokonuje się kulturowa transmisja wiedzy oraz wdrażanie w system praktyk cielesnych.

<sup>3</sup> Będę celowo pomijał zarówno oficjalną nazwę klubu, jak też dane personalne trenera oraz inne informacje pozwalające na identyfikację miejsca, w którym realizowałem badania. Implikuje to jednak relatywnie skąpą prezentacją klubu, okrojona z takich danych jak np. rejon miasta, w którym mieścił się klub. Kierując się względami anonimizacji, nie umieszczam w tekście pracy żadnych zdjęć ani klubu, ani osób w nim ćwiczących.

<sup>4</sup> Jak wskazuje Kendall Blanchard, perspektywa prowadzenia badań w obrębie stosunkowo małej zbiorowości jest zgodna z tradycją zachodnich badań antropologicznych nad zagadnieniami sportu (Blanchard 2000: 145).

Miejsce określa fizyczne granice dystrybucji kultury, ograniczając jej zasięg do tych, którzy funkcjonują w danej przestrzeni fizycznej (jako członkowie klubu, partycypujący w zajęciach).

Badania we wskazanym miejscu realizowałem od października 2016 r. do maja 2019 r. Treningi miały miejsce wieczorami: klub de facto zaczynał swoją działalność o godzinie szóstej po południu (zajęcia rozpoczynała grupa zaawansowana) a zajęcia trwały do ósmej wieczorem (w piątek) lub do dziesiątej wieczorem (w poniedziałek). Jedyne w soboty treningi odbywały się wcześniej: o dziesiątej rano (przez pewien czas o jedenastej). Taki harmonogram zajęć sprawiał, że dana przestrzeń tylko na kilka godzin w ciągu dnia, wraz z napływem osób ćwiczących oraz formalnym rozpoczęciem treningów (zajęcia dla każdej grupy odbywały się o konkretnej godzinie, trwały albo godzinę albo półtorej godziny – w zależności od dnia), mogła stać się obszarem eksploracji etnograficznej (Dalsgaard 2013: 215), w ciągu pozostałego czasu będąc nie-terenem<sup>5</sup>, przestrzenią jałową dla etnografa zainteresowanego brazylijskim jiu-jitsu, zajmowaną bowiem przez instytucję, która organizowała tam zajęcia innego rodzaju i przeznaczone dla odmiennej zbiorowości ludzkiej.

W toku poniższego wywodu wykorzystywać będę informacje pochodzące z przeprowadzonych w klubie wywiadów otwartych (w całym okresie badań przeprowadziłem 28 wywiadów otwartych<sup>6</sup> i kilka o wiele krótszych, kilkuminutowych rozmów z osobami z klubu), dane z obserwacji (wykonywanych podczas konkretnych zajęć) oraz własnej, cieleśnej partycypacji (zob. Samudra 2008; Farrer 2015; Dincovici 2012; Waquant 2004, 2005; Sassatelli 2010) w treningach brazylijskiego jiu-jitsu. Zaangażowanie ciała etnografa ma w tym przypadku charakter silnie sensotwórczy (zob. Gołębowska 2004), bowiem kreuje przestrzeń poznania i rozumienia (w sensie jak najbardziej diltheyowskim) danej rzeczywistości kulturowo-społecznej (Samudra 2008; Merleau-Ponty 2001; Hastrup

---

<sup>5</sup> Nie-teren jest czymś zasadniczo odmiennym od „nie-miejsca”, które to pojęcie wprowadził do nauk społecznych Marc Augé. Nie-teren oznacza miejsce w fizycznym i kulturowym rozumieniu, jednak tracące cechy i właściwości antropologicznie pojmowanego terenu: przestrzeni, w której mają miejsce wydarzenia i procesy znaczące dla antropologa (Hastrup 2005: 92-95; por. Rakowski 2013).

<sup>6</sup> Średni czas trwania wywiadu wynosił w przybliżeniu od 75 do 90 minut. Wywiady były w większości przeprowadzane w specjalnym pokoju, który na obszarze klubu ma do dyspozycji trener i który oddawał mi podczas realizacji wywiadów. Pojedyncze wywiady odbywały się także przed salą, w której miały miejsce treningi, w moim mieszkaniu oraz w galerii handlowej nieopodal klubu.

2018; Rakowski 2007, 2018)<sup>7</sup>. Odwołując się do fragmentów wypowiedzi z przeprowadzonych wywiadów, będę każdorazowo, w nawiasie, informował o wieku cytowanej osoby oraz o tym, jakiego koloru pas posiada (ten ostatni element będzie wskazywał na zaawansowanie w trenowaniu brazylijskiego jiu jitsu<sup>8</sup>). Imiona cytowanych rozmówców lub przywoływanych osób z klubu zostały zanonimizowane. Zaznaczam również, że pojęcie „fizol” (a także jego wybrane derywaty), jakkolwiek traktować je można jako termin z zakresu dyskursu *emic*, będzie jednak zawsze przywoływane w cudzysłowie – podkreślono w ten sposób, iż nie jest ono odautorskie. Nie do końca możliwe okazało się natomiast ograniczenie posługiwania się wzmiankowanym wyrażeniem. Jest to pojęcie „bliskie doświadczeniu” (określenie Heinza Kohuta, Geertz 2005: 64-65), nie ma jednak adekwatnego odpowiednika w słowniku właściwym dla analizy antropologicznej (a zapewne i precyzyjnego odpowiednika w obszarze pozasportowego zasobu leksykalnego<sup>9</sup>), zaś zbyt częste stosowanie peryfraz mogłoby niekorzystnie odbić się na stopniu komunikatywności wywodu.

### **Kwerenda: brazylijskie jiu-jitsu w literaturze anglojęzycznej**

Gdy w anglojęzycznych zbiorach i zasobach publikacji naukowych szukam tekstów poświęconych brazylijskiemu jiu-jitsu, uderza mnie to, jak

---

<sup>7</sup> Tego rodzaju dane studiować będę, odwołując się do autoetnografii analitycznej jako metody postępowania badawczego, w ramach której własne przeżycia czy impresje (także przy uwzględnieniu pola wrażeń sensorycznych) (Pink 2009) poddaje się analizie, wciąga w sferę refleksyjnego oglądu (Kacperczyk 2013; Anderson 2013; por. Allen-Collinson 2011; Wacquant 2011; Hockey, Allen-Collinson 2007). Nie zawsze podążam jednak w sposób ścisły za autoetnografią w formule analitycznej: nie każde somatyczne doświadczenie można było dialogicznie konfrontować z doświadczeniami (cielesnymi) innych osób z klubu (zob. Anderson 2013: 157-158), nie zawsze bowiem możliwe jest, by wyszukać dokładne ekwiwalenty odczuć i przeżyć z narracji rozmówców. Staram się natomiast implementować istotny wymóg autoetnograficzny, którym jest „wypuklenie obecności JA badacza w tekście” (tamże: 155).

<sup>8</sup> Hierarchia pasów jest jednocześnie hierarchią umiejętności i – pośrednio – długości stażu treningowego. Hierarchia ta rysuje się następująco: pas biały, pas niebieski, pas purpurowy, pas brązowy, pas czarny.

<sup>9</sup> Analogicznie, Einat Bar-On Cohen wskazywał na trudności ze znalezieniem adekwatnego językowego odpowiednika dla japońskiego słowa *kime*, używanego w środowisku karateków (2006: 73).

wiele spośród nich to rozprawy dotyczące szeroko pojętej fizjologii ludzkiego ciała; publikacje, które wpisują się tematycznie w dziedzinę medycyny sportowej. Wydaje się, że w świetle celów, jakie sobie postawiłem, nie ma większego sensu przybliżanie zawartości tych prac ani nawet wyszczególnianie ich listy. Zamiast tego skoncentruję się na omówieniu wybranych tekstów anglojęzycznych, które poświęcone są interesującemu mnie sportowi walki w ujęciu nauk społecznych oraz humanistycznych.

W jednej z publikacji dokładnie opisano genezę brazylijskiego jiu-jitsu w kontekście adaptacji w kraju kawy japońskich sportów i sztuk walki oraz budowania tożsamości narodowej Brazylijczyków, a także modernizacji samej Brazylii (Cairus 2011). W pracy poświęconej elementowi rytu przejścia w brazylijskim jiu-jitsu: ceremonii „pasowania”, podczas której dana osoba po otrzymaniu pasa „wyższego” koloru (co ma znamionować oficjalne uznanie jego lub jej postępu umiejętności) jest uderzana pasami przez innych trenujących, partycypację jednostek w rzeczonym obrzędzie studiowano m.in. w kontekście psychologicznych eksperymentów Stanleya Milgrama oraz przy zastosowaniu pojęcia „dysonansu poznawczego” (Lawlor 2015). Douglas Farrer w artykule poświęconym elementom „skuteczności i rozrywki” (*efficacy and entertainment*) (2015) w rozmaitych sportach/sztukach walki zajmował się również brazylijskim jiu-jitsu, zwracając uwagę na znaki poświęcenia i zaawansowania w treningu, w postaci kalafiorowych uszu u ćwiczących, sugerując przy tym, że wprawdzie element skuteczności (rozumianej jako przydatność w sytuacjach wymagających umiejętności samoobrony) jest silnie obecny w brazylijskim jiu-jitsu, ćwiczący akcentują jednak również ewokowany w ramach treningu pierwiastek rozrywki (Farrer 2015, s. 41-42). Za relatywnie wnikliwą i bogato obudowaną teoretycznie można uznać publikację, w której przybliżono „wspólnoty bólu” (*communities of pain*), zawiązujące się w społeczności osób ćwiczących brazylijskie jiu-jitsu, budowane również dzięki obecności trenujących w przestrzeni Internetu (Dinkovici 2012). Z kolei australijski badacz Mike Pope (sam mogący poszczycić się posiadaniem czarnego pasa w brazylijskim jiu-jitsu) w studium opublikowanym w „Practical theology”, nieco jednak rozczarowującym w kwestii wykorzystania danych terenowych, opisuje praktykowanie walki w parterze w kontekście „ucieleśnionej duchowości” (*embodied spirituality*) oraz wpajania wartości chrześcijańskich podczas treningu ciała (2015). Zbliżoną perspektywę – studiowania zbiorowości trenujących brazylijskie jiu-jitsu jako pewnego świata wartości, w którym religia

splata się ze sportem walki – przyjęła Jessica Rivers (2011). Wymienić należy też publikację Dale’a Spencera, który studiował implikacje globalnego rozprzestrzeniania się technik brazylijskiego jiu-jitsu przez Internet – za pomocą portalu Youtube (Spencer 2011). W końcu, studium autorstwa trójki badaczy, oparte o badania ilościowe na próbie obejmującej 185 osób trenujących brazylijskie jiu-jitsu, miało na celu określenie społecznej i interakcyjnej sieci krystalizującej się w obrębie populacji członków danego klubu, zależnej od poziomu identyfikacji i integracji grupowej (Rodrigues, Evans, Galatti 2018).

W żadnej z tych publikacji nie analizowano fenomenu zbliżonego do „fizolstwa”, próżno zatem szukać w nich inspiracji przy analizowaniu zagadnień poruszanych w niniejszym tekście. Za konieczne uznałem zatem sięganie do innych koncepcji, formułowanych w odmiennych ramach.

### **„Fizol”: wątki elementarne**

Trudno oczekiwać od Czytelnika/Czytelniczki, którzy nie trenują brazylijskiego jiu-jitsu, precyzyjnego rozumienia znaczenia słowa „fizol”. Niezbędne staje się więc w tym miejscu dokonanie stosownej egzegezy. Na podstawie rozmowy z instruktorem oraz osobami z klubu możliwe było określenie, do czego odnosi się leksem „fizol”. I tak, „fizolem” jest, po pierwsze, ten, kto w trakcie walki polega przede wszystkim na własnej sile fizycznej (w dużo mniejszym zaś stopniu na wypracowanej technice). Po drugie, ten, kto walcząc, stara się za wszelką cenę założyć przeciwnikowi technikę kończącą (wygrać starcie) – robiąc to często w sposób dosyć nieprzyjemny i niebezpieczny (potencjalnie kontuzjogenny) dla sparingpartnera. Po trzecie zaś, jest to osoba, która bardzo mało rusza się w trakcie walki; rzadko zmienia pozycje, zdarza jej się przez dłuższy czas przygniatać swoim ciężarem przeciwnika (Andrzej [42, purpurowy]: „fizol [to] jest [ktoś] taki, że jak się na ciebie uwali, to cię trzyma”), blokując możliwość poruszania się oraz prowadzenia walki, odbierając możliwości doskonalenia się<sup>10</sup> (gdy jest się przygniacionym przez spa-

<sup>10</sup> Przejrzyście i wyczerpująco ujął mankamenty starcia z „fizolem” sam instruktor: „W walce z fizolem w 5 walkach przerobicie z 3 pozycje, 5 walk a więc 5 razy 3 pozycje: 15 pozycji, tak? I podejrzewam, że to są bardzo podobne, że one się w dużym stopniu powtarzają, jeżeli zrobisz to z osobą, która chce się rozwijać, która spróbuje coś nowego, nawet jakby się miała pomylić, przejście w lewo, przeskok z zająciem za plecy i spróbuje w twojej walce 20 akcji to jak zrobisz z takimi 5 osobami 20 razy to jest sto,

ringpartnera, trudno stosować techniki, które były wcześniej demonstrowane przez trenera i przerabiane na danych zajęciach). W rozmowie ze mną trener wypowiedział się na ten temat następująco: „To mnie wkurza najbardziej. Taka osoba się uwali i nie pozwala drugiej wykonywać technik, hamując jej progres”. „Fizol” wspomnianą pracą swego ciała ogranicza nabywanie umiejętności przez partnera treningowego; działa na niekorzyść wdrażania innych osób w określony reżim praktyk cielesnych (Giddens 2012: 91-92, 309; Steinberg 1996). W procesie doskonalenia umiejętności to ciało oponenta (*modus* operowania tym ciałem) przekłada się na ich osiągnięcie, a zatem to oponent poniekąd kreuje (warunkuje) moje możliwości rozwoju. Poprawa umiejętności jednostki w wymiarze praktycznym występuje więc jako interpersonalny proces. Brak pewnej elementarnej synergii w odniesieniu do pracy ciała mojego oraz mego partnera treningowego może być dokuczliwy i deprymujący. Marcin [33, biały pas], opowiadając mi o tym, co irytuje go w trakcie walk sparingowych, nie użył wprawdzie terminów „fizol” ani „fizolstwo”, lecz formułowany przez niego opis kontestowanego zachowania oponenta pasuje do wcześniej przywoływanej definicji<sup>11</sup>:

To mnie trochę denerwuje, jak z kimś walczę, że ja się staram robić technicznie, a on tylko na siłę i tam nie wiem, przez pięć minut mi próbuje wyciągnąć klucz na rękę, nie? Uwalając się całym ciałem, nie jestem w stanie się ruszyć.

Pewna kultura prowadzenia walki w parterze przeciwstawiona jest w tym przypadku gwałtownej, agresywnej fizyczności. Na tym przykładzie uwidacznia się, iż jiu-jitsu „fizoli” może mieć naturę specyficzną: omawiany tutaj wariant zakłada przetworzenie systemu technik brazylijskiego jiu-jitsu tak, aby pewne aspekty i elementy tego systemu połączyć z możliwościami oddziaływania na przeciwnika mocą swoich warunków fizycznych („fizol” wykorzystuje swoje ciało, ale dąży do zaaplikowania wyuczzonej na treningach techniki klucza: dźwigni na staw łokciowy). Jest

---

15 do 100, pomnóż to sobie razy 3 treningi w tygodniu, pomnóż to sobie razy pół roku, ile doświadczenia, ile bodźców twój mózg odbierze z osobą, która chce się rozwijać, próbuje, nie boi się zaryzykować, a ile twój mózg odbierze bodźców z taką osobą, którą my tu nazywamy fizolem”.

<sup>11</sup> Taka sytuacja, gdy dana osoba z klubu będzie wypowiadała się o „fizolskim” trybie pracy ciała bez używania określeń typu: „fizol” czy „fizolstwo”, jeszcze się w niniejszym tekście powtórzy.



to swego rodzaju utylizacja Kultury przez Naturę<sup>12</sup>, przekładająca się finalnie na wzmocnienie tej drugiej kategorii. „Fizolskie” jiu-jitsu, w tym konkretnym przypadku, odbierane jest jako zwalczające techniczne (lub mające aspiracje do bycia technicznym) jiu-jitsu, utwierdzające własną nad nim hegemonię.

Ciało „fizola” może zresztą czasami stawiać zadziwiający opór (w dosłownym sensie!) nie tylko w czasie sparingu, lecz także przy wspólnym wykonywaniu technik: gdy zmienia się bryłę zaciśniętych mięśni, zwartą i przykurzoną, niewdzięczną do manipulowania. Dokładnie taką sytuację miałem podczas trenowania z Piotrkim [38, biały], który przez trenera został uznany za „fizola”. Gdy w trakcie zajęć ja i Piotrek robiliśmy naprzemiennie techniki, wcześniej pokazane przez trenera, wówczas czułem na swoim ciele, jak silnie napięte są mięśnie mojego partnera treningowego – napięte na tyle, że, gdy przychodziła moja kolej wykonywania technik, musiałem każdorazowo pokonywać, wręcz na siłę, opór jego ciała, zbliżając się przy tym do modalności pracy mięśni cechującej osoby określane mianem „fizoli”<sup>13</sup>. Gdy ćwiczy się z tak napiętymi osobami, wówczas, jak ujęła to jedna z moich rozmówczyń, „nic nie można z nimi zrobić, żadnej techniki” [Malwina, 24, biały]. Taka osoba okazuje się nieprzydatna (mało przydatna) w treningu, gdyż jest (cieleśnie) obecna, lecz zarazem (cieleśnie) niewspółpracująca. Jest swoistym „bytem-dla-siebie” oderwanym od potrzeb i oczekiwań partnera treningowego.

W kwestii mobilności danej osoby w trakcie walki sparingowej należy jeszcze zaznaczyć, że w klubie, w którym realizowałem badania, wielką wagę przywiązuje się do tego, by w trakcie walki być aktywnym i dużo się ruszać, narzucając w ten sposób tempo starcia<sup>14</sup>. Określenia, że ktoś „się rusza” albo „dobrze się rusza”, to niemal najwyższa forma komplementu z ust trenera (świadectwo internalizacji jego zaleceń: prezentowania brazylijskiego jiu-jitsu pożądaną jakością). Na jednym z treningów przed

---

<sup>12</sup> Kategorii Natury i Kultury będą w tym tekście używał bez odwołania do całościowego bagażu treści metody strukturalnej.

<sup>13</sup> Poczulem w tym momencie, jak niewygodnym partnerem treningowym jest „fizol”, jak jego postawa cielesna utrudnia mi naukę, a więc bezpośrednio przekłada się na mój własny postęp umiejętności z zakresu brazylijskiego jiu-jitsu (por. Shusterman 2016: 60-64, 129-130)

<sup>14</sup> Jak ujął to trener, walka ma przebiegać w drodze wymienności pozycji: „przechodzisz gardę [defensywę oponenta], 5-10 sekund próbujesz skończenia [poddania], nie daje rady: idziesz do dosiady [siada się na klatce piersiowej przeciwnika] nie daje rady, schodzisz do [pozycji] bocznej, zachodzisz za plecy, z pleców na dosiad”.



rundą sparingów z ust szkoleniowca padły dość znamienne słowa: „Kto się nie rusza, jest fizolem. To nie jest komplement: to znaczy, że ktoś nie myśli, nie podchodzi do tego intelektualnie”. Przypomina to opisywane przez Pun Ngai (2014; por. Foucault 2009: 167-180) sytuacje werbalnego dyscyplinowania chińskich pracowników w przestrzeni fabryki pod kątem „dobrej” i „złej” jakości świadczonej pracy. W omawianym przypadku, a także i w wielu innych sytuacjach, figura fizola służy wpajaniu pewnej wizji brazylijskiego jiu-jitsu – ma wpływać na internalizację określonego (lokalnie podnoszonego i akcentowanego) wzorca pracy ciała i zachowań na macie. Zaadaptowanie do owego wzorca nie jest przy tym przedstawiane jako kwestia z zakresu możliwości fizycznych, lecz przestrzeń aktywności umysłu, który ma odpowiednio pokierować ciałem, narzucić mu określony rytm pracy. Przywołuje to kartezjański dualizm ciała i umysłu w wersji, w której umysł uzyskuje status jednostki nadrzędnej, praca ciała świadczy o stanie zaangażowania umysłu.

W tym kontekście nie można nie wspomnieć o analizach Einara Bar-On Cohena (2006: 75 i n.), który pisał o *kime*, określeniu używanym przez trenujących karate i odnoszącym się do budowania koncentracji oraz somatycznego „wyczuwania” japońskiej sztuki walki. W odniesieniu do podejmowanego przeze mnie zagadnienia występuje jednak istotna różnica – figura „fizola”, gdy jest używana przez trenera, zachowuje mimo wszystko potencjał dyscyplinujący (i przez to jest silniej wzorotwórcza); *kime* ma zdecydowanie bardziej ewokatywny wymiar.

Podejmując wątek nadmiernego wykorzystania parametru siły na zajęciach brazylijskiego jiu-jitsu, należy pamiętać o kilku kwestiach. Jiu-jitsu (ju-jitsu) to po japońsku ‘miękka sztuka’ albo ‘sztuka miękkości’. Odwołując się do konceptualizacji Pierre’a Bourdieu, można rzec, że nazwy te wydają się konotować taką formę praktyki, która oscyluje wokół ruchu nasączonego subtelnnością, zakłada poruszanie się w obrębie wzorca jeśli nie finezji, to na pewno delikatności, pewnego cielesnego taktu (Bourdieu 2005: 243 i n.). W samej aksjologii tradycyjnego jiu-jitsu nie ma zatem (wiele) miejsca na element siły fizycznej. O brazylijskim jiu-jitsu mówi się natomiast, że dzięki jego znajomości osoba mniejsza (słabsza fizycznie) może pokonać osobę większą (silniejszą fizycznie). Brazylijskie jiu-jitsu obiecuje więc triumf Kultury nad Naturą; tego, co wyuczalne, co potencjalnie może być przyswojone przez ciało, nad tym, co przyrodzone: siłą i rozmiarami ciała.

Trener brazylijskiego jiu-jitsu w klubie, w którym trenowałem i prowadziłem badania, kładzie duży nacisk na to, aby minimalizować użycie siły fizycznej; pewnego razu podczas treningu, korygując wykonanie technik przez jednego z ćwiczących, powiedział: „jak używasz siły, to znaczy, że nie myślisz” (interpretować to można jako oczekiwanie, że praca ciała będzie mieć swoje źródło w porządku mentalnym, jako operatywnej instancji „wyższej”; „zerwanie” kierowniczej roli umysłu odbija się automatycznie na „jakości” pracy ciała). Wariant jiu-jitsu, za którym optuje, to szybkość ruchu, nadawanie tempa walce, dopracowana technika, oszukanie przeciwnika, wyprowadzenie go w pole, nie zaś zdominowanie za pomocą siły czy wagi ciała. Starcie ma zostać wygrane na zasadach Kultury (technika i pomysły na walkę), nie zaś ze względu na Naturę (warunki fizyczne). Należy być wobec tego raczej sprytnym lisem niż silnym lwem. Wypróbowywanie nowych technik podczas sparingu jest dla instruktora bardziej istotne niż uparte dążenie do zwycięstwa, co wiąże się z wizją sparingu raczej jako przestrzeni eksperymentów aniżeli przymusu zwycięstwa nad oponentem). Zgodnie z założeniami instruktora zwycięstwo powinno stanowić rezultat opanowania nowych technik. Lekko modyfikując kategorie francuskiego socjologa, można zauważyć, że generalna opozycja między jiu-jitsu nieakceptowanym i akceptowanym (przez trenera) to opozycja między prymitywnym a wyrafinowanym, między nastawieniem wyłącznie na efekty a koncentracją na metodach wypracowywania tych efektów (zob. Bourdieu 2005: 224-243; na temat zbliżonej opozycji cech w odniesieniu do narodowych stylów gry w piłkę nożną: Archetti 2007<sup>15</sup>), ale też między gratyfikacją natychmiastową i odroczoną w czasie. Wiąże się z tym konstatacja, że w klubie, w którym prowadziłem badania, naucza się wyraźnie wyprofilowanego jiu-jitsu: nad którym ciąży określona wizja tego, jak uczestnik zajęć powinien operować ciałem w walce. Nie jest to jedynie kwestia sposobu korzystania z technik, ale całościowa i gruntowna koncepcja pracy ciała. Tym samym omawiane kwestie „fizola” i „fizolstwa”, nawet jeżeli mogą wiązać się z szerszym zagadnieniem relacji siły i ważności

---

<sup>15</sup> Na opracowanie Eduardo Archettiego natrafiłem jednak już po sformułowaniu powyższej opozycji.

techniki w sportach walki<sup>16</sup>, pozostają w znaczącym związku z warunkami i wymogami lokalnymi<sup>17</sup>.

### **„Fizol” i „fizolstwo”: ciąg dalszy pracy analitycznej**

Jak osoby z klubu postrzegają „fizolstwo”? Jakie wrażenia wynoszą z treningów z „fizolami”? Jak zachowania „fizolskie” sytuowane są w kontekście określonych wartości i norm klubowych? Jak traktowane są osoby określane mianem „fizoli”? Ten fragment rozważań poświęcony będzie prześledzeniu wskazanych wątków. Andrzej [42, purpurowy pas], trenujący od wielu lat, bardzo sumienny i poświęcający znaczną część swojego wolnego czasu zajęciom brazylijskiego jiu-jitsu (jak stwierdził, ma dwie pasje życiowe: motocykle i brazylijskie jiu-jitsu), w trakcie wywiadu, gdy pojawiło się pytanie o to, czy w walce zawsze agresywnie należy dążyć do poddania się przeciwnika, tłumaczył:

To nie jest tak, że za wszelką cenę muszę poddać, że trzymał tą rękę. Jeżeli ktoś mi na przykład zostawi rękę samą, ja ją se głową przypilnuję, i widzę, że jest szansa, że wejdzie, próbuję. Ale jak ja się muszę z kimś siłować na maksa, ktoś złapie kimono czy coś, i to już jest kwestia, wiesz, siły, jak na przykład w balaszce [technika dźwigni na staw łokciowy – K.G.], i jak ktoś się dobrze chwyci, to nigdy nie rozbijam rąk nogami. Bo to już jest fizolstwo.

W tym przypadku bycie „fizolem” stanowi kwestię wyboru; ujmowane jest w ramach świadomego operowania ciałem. Bycie „fizolem” to według Andrzeja wyjście poza pewną kulturę wykonywania technik, coś w rodzaju złamania nieformalnej etykiety walki. Inne podejście prezentowała Sandra [26, biały pas], która opowiadała, że w trakcie sparingu czasem zdarza jej się zachować jak „fizol”:

---

<sup>16</sup> Jeden z instruktorów, czarny pas brazylijskiego jiu-jitsu, opublikował krótki tekst pod tytułem *Jak poradzić sobie z silniejszym przeciwnikiem*, otwierając go następującą historią: „Jeden z ćwiczących podszedł do mnie na koniec sparingów i spytał, jak może poradzić sobie z przeciwnikiem, który ma mniejsze umiejętności lecz jest dużo silniejszy”: <https://graciebarra.com/gb-news/stronger-opponents/> (dostęp: 14.04.2020 r.).

<sup>17</sup> Na temat siły i znaczenia reżimów lokalności: Geertz 2005.

Powiedziałaś, że czasami się włącza ten fizol, tak? W jakich momentach?

Yyy... W takich np. jak już nie mogę sobie poradzić niczym innym i czuję, że nie jest tak, jak ja bym chciała, i ja myślę, że to jest taki instykt, który każdy człowiek ma jak gdzie tam ta agresja się pojawia, taka... no, kontrolowana, powiedzmy, w tym momencie, ale w takich sportach to jest normalne, bo to agresywny sport jest, więc jak już nie możesz sobie poradzić...

„Fizolstwo” jest tutaj ujmowane jako pewne uwarunkowanie ciała, zaś uprawianie sportu walki zostało przez rozmówczynię przedstawione jako potencjalnie naturalna okoliczność sprzyjająca wchodzeniu w rolę „fizola”. Ta praktyka jest ujmowana jako wyraz pewnej bezradności, ale również coś, co, według przytaczanej wypowiedzi można przypisać szeroko pojętej naturze człowieka: jest czymś na kształt fundamentalnej ludzkiej reakcji w sytuacji starcia (także treningowego). Porównanie obu wypowiedzi pokazuje, jak bardzo „fizolstwo”, kojarzone przede wszystkim z własną postawą, jest postrzegane przez osoby wprawione w trenowaniu brazylijskiego jiu-jitsu jako zachowanie nieaprobowane w stylu walki (Andrzej), zaś w przypadku osoby początkującej – jako element kształtujący w pewnym zakresie ten styl (Sandra).

Ten ostatni przykład sugeruje, że „fizolstwo” może być traktowane jako piętno tych, którzy dopiero rozpoczęli trenowanie walki w parterze. Tak właśnie sytuacja miała się w przypadku Sebastiana [32, niebieski], który zaznaczał, że gdy rozpoczął praktykowanie brazylijskiego jiu-jitsu, przejawiał sporo nawyków pracy ciała wyniesionych z siłowni: „Jak ja kiedyś byłem, kiedyś, samą siłownię, przyszedłem, jak nie mogłem ci wrywać ręki za wszelką cenę, ile siły...tyle rwania, wszystko fizycznie”. Cytat ten obrazuje działania jednostki sterowane habitusem, specyficznym dla praktyki cielesnej, w jaką jednostka ta była uprzednio zaangażowana (przerzucanie ciężarów na siłowni): „fizolstwo”<sup>18</sup> było zatem w tej sytuacji silnie warunkowane trajektorią związków Sebastiana ze sportem (Bourdieu 2005; por. Wacquant 2011).

Z drugiej jednak strony, zarówno moje obserwacje i doświadczenia, jak i stanowisko instruktora sugerują, że wśród osób bardziej doświad-

---

<sup>18</sup> „Wrywanie ręki” uznać można za zwrot hiperboliczny, który dokumentuje, jak wielka siła w odniesieniu do faktycznej potrzeby była używana, a także, jak mogą suponować, wskazuje na pewien pierwiastek agresywności, manifestujący się podczas zachowań Sebastiana na pierwszych treningach.

czonych, noszących niebieski czy purpurowy, a nawet wyższy pas, znajdują się także osoby uznawane za „fizoli”. Omawianego *modus* pracy ciała nie można zupełnie zamknąć w obrębie początkowej fazy praktykowania brazylijskiego jiu-jitsu. Moi rozmówcy, którzy opowiadali o doświadczeniach walk z „fizolami”, wcale nie ujmowali praktyk takich osób w kontekście ich małego doświadczenia w walce na macie. „Fizolstwo” jest co najwyżej wyrazistsze i częściej dostrzegane wśród nowicjuszy. Może jednak rozciągać się poza okres inicjacji. W przypadku niektórych ćwiczących „fizolstwo” nie stanowi etapu na drodze do opanowania całkowicie „nie-fizolskiego” stylu walki, lecz staje się dominującym rysem pracy ciała w parterze (można to określić jako „fizolstwo konsekwentne”). Ale istnieją także i inne przypadki. Mariusz [37, niebieski] opowiadał, że gdy zaczynał praktykować brazylijskie jiu-jitsu, cokolwiek robił, opierało się na sile, natomiast po pewnym czasie uległo to znaczącej zmianie i wykorzystywanie siły przestało być fundamentem pracy ciała wykonywanej na zajęciach. Jednak mój rozmówca wyznał, że nie zawsze może pozbyć się pokusy, by siłą doprowadzić sparingpartnera do poddania – zwłaszcza wtedy, gdy wypróbować nowe techniki lub doświadcza serii porażek podczas rundy sparingów, dążąc do tego, by wygrać jedną lub kilka następnych walk (można zatem taki styl walki przyporządkować do kategorii „fizolstwo zredukowane”). „Fizolstwo”, co zaskakujące, jest w tym przypadku zarówno efektem podporządkowania się generalnym sugestiom trenera (próby wykonywania aktualnie przerabianych technik podczas walk), jak i staje się narzędziem powstrzymywania narastających frustracji (wynikających z niekorzystnego przebiegu sesji sparingowej), narzędziem spełniającym istotną funkcję psychologiczną (o interferencji frustracji, agresji i przemocy: Berkovitz 1968; Breuer, Elson 2017). Chodzi tutaj jednak przede wszystkim o podkreślenie, że w toku praktykowania walki w parterze „fizolstwo” niekoniecznie zostaje z jej stylu wymazane, jednak bez wątplenia zmieniają się sposoby jego manifestacji (Spinoza 1954: 152) oraz częstotliwość występowania. Staje się właściwością ograniczaną, nacechowaną negatywnie, ale również objawiającą swoją okazjonalną i praktyczną użyteczność i dlatego, być może, nieusuwalną z wymiaru działań społecznych<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Uwidacznia to inny przypadek. Staszek, który sam nie lubi walczyć z „fizolami” (zob. jego wypowiedź przywoływaną w dalszej części tekstu), argumentował, że w jego wypadku „fizolowanie” pojawiać się może, gdy sparing wiąże się z chęcią uczynienia namacalnych, wyznaczanych przebiegiem pojedynku, postępów, ewokując przy tym tra-

Jak na zachowania z obszaru „fizolstwa” reaguje trener? Podczas treningów okazjonalnie można zaobserwować zabiegi instruktora zmierzające do eliminacji omawianej modalności pracy ciała u osób z klubu. Zabiegi te przybierają postać mikro-praktyk dyscyplinujących (Foucault 2009: 167-191), przeważnie zindywidualizowanych odniesień, połączonych jednak z przekazywaną wizją pożądaną (stosowną) pracy ciała. Cytowanemu wcześniej Sebastianowi instruktor radził, by ten zmodyfikował pracę ciała i więcej się ruszał (Sebastian powiedział mi potem, że zmotywowało go to do prób ograniczenia „fizolstwa”). Podczas zajęć, gdy powtarzaliśmy techniki, nagle usłyszałem głośny krzyk trenera: „Fizolu!”, skierowany do jednego z ćwiczących. Na innych zaś niespodziewanie podniósł głos podczas trwania kolejki sparingów: „Kinga, ty fizolu! (...) nie skacz po niej [po przeciwnicze]”. W tych dwóch przypadkach sama forma upomnienia, użycie określonego słowa, komunikuje, jakie ogólne zasady pracy ciała na treningu zostały naruszone. Z kolei Malwina [24, biały pas] opowiadała, że gdy zaczynała ćwiczyć walkę w parterze, trener otwarcie określał ją mianem „fizola”, co pozwoliło jej w sposób bardziej refleksyjny<sup>20</sup> podchodzić do wykonywania technik i ostatecznie uniknąć powielania „fizolskiego” wzorca pracy ciała:

Trener też mnie nazywał fizolem i wiesz, w sumie to działa na psychikę trochę, jeżeli trener tak mówi, to znaczy, że coś robisz źle i później zaczynasz... ja mam teraz tak, że jakby wołę się zastanowić, co zrobić, jaką technikę, jak z tego czegoś uciec, niż jakby wiesz, niż użyć siły, przepchnąć ze mnie...

Wykorzenianie niepożądanych odruchów może mieć miejsce również poprzez dyskurs innych ćwiczących. Na jednym treningu walczyłem z lekką i wiotką, kilka lat młodszą, niewielkiego wzrostu dziewczyną z niebieskim pasem. W pewnym momencie przeszedłem do tzw. pozycji bocznej<sup>21</sup> i przykryłem ją swoim ciałem; próbowała się wyrwać, lecz nie

---

jektorię walk z daną osobą: „Wiesz, jak ktoś już, wiesz, dużo razy podchodzisz i próbujesz się z kimś zmierzyć i on cię poddaje i czasami sobie postawisz za punkt, że dzisiaj coś tam osiągnę czy coś, to na pewno jakieś tam emocje będziesz miał, bardziej będziesz fizolował” [Staszek, 24, niebieski].

<sup>20</sup> Kategorię refleksyjności czerpię od Giddensa (2012: 53 i 309). O „refleksyjnych technikach ciała” w skądinąd odmiennej interpretacji: Crossley 2005.

<sup>21</sup> Jest się wówczas umiejscowionym prostopadle w stosunku do ciała oponenta/oponentki i uniemożliwia się jej/jemu ruch; w brazylijskim jiu-jitsu z tej pozycji można aplikować techniki kończące lub przejść do pozycji dosiadu – gdy siedzi się całym ciałem na klatce piersiowej partnera; jest to tzw. pozycja dominująca.



była w stanie – nie miała wystarczającej siły. Ja nie wykonywałem, poza trzymaniem jej pod sobą, żadnej akcji (mimo iż trener wiele razy nam powtarzał, aby nie leżeć w pozycji dłużej niż kilka sekund). Tak minął cały sparing, po którym przeciwniczka, zezłoszczona, zarzuciła mi, że „uwaliłem się” na niej. Ta reprimenda silnie utkwiła mi w pamięci – od tej pory sparując z dziewczynami, staram się zachować większą mobilność, nie przyciskać ich swoim ciężarem ciała, nie używać zbyt wiele siły. W tych sytuacjach ma miejsce zamierzone zawieszenie oddziaływania właściwości własnej fizyczności (po części powiązanych z płciowością, jej biologiczną stroną). Mogę rzec, iż „fizolstwo” zostało niejako „odsączone” z poziomu korporalnego, pozostało zaś w sferze umysłu, zakodowane w postaci reguły „jak robić nie powinienem”. Tym samym doszło do uwewnętrznienia przeze mnie określonej normy zachowania sparingowego (Elias 2011: rozdział VII).

Walcząc z mężczyznami trenującymi w klubie, nie zawsze jestem jednak w stanie kontrolować swój styl walki. Czasami w takich sparingach, analogicznie, jak w omawianym wyżej przypadku Mariusza, objawiają się we mnie elementy „fizolstwa”. Tytułem przykładu mogę przywołać starcie sparingowe z Tomaszem [32, niebieski pas]. Jestem od niego cięższy o dobre 20 kg, a podczas naszego starcia miałem wrażenie, że używam zbyt wiele siły oraz że zbyt agresywnie napieram na niego swoim ciężarem ciała. Po naszym pojedynku wytworzyło się u mnie pewne poczucie winy. Poprzez portal społecznościowy Facebook przeprosiłem mojego oponenta za mało techniczny sposób walki (przeprosiny zostały przyjęte)<sup>22</sup>. Wiedza, że przyjęty przeze mnie styl walki jest nieaprobowany społecznie (w przestrzeni klubu) tkwiła wprawdzie w mej głowie, niekoniecznie jednak mogła przeniknąć do pracy ciała: unikanie „fizolstwa” okazuje się więc czymś możliwym do przemyślenia<sup>23</sup>, jednak trudno przekładalnym na wymiar praktyczny. Nie jest to wyłącznie kwestia woli czy świadomej decyzji. Takie podejście aktywuje, uznawaną obecnie za cokolwiek anachroniczną, jednak według mnie najlepiej pasującą interpretacyjnie do studiowanego przypadku, kartezyjską wizję dualizmu ciała i umysłu, funkcjonujących jako odrębne byty – w analizowanej sytuacji

<sup>22</sup> Świadomość przyjęcia niewłaściwego stylu prowadzenia starcia nie korelowała u mnie z odpowiednim dostrojeniem pracy ciała, skutkowałą natomiast praktyką chęci ochrony poziomu relacji (Goffman 2007) z Bartkiem: nie chciałem aby omawiana walka sprawiła, że przylgnie do mnie, chociażby tylko w tej konkretnej interpersonalnej relacji, etykiетка „fizola”.

<sup>23</sup> Trawestuję tutaj znany fragment myśli Claude’a Levi-Straussa o totemizmie.



powiązane z przeciwstawnymi modalnościami działania. Ciało okazuje się jednak instancją dominującą; tkwiące w nim wzorce i schematy działania (zob. Bourdieu 2005; Shusterman 2016) nie poddają się wpływowi umysłu; przeciwnie, to one kształtują mój styl walki. Prowadzi to do wniosku, że od „fizolskiej” modalności pracy ciała niezwykle trudno jest się czasem uwolnić (ma ona wówczas charakter silnie „obecny”, chociaż niecelowy, jako „fizolstwo mimowolne”).

Zaznaczyć przy tym należy, że tak, jak trenerowi zdarza się użyć wyrażenia „fizol” w celu dyscyplinowania kogoś, tak moi rozmówcy podczas wywiadów używali wzmiankowanego leksemu głównie w funkcji opisowej<sup>24</sup> – jak w wypowiedzi cytowanej uprzednio Malwiny, podkreślającej, że dla niej omawiany styl walki cechuje przede wszystkim kobiety<sup>25</sup>:

Sądzę, że dziewczyny często są fizolami.

Czemu?

Chłopaki to wiadomo, chcą więcej, szybciej, ale dziewczyny też mają tak, że jakby używają więcej sił, niż potrzeba czasem, może sobie rekompensują właśnie to, że jak walczą z chłopakami, że są wiesz drobniejszej budowy, nie mają tyle siły, więc wolą się pospinać, żeby czegoś tam chłopak nie zrobił i jakby, wiesz, wszystko rekompensują.

Rozmówczynie podkreśla, że „fizolstwo” u kobiet stymulowane jest, paradoksalnie, wyjściowym ograniczeniem siły fizycznej w stosunku do mężczyzn, urastając do rangi formy sprzeciwu wobec uznania wyższości płci przeciwnej w sytuacji walki sparingowej. Poniekąd więc można na tym przykładzie uznać wzmiankowany wyżej sposób pracy ciała za manifestację kobiecej sprawczości (por. Lyon, Barbalet 1994: 54), formę strategii ochronnej przed „męską dominacją” na płaszczyźnie sportowej (de Certeau 2000; Jakubowska 2013: 124-125). Inni moi rozmówcy mówili jednak w równej mierze o „fizolach-mężczyznach”, jak i „fizolach-kobietach”; można zatem powiedzieć, że w społecznym postrzeganiu „fizol” jest kategorią neutralną płciowo (w toku realizowanych wywiadów do „fizolstwa” przyznawali się zarówno mężczyźni, jak i kobiety).

<sup>24</sup> O różnych funkcjach danej wypowiedzi językowej: Czyżewski, Kowalski 1990.

<sup>25</sup> Zaznaczyć należy, że jest to rozmówczynie, która uczęszcza na wiele zajęć brazylijskiego jiu-jitsu, zarówno dla grup początkujących, jak i średniozaawansowanych, co może dawać asumpt do tezy, iż trenuje i sparuje z wieloma ludźmi.

Jakie są wspomnienia rozmówców związane z trenowaniem z „fizolami”? Rzadko mają one charakter pozytywny. W wypowiedzi wspomnianego wcześniej Tomasza, osoby szczupłej, zdecydowanie bardziej zwinnej i gibkiej niż używającej w walce mięśni, pojawia się specyficzna racjonalizacja. Starcia takie są według niego o tyle inne od normalnych sparingów, że z jednej strony nie przekładają się na postęp umiejętności, ale z drugiej strony udowadniają danej jednostce, jak wysoki poziom już osiągnęła – poziom, na którym przebieg starcia przestaje zależeć od własnych (mikrych) parametrów cielesnych:

A tutaj na treningach walka z fizolami nie jest dla ciebie cięższa czy wymagająca? Bardziej nieprzyjemna. Bo wiem, że z tego technicznego punktu widzenia mniej się nauczę. (...) cieszę się, jak takiego fizola mimo swoich braków fizycznych [mogę – K.G.] jakoś zneutralizować... a przynajmniej mieć przewagę [Tomasz, 32, niebieski pas].

W sparingu z „fizolem” coś się traci (możliwość rozwoju), równocześnie można coś zyskać, np. satysfakcję z możliwości osobistego ucieleśnienia idei (Csordas 1990), że osoba mniejsza nie musi być skazana na porażkę w walce z osobą większą. Inne padające w trakcie wywiadów opinie zawierają już prawie wyłącznie elementy negatywne. Staszek [24, niebieski] opowiadał, że walka z „fizolem” jest dla niego irytująca z uwagi na fakt, że:

[Fizol – K.G.] spróbuje cię udusić z jakiejś takiej kompletnie głupiej pozycji, czy tam na siłę cię naciska, to jest głupota i wtedy to się denerwuję, wtedy to może być bardziej takie osobiste, wtedy chcę mu pokazać, to, że on zdobył tę pozycję, to nie jest nawet jego zasługa czy coś takiego.

Styl walki „fizoli” opisywany jest jako odbiegający od kanonu regulującego zasady poddawania oponenta w brazylijskim jiu-jitsu (poddania egzekwuje się raczej z wyznaczonych, stosownych pozycji<sup>26</sup>). Manewr uznany za „fizolski” przyczynia się do wyzwolenia emocji i modyfikuje charakter starcia; zmierza ono wówczas do uświadomienia przeciwniko-

---

<sup>26</sup> Gdy ja sam na jednym treningu z takiej nieprzepisowej pozycji dążyłem do założenia przeciwnikowi dźwigni na łokieć, wówczas ten, patrząc na mnie, zapytał spokojnie, czy wiem, że w brazylijskim jiu-jitsu najpierw zajmuje się dogodną pozycję, a dopiero potem wykonuje poddanie.

wi rzeczywistej skali jego umiejętności. Tak, jakby nie można było pozwolić, aby utrzymał się choćby chwilowy triumf przeciwnika, gdy walczy on na sposób „fizjologiczny” (ten reżim pracy ciała nie może być reżimem „zwycięskim”). Z kolei dla Wioletty momenty sparingu z osobami, które walczą w bezceremonialny, odarty z delikatności sposób, to, na obecnym etapie jej zaawansowania, w zasadzie jedyne sytuacje podczas treningu, gdy aktywowane są silniejsze emocje:

A walka i kontakt, a w walce sparingowej są emocje?

Emocje?...Boże zapierdolę ją [przeciwniczkę] na przykład? Staram się tego nie włączać albo jakoś nad tym panować, miałam tak... na początku... tak, że chciałam kogoś zabić parę razy [śmiech] i później, jak mnie ktoś porządnie wkurwi, to czasami mi się włączy, ale to już naprawdę trzeba przekroczyć. Nie to, że mnie ktoś podda, ale ktoś mnie po prostu wkurwi, w ogóle nie wiąże się z poddaniem, ale z tym, że mówię takie zakompleksione osoby, które dojeżdżają cię tak chamsko, robią chamówę, nie wiem, nie patrzą, czy zrobią ci krzywdę, skaczą na ciebie, tak? Tylko po co, żeby wygrać, a nie patrzą na to, że ci na przykład, nie wiem, żeber nie połamią. To mnie ktoś taki wkurwi, to wiadomo, że się włączają emocje i chęć mordowania, ale staram się jakoś panować nad tym albo udawać, że panuję nad tym [Wioletta, 28, niebieski pas].

Nieistotny jest dla rozmówczyni przebieg walki pod kątem ewentualnej wygranej czy przegranej, lecz ten jej aspekt, który wiąże się z potencjalnym zagrożeniem zdrowia fizycznego; osoba, która walczy w bardzo brutalny sposób, sprawia, że do starcia sparingowego wprowadzony zostaje czynnik ryzyka<sup>27</sup>. Pojedynek z taką osobą oznacza położenie na szali swojego zdrowia. Przeciwnik jest w powyższym cytacie przedstawiany jako napelniony „złą wolą<sup>28</sup>”, jakby zmierzał wręcz do destrukcji mojej interlokutorki (Melosik 2002: 129). Brak zahamowań oponenta, stopień jego agresywności zbliża starcie sparingowe do, odartej z zasad i kulturowych reguł, niecywilizowanej walki, pojedynku, który przestaje mieścić się w konwencji sportowej (zob. Elias, Dunning 1986; Dunning 2001). Inaczej rzecz ujmując, tak sparująca osoba sprawia, że sport przestaje być sportem.

<sup>27</sup> Na temat kategorii ryzyka w kontekście kultury współczesnej pisał m.in. Anthony Giddens (2012: 157-174).

<sup>28</sup> Dokonuję tutaj celowej trawestacji terminu J.P. Sartre’a.

Walka z „fizolem” może wiązać się z kwestią stopnia brutalności sparingu. Trener, opowiadając o jednym z członków klubu, którego uznał za „fizola”, Macieju [35, niebieski], mówił, że po samej nauce technik z Maciejem jest się tak poobijanym, jak po intensywnym sparingu (miałem okazję to zweryfikować i przyznając trenerowi rację: wspomniana osoba tak intensywnie i „mocno” wykonywała na mnie techniki, że z obawy o swoje zdrowie zrezygnowałem ze sparingu z nią). Kinga [24, niebieski], gdy proszę ją o zreferowanie ostatniej odbytej walki z „fizolem”, wspomina sparing, w którym przeciwnik przytrzymał jej przekrzywioną i obróconą w bok głowę, tak, że rozmówczynie czuła „jak jej kręgosłup się niezdrowo wykręca”. Gdy z kolei pytam przed rozpoczęciem treningu Sebastiana, czy „fizole” walczą w sposób bardziej brutalny, mój rozmówca namyśla się przez moment, po czym mówi, że gdyby miał odpowiadać „tak” albo „nie”, wybrałby odpowiedź twierdzącą; gdy sam walczy z „fizolem”, wie, że jest większa szansa na to, że ten „weźmie go i rzuci nim o podłogę”, wskazując przez to, że styl walki „fizola” przejawia się w lekceważeniu, być może mimowolnym, ewentualnych negatywnych konsekwencji sparingu dla oponenta<sup>29</sup>.

Poruszona została tutaj dość istotna, wymagająca jednak bardziej rozbudowanej dygresji, kwestia bezpieczeństwa jednostki w sytuacji sparingu – najbardziej konfrontacyjnej, najsilniej grożącej kontuzjami części zajęć brazylijskiego jiu-jitsu. Wielu moich rozmówców opowiadało, że zdecydowało się trenować walkę w parterze po tym, jak zrezygnowało z zajęć MMA, krav magi czy boksu z uwagi na kontuzje, możliwość ich odniesienia lub niekomfortowe odczucia bycia bitym. Niższa kontuzyjność brazylijskiego jiu-jitsu była jednym z czynników motywujących do uprawiania tego sportu walki. Rzecz jasna, w brazylijskim jiu-jitsu istnieje pewien inherentny poziom przemocy fizycznej (można go określić jako „nieusuwalny pierwiastek przemocy”) rozumianej jako generowanie nieprzyjemnych odczuć somatycznych, również bólowych, u sparingpartnera. W polu sportów i sztuk walki „ból jest nieodłączonym elementem (...) treningu i zawodowej potyczki” (Darmas 2019: 118). *Taktarov*, popularna w brazylijskim jiu-jitsu dzwignia na mięśnie łydki, boli, aczkolwiek nie prowadzi do poważniejszych kontuzji i raczej nie można sprawić, by poddanie egze-

<sup>29</sup> W tym aspekcie sparingowe zachowania „fizola” przypominają praktyki meksykańskiego *rudo* – określenie to odnosi się do zawodnika zapasów, który walczy nieczysto, jest agresywny, słynie z sadystycznego postępowania wobec przeciwnika, jednak cieszy się pewnym poziomem sympatii publiczności, oglądającej starcia zapaśnicze: cechować ma go bowiem niezwykle serce do walki (Levi 1997: 63).

kwowane z wykorzystaniem tej dźwigni nie generowało bólu<sup>30</sup>. Podobnie jest w przypadku kilku innych poddań czy pozycji. Tym niemniej w klubie, w którym przeprowadzałem badania, dane mi było zarejestrować wiele sytuacji, w których podczas walki treningowej wykazywano się dbałością o bezpieczeństwo sparingpartnera/sparingpartnerki. Oto kilka przykładów.

Gdy jednego dnia obserwowałem starcie Staszka [24, niebieski] z Kewinem [27, niebieski], zwróciłem uwagę, że w pewnym momencie, gdy noga Kewina uwięzła w kimonie Staszka, co mogło przynieść poważną kontuzję, Staszek zareagował błyskawicznie, pytając czy wszystko w porządku i delikatnie odblokowując nogę przeciwnika, tak by temu ostatniemu nie stała się krzywda.

Marian [38, biały], gdy walczył ze mną w sposób relatywnie bezpardonowy, a nasze ciała pozostawały w zwarcu, spytał mnie w pewnym momencie, czy aprobuję tak ostrą walkę; jak rozumiem, dając mi tym samym możliwość wyboru poziomu intensywności sparingu, ewentualnego wyhamowania brutalności starcia – które stawało się tym samym prawdziwie, obustronnie i bezpośrednio uzgadnianą sytuacją społeczną.

Raz zaobserwowałem, że Sebastian [33, niebieski] założył oponentowi dźwignię na nogę, jednak w pewnej chwili błyskawicznie puścił kończynę przeciwnika, gorączkowo wskazując temu ostatniemu, że próbując się wyzwolić z dźwigni na nogę, obracał się w niewłaściwym kierunku, co groziło uszkodzeniem więzadeł kolanowych. Sebastian zapobiegł jednak tej kontuzji, w odpowiednim momencie puszczał założoną dźwignię.

Widać na tych przykładach, że kapitał zdrowia jednostki stać się może funkcją działań i praktyk partnera sparingowego. Podlega również, przynajmniej w pewnym zakresie i stopniu, uwzględnieniu w konkretnych, podejmowanych przez danego współwiczającego inicjatywach<sup>31</sup>. Odwo-

---

<sup>30</sup> Z drugiej jednak strony znaczące jest, że w grupie początkującej i zaawansowanej (gdzie prowadziłem badania) obowiązuje oficjalny zakaz używania w trakcie sparingów innych, bardziej kontuzjogennych i niebezpieczniejszych, dźwigni na kończynę dolną.

<sup>31</sup> Ma to związek również z tym, że na treningu sparuje się z osobami o różnych gabarytach i różnym poziomie umiejętności: może np. zdarzyć się tak, że osobie z białym pasem przyjdzie stoczyć walkę z osobą z purpurowym pasem i 20 kg cięższą. Zasady doboru partnerów są więc o wiele mniej restrykcyjne niż w klubie bokserskim, gdzie badania realizował Wacquant (2004: 81) i w którym podejmowano starania, by sparingpartnerem była osoba na nieodbiegającym poziomie umiejętności. Tymczasem w klubie, w którym trenowałem, na zajęcia grupy średniozaawansowanej przychodziły np. zarówno osoby z purpurowym, jak i z białym pasem, nierzadko znacząco różniące się umiejętnościami.

łując się do klasycznego opracowania Marii Ossowskiej (2000), można rzec, iż w przywołanych wyżej oraz innych analogicznych praktykach osób z klubu uwidacznia się swego rodzaju „etos dbałości” mający w sobie coś z dawnej rycerskiej kurtuazji, w myśl którego troszczyć się o przeciwnika, pomimo że z nim walczyć. Pozbawiony jest on jednak wymiaru ceremonialnego (Ossowska 2000: 62-95). Wspomniany etos organizuje wzajemne traktowanie się walczących osób, warunkując działania podejmowane w trakcie sparingu względem ciała oponenta<sup>32</sup>. Etos ten, mający poniekąd formę imperatywu i będący rodzajem pewnego uwrażliwienia na stan ciała i zdrowia drugiej osoby, reprezentowany jest przez różne praktyki. Może manifestować się w przyjacielskim zapytaniu Marka [42, biały], tuż po poddaniu mnie dźwignią przeprosta na łokieć, czy z moim ramieniem wszystko w porządku, ale także w sytuacji, gdy Arek [40, niebieski], aplikując mi dźwignię na nadgarstek, w pewnym momencie, gdy uparcie nie chciałem się poddać, bez słowa puścił moją rękę, rezygnując z jej przekrzywania.

W przypadku starcia z osobą określaną mianem „fizola” ów element troski o zdrowie może jednak manifestować się w mniejszym zakresie, poziom ostrości (brutalności) starcia może zaś pozostawać podwyższony. „Etos dbałości” nie jest czymś, co przenika w wysokim ani oczekiwanym stopniu pracę ciała „fizoli” (przynajmniej tych, którzy usilnie dążą do wygranej). W tym kontekście ten, kto zachowuje się jak „fizol”, swoim zachowaniem może naruszać pewne wewnętrzspołeczne, lokalne normy lub zbliżać się do ich naruszenia.

Można jednak w tym momencie zapytać, dlaczego, skoro sparingi z „fizolami” wywołują frustrację, bywają brutalne i nie dają możliwości rozwoju, moi rozmówcy oraz inni ćwiczący w klubie w ogóle je odbywają? Okazjonalnie zdarza się, że unika się walk z pewnymi osobami: np. Andrzej stara się nie sparować ze wspomnianym wcześniej Maciejem, którego uznaje za osobę walczącą zbyt brutalnie. Generalnie jednak jedna z niepisanych reguł w klubie, w którym realizowałem badania, mówi, aby nie odrzucać złożonej propozycji odbycia sparingu. W praktyce osoba uznawana za „fizola” zawsze znajdzie sobie zatem kogoś, kto odbędzie

<sup>32</sup> Można tutaj zaznaczyć, że historia współczesnego sportu to m.in. historia społecznych form aktywności fizycznej, jakie zostały oplecione konwencjami, których prymarną funkcją było kreowanie relatywnie bezpiecznych (tzn. minimalizujących trwałe uszczerbek ciała) warunków praktykowania danych dyscyplin sportu (Dunning 2001; Elias, Dunning 1986; Darmas 2019: 50-69). U osób z klubu, w którym trenowałem, można natomiast mówić o praktykach o charakterze oddolnym, nieoficjalnym.

z nią walkę: ewentualny resentyment ustępuje respektowaniu zasad interakcyjnych, funkcjonujących między ćwiczącymi brazylijskie jiu-jitsu. Na pewno pozycja osób uznanych za „fizoli” we wspólnocie członków klubu jest specyficzna, jednak trudno byłoby orzec o rzeczywistym bojkocie takich ćwiczących; nie zawsze też fakt, że dana osoba jest „fizolem”, jest powszechnie znany. Są jednostki, z którymi chce walczyć więcej niż jedna osoba (z uwagi na wysoki poziom, jaki reprezentują), nie zaobserwowałem jednak, by tworzyły się jakieś trwałe systemy bądź reguły „endogamicznej” selekcji. Gdy więc w trakcie przerwy między kolejnymi rundami walk treningowych osoba ćwicząca będzie poszukiwała nowego sparringpartnera/sparringpartnerki<sup>33</sup>, a osoba będąca „fizolem” zasygnalizuje, że może odbyć walkę, wówczas najpewniej dojdzie do starcia. Osoby określane jako „fizole” nie staną się wobec tego kategorią jednostek „prawdziwie” wykluczonych (Jakubowska 2013; por. Sisjord 1997; Waquant 2004). Dwie wskazane wyżej reguły odgrywają w tej materii istotną rolę.

## Dyscyplina i klasyfikacja

Powyżej przywołane sytuacje i wypowiedzi ukazują specyficzne aspekty figury „fizola” w badanej społeczności. Z jednej strony w ramach treningu pełni ona rolę dyscyplinującą, służy bowiem zarówno do dyscyplinowania ćwiczących przez trenera, jak i do wypracowywania wśród osób z klubu swoistego mechanizmu autodyscyplinowania. Odwołując się do idei Michela Foucaulta (2009), można powiedzieć, że figura ta ma skłaniać ćwiczących brazylijskie jiu-jitsu do unikania pewnych określonych sposobów operowania własnym ciałem oraz stymulować przyswojenie pewnego skonkretyzowanego reżimu pracy ciała; a zatem ma ukierunkowywać ruchy i zachowania na macie. W obrębie klubu dyscyplinowanie takie ma, w przeciwieństwie do tego, co opisywał w przywoływanej pracy Foucault, cel jawny, jasno wyeksponowany, nieskrywany. Jak wyraził to autor *Nadzorować i karać*, „dyscyplina produkuje indywidua” (Foucault 2009: 167). Cytowane wcześniej stanowisko Andrzeja [42, purpurowy],

<sup>33</sup> Kolejna niepisana, acz bardzo rygorystycznie przestrzegana reguła: nie-redundancji personalnego układu par sparingowych: tak, by w toku odbywających się jednego dnia sparingów nie dochodziło do sytuacji, gdy dane osoby walczą ze sobą po raz wtóry – można ją określić mianem: „imperatyw wymienności oponentów”.



że unika on wykonywania technik w pewien niewłaściwy sposób, który byłby „fizolstwem”, można rozumieć właśnie jako wypowiedź jednostki wzorcowo zdyscyplinowanej, która przyswoiła sobie lokalne normy zachowania i nie zamierza ich złamać. W tym wymiarze figura „fizola” ma służyć wnoszeniu stylu walki na właściwy, tzn. akceptowalny z perspektywy trenera, a poniekąd także oczekiwany przez innych ćwiczących, poziom. Związana jest z „cywilizowaniem” sposobu zachowania na treningu brazylijskiego jiu-jitsu (zob. Elias 2011).

W szerszej perspektywie mamy natomiast do czynienia z grą, nastawioną na eliminację tego, czego do końca nie da się wyeliminować. „Fizolstwo” rozpatrywane jako modalność pracy ciała, jakkolwiek bywa skutecznie zwalczane, nie jest usuwane całkowicie. Pozostaje elementem stylu walki niektórych ćwiczących; będzie się przejawiać ze względu na rotacyjność osób ćwiczących w klubie oraz poszukiwanie przydatnych strategii walki.

Z drugiej jednak strony, figura „fizola” oraz samo określenie „fizolstwo” ukazują, że może istnieć jiu-jitsu w znacznej mierze pozbawione wartości istotnych z perspektywy klubu i trenera. Przeprowadzone przeze mnie badania pokazują jednak, iż takie jiu-jitsu nie jest w pełni uznawane, zaś osoby trenujące z „fizolami” nie mają sposobności ćwiczenia właściwych, wpajanych przez trenera technik jiu-jitsu. Terminy „fizolstwo” czy „fizolenie” ewokują bowiem pewien negatywny wzorzec pracy ciała. Wykorzystując kategorie pojęciowe Mary Douglas (2007), można sugerować, że wspomniane określenia służą wprowadzeniu pewnego elementarnego porządku klasyfikacyjnego w obrębie zbiorowości osób trenujących brazylijskie jiu-jitsu – zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i do praktyk ciała.

## BIBLIOGRAFIA:

- Allen-Collinson, J. (2011). Intention and epochē in tension: autophenomenography, bracketing and a novel approach to researching sporting embodiment. *Qualitative research in Sport, Exercise and Health*, 3(1), 48-62.
- Anderson, L. (2014). Autoetnografia analityczna. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 3(10), 144-170.
- Archetti, E.P. (2007). Style gry i męskie zalety w argentyńskim futbolu (tłum. R. Hryciuk). W: R. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa an-*

- tropologiczna*, t. 2: *Kobiecość, męskość, seksualność*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Besnier, N., Brownell, S., Carter, T. (2018). *The anthropology of sport. Bodies, borders, biopolitics*. Oakland, Kalifornia: University of California Press.
- Berkowitz, L. (1968). The Study of Urban Violence: Some Implications of Laboratory Studies of Frustration and aggression. *American Behavioral Scientist*, 11(14), 14-17.
- Blanchard, K. (2000). Anthropology of sport. W: E. Dunning, J. Coakley (red.), *Handbook of sports studies* (s. 144-156). London: SAGE.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzania* (tłum. P. Biłos). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (tłum. A. Sawisz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Breuer, J., Elson, M. (2017). Frustration-aggression theory. W: P. Sturmeij (red.), *The Wiley Handbook of Sport and Aggression*. Wiley & Blackwell: Chichester.
- Cairus, J. (2015) Modernization, nationalism and the elite: the genesis of Brazilian Jiu-Jitsu, 1905-1920. *Tempo e Argumento*, 3(2), 100-121.
- Clifford, J. (2006). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii (tłum. S. Sikora). W: E. Nowicka. M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Cohen, B. (2009). Survival an Israeli Ju-Jitsu school of martial arts. Violence, body, practice and the national. *Ethnography*, 10, 153-183.
- Cohen, B. (2006). *Kime* and the moving body: somatic codes in the Japanese Martial Arts. *Body & Society*, 12( 4), 73-93.
- Crossley, N. (2005). Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance. *Body & Society*, 11(1), 1-35.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Czyżewski, M., Kowalski, S. (1990). Retoryka Lecha Wałęsy. *Teksty Drugie*, 4, 82-92.
- Dalsgaard, S. (2013). The field as a temporal entity and the challenges of the contemporary. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 21(2), 213-225.
- Darmas, M. (2019). *Na dystans. Rozważania socjologiczne o boksie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- De Certeau, M. (2008). *Wynaleźć codzienność: sztuki działania* (tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk). Kraków: Wydawnictwo UJ.

- Dinkovici, A. (2012). Globalization and shared practices: on brazilian jiu-jitsu and pain communities. *Annual Roum. Anthropology*, 49, 36-54.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza* (tłum. M. Bucholc). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dunning, E. (1999). *Sport matters: Sociological Studies of Sport, Violence, and Civilization*. London, New York: Routledge.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji* (tłum. K. Markiewicz, T. Zabłudowski). Warszawa: W.A.B.
- Elias, N., Dunning, E. (1986). *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilising proces*. Oxford: Basil Blackwell.
- Farrer, D.S. (2015). Efficacy and Entertainment in Martial Arts Studies: Anthropological Perspectives. *Martial Arts Studies*, 1, 34-45.
- Farrer, D.S. (2018). Performance ethnography. W: P. Bowman (red.), *Martial arts studies reader*. London: Rowman & Littlefield International.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (tłum. T. Komendant). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Geertz, C. (2005a). *Interpretacje kultur. Wybrane eseje* (tłum. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz, C. (2005b). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* (tłum. D. Wolska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens, A. (2012). *Nowoczesność i tożsamość* (tłum. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goffman, E. (2005). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* (tłum. A. Dzierżyński, J. Tokarska-Bakir). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Gołębiewska, M. (2004). Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu według Maurice’a Merleau-Ponty’ego. *Teksty Drugie*, 1-2, 237-251.
- Hannerz, U. (2006). Studying Down, Up, Sideways, Through, Backwards, Forwards, Away and at Home: Reflections on the Field Worries of an Expansive Discipline. W: S. Coleman, P. Collins (red.), *Locating the field. Space, place and the context in anthropology* (s. 23-41). Oxford, New York: Berg.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a kulturą* (tłum. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hastrup, K. (2006). O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii (tłum. M. Bucholc). W: E. Nowicka. M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Hockey, J., Allen Collinson, J. (2007). Grasping the phenomenology of sporting bodies. *International review for the sociology of sport*, 2(42), 115-131.

- Jakubowska, H. (2009). *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Jakubowska, H. (2013). Płciowe porządki – granice płci w sporcie według Mary Douglas. *Człowiek i Społeczeństwo/Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Nauk Społecznych*, 36(1), 113-127.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej* 2014, 10(3), 32-76.
- Lawlor, R. (2015). Belt whippings in brazilian jiu-jitsu: a case study exploring conditional consent and the value of options. *Acta universitatis carolinae. Kinenanthropologica*, 51, 5-14.
- Levi, H. (1997). Sport and melodrama – the case of Mexican professional wrestling. *Social Text*, 50, 57-68.
- Lyon, M.L., Barbalet, J.M. (1994). Society's body: emotion and the somatization of the social theory. W: T. Csordas (red.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*(s. 48-67). Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Melosik, Z. (2006). *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji* (tłum. M. Kowalska, J. Migasiński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ngai, P. (2010). *Pracownice chińskich fabryk* (tłum. I. Czyż). Poznań: Bractwo Trojka.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pink, S. (2009). *Doing sensory ethnography*. London – Thousand Oaks – New Delhi – Singapore: SAGE Publications.
- Pope, M. (2019). Flow with the go: Brazilian Jiu Jitsu as embodied spirituality. *Practical Theology*, 12, 301-309.
- Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Rakowski, T. (2011). Teren, czas, doświadczenie: o specyfice wiedzy antropologicznej po zwrocie krytycznym. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 131-150). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rakowski, T. (2018). Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej. *Teksty Drugie*, 1, 16-40.
- Rivers, J. (2011). Surprisingly Unsurprising: How Brazilian Evangelicals Work

- Jiu Jitsu into their Worship Services. *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 1(3), 1-16.
- Rodrigues, A.I.C., Evans, M.B., Galatti, L.R. (2018). Social identity and personal connections on the mat: Social network analysis within Brazilian Jiu-Jitsu. *Psychology of Sport & Exercise*, October 2018, 1-33.
- Samudra, J.K. (2008). Memory in our body. Thick participation and the Translation of the Kinetic Experience. *American Ethnologist*, 35(4), 665-681.
- Sassatelli, R. (2010). *Fitness culture. Gyms and the commercialisation of discipline and fun*. Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Schilling, Ch. (2010). *Socjologia ciała* (tłum. M. Skowrońska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sisjord, M.K. (1997). Wrestling with gender. A study of young female and male wrestlers' experiences of physicality. *International review for the sociology of sport*, 32(4), 433-438.
- Spencer, D. (2009). Habit(us), body techniques and body callusing: an ethnography of Mixed Martial Arts. *Body & Society*, 15(4), 119-43.
- Spencer, D. (2011). From many masters to many students: Youtube, brazilian jiu-jitsu and communities of practice. *Journalism, Media and Cultural Studies*, 5, 1-12.
- Spinoza, B. (1954). *Etyka*. (tłum. I. Myślicki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Steinberg, D.L. (1996). Cultural regimes of the body: an introduction. *Women: A Cultural Review*, 7(3), 669-677.
- Shusterman, R. (2016). *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki* (tłum. P. Poniatowska). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Wacquant, L. (2004). *Body & soul: notebooks of an apprentice boxer*. New York: Oxford University Press.
- Wacquant, L. (2005). Carnal connections: On Embodiment, Apprenticeship and Membership. *Qualitative Sociology*, 28(4), 445-474.
- Wacquant, L. (2011). Habitus as a topic and tool: reflections of becoming a prize-fighter. *Qualitative Research in Psychology*, 8(1), 81-92.



**Grażyna Ewa Karpińska**

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology

Faculty of Philosophy and History

University of Lodz

ORCID: 0000-0003-2102-774X

## **A NEXUS OF TIME AND SPACE, OR ON THE ORDINARY AND EXTRAORDINARY EVERYDAY IN A TENEMENT COURTYARD**

**Splot czasu i przestrzeni, czyli o codziennej codzienności  
i codzienności niecodziennej na podwórku w kamienicy czynszowej**

**Abstract:** The everyday is located in a space-time filled with various practices, problems, non-human creatures; it relates to human beings and places in which they exist. In the article, I reconstruct the ways of experiencing and practising the everyday in tenement courtyards. I present the image of the ordinary everyday as revealed by interviews with tenement dwellers of Maribor in Slovenia, as well as the image of the extraordinary everyday as reported in the diaries and memoirs of the residents of Warsaw tenements during the World War II. Taking the “courtyard everyday” as my example, I demonstrate that the everyday has more than one shape, that it is relative and situational in nature, and that its contents and structure change depending on, among others, people’s biographies, modes of behaviour, objects of which they make use, and their involvement in the constant process of constructing a place.

**Key words:** the ordinary everyday, the extraordinary everyday, a tenement courtyard, a tenement garden, Warsaw chapels, Maribor, Warsaw, World War II



**Streszczenie:** Codziennosc ulokowana jest w czasoprzestrzeni wypeŋnionej r3oznymi praktykami, problemami, nie-ludzkimi bytami, dotyczy człowieka i miejsc, w których on przebywa. W artykule rekonstruuje sposoby doświadczenia i praktykowania codzienności na podwórkach kamienic czynszowych. Przedstawiam obraz codziennej codzienności, jaki wyłania się z opowieści mieszkańców kamienic w słoweńskim Mariborze, oraz obraz niecodziennej codzienności rysujący się ze wspomnień i zapisu w dziennikach lokatorów warszawskich kamienic z czasów drugiej wojny światowej. Na przykładzie „podwórkowej codzienności” pokazuję, że codzienność nie ma jednej postaci, ma charakter relatywny i sytuacyjny, jej treść i struktura zmieniają się m.in. wraz z ludzkimi biografiami, zachowaniami, rekwizytami, zaangażowaniem w stałe konstruowanie miejsca.

**Słowa kluczowe:** codzienność codzienna, codzienność niecodzienna, podwórko w kamienicy czynszowej, przydomowy ogród, kapliczki warszawskie, Maribor, Warszawa, druga wojna światowa

## The everyday

The everyday “is only seemingly without importance”, writes J. Brach-Czaina, adding that it is necessary to describe it with more precision, “talking about the entanglement into the struggles that accompany existence” (Brach-Czaina 1999: 71).<sup>1</sup> In this sense, phenomenologists emphasise that “the reality of everyday life is organized around the ‘here’ of my body and the ‘now’ of my present”, so it “embraces phenomena that are not present ‘here and now’”. This means that I experience everyday life in terms of differing degrees of closeness and remoteness, both spatially and temporally” (Berger, Luckmann 1991: 36). Everyday life embraces everything that occurs on any given day, covering both what is the commonplace and what is festive (Zadrożyńska 2003: 157). The everyday includes the parameter of the places in which a person exists (“the usual place”) and the parameter of time he or she experiences (“since forever”). To these spatio-temporal constraints, Roch Sulima adds one more parameter, the corporeal one: “The horizon of the everyday, that is of those things that daily

---

<sup>1</sup> All quotations from Polish-language sources have been translated for the purpose of the current publication.

‘chafe’ me, delineating the ‘here and now’ of my body, my experience, my perception of the social universe”. He also recalls that observation, made by A. Giddens, that “for those in most societies, and for most of the days in an individual’s life, mobility takes place within relatively constricted time-space prisms” (Giddens 1986: 114, herein after Sulima 2003: 238).

I perceive the everyday as a space-time filled with the actions and duties identified with what is “ordinary, commonplace, repetitive, routine, typical, customarily accepted, normal, and thus homely any obvious” (Tarkowska 1992: 68). This space-time pulsates in a variety of rhythms: some actions are performed several times a day, others – once in a while. Ewa Kosowska qualifies such actions as part of the “daily everyday”, often associated with “monotony and pressure of repeating actions (...) which are non-creative and which are present in every culture and on all levels of social life”, highlighting the fact that it is not identical for every person, since the everyday “is linked to the quality, pace and style of living” (Kosowska 2011: 172). One of the scholars to demonstrate that the everyday does not possess a single form was Yuri Lotman, describing daily life in the Russian culture of the late 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> century. He defined the everyday as the “common flow of life in its real and practical forms”, adding that the “way of life is comprised of the things surrounding us, our habits and everyday behaviour” (Lotman, 1994: 10). Ewa Kosowska stresses the fact that a violent disintegration of the “daily everyday” is always possible, “resulting from an every that imparts an entirely new rhythm on our lives”; in effect, a person enters the realm of the “extraordinary everyday” (Kosowska 2011: 172), which often requires a reaction, „actions directed towards imparting order on what has been unexpectedly destabilized” (Kosowska 2011: 177).

The everyday is practised, writes Roch Sulima; this indicates that it materializes not only in everyday actions, but also in the objects which we use and which surround us, in the problems with which we struggle and solve as we go, in the non-human beings that exist in our reality. It is located in space, embedded in things and words from which the “everyday stories” emerge (Sulima 2000: 7). Thus, the everyday concerns human beings and the places in which they spend their time. Yi-Fu Tuan typified places as public symbols and fields of care. He singled out places that are fields of care – among which he counted the home and garden – on the basis of the close relation that people have with those places and experience thereof; those places are recognised from the inside and from a subjective

perspective (Tuan 1974: 4). To the list of places that are fields of care as presented by Tuan, I hereby add the courtyard; a place closely packed with meanings, faces and relations, one that stimulates the anthropological imagination, and I relate the two forms of the everyday singled out by E. Kosowska – the ordinary everyday and the extraordinary everyday – as experienced and practised within the space of the courtyard.

The empirical material made use of herein derives from several sources. To describe the ordinary everyday, I use the interviews I collected, concerning the courtyards of tenements in central Maribor. Within the framework of ethnographic research I conducted in July 2002 among the inhabitants of Maribor tenements, I carried out five unstructured interviews on the topic of courtyard life.<sup>2</sup> The picture of the extraordinary everyday, in turn, is constructed on the basis of Warsaw courtyards. The courtyards I selected for this purpose are those in which shrines had been erected during the Second World War (i.e. the German occupation and the Warsaw Uprising). I reconstruct the extraordinary everyday of Warsaw courtyards on the basis of materials collected by Magdalena Stopa (Stopa, 2009; Stopa, Bohdziewicz 2011), namely the reports of eyewitnesses who remembered the erection of those shrines and the accompanying events. I also make use of diaries and accounts authored by the inhabitants of Warsaw tenements during the war, reporting the reality of Warsaw under the occupation.

### **The ordinary everyday**

Maribor, a city located in northern Slovenia close to its borders with Austria and Hungary, retained its agricultural character for a long time, namely until the 19<sup>th</sup> century, despite the fact that trade and crafts were developing there since the beginnings of that century. A new type of residential housing, tenements with rented lodgings, constructed in the plots of land located in the city centre, appeared in the urban landscape only during the latter half of the 19<sup>th</sup> century, as the role of industry was growing (cf. Godina 1992). The courtyards of those tenements accommodated artisan's workshops and various spaces related to trade, but also pigsties, cowsheds, rye granaries, toilets, laundries, cesspits, water wells, rubbish bins and ash containers, as well as vegetable patches and flower gardens, often with fruit trees, and even small vineyards (Ferlež 2001).

---

<sup>2</sup> Transcriptions of those interviews are in my archive.

During the inter-war period, and even after the war, the subsequent residents reduced or increased the capacity of the buildings (for instance by adding floors or porches), opened shops in ground-level spaces turned towards the street, and at the back, in the courtyards, they added, relocated or demolished buildings housing laundries, toilets, storage rooms and closets, pigsties and rabbit sheds; utility rooms were changed to residential quarters or rented out for storage or craftsmen's workshops. In large plots, two inner courtyards were laid out, sometimes divided by fencing or a building (one that enabled passage between them). The first courtyard related to the street and the type of craft practised therein; it was criss-crossed by communication routes frequented by the residents, lodgers and clients, and was filled with everyday life unseen from the street. In the back courtyard, the plot of land would be closed with a garden; these gardens varied in size (Pirkovič-Kocbek 1982: 12; Ferlež 2001: 74-75).

In the inter-war period, and earlier as well, the garden belonged to the owner of the tenement (who was often a craftsman or a trader at the same time), but it is difficult to say who was responsible for its appearance: the owner himself or some member of his family. In the 19<sup>th</sup> century it was possible to rent out the garden; usually some part of it was included in the lease of an apartment in the given tenement (Ferlež 2001: 197). After the Second World War, each of the residents was allowed to plant a small vegetable patch in the garden space, but it had to be done with the agreement of the tenement's overseer. From the 1990s onwards, on the plots of land where the matter of ownership has been settled and have not been built over with residential blocks, the owner decides whether a part of the courtyard would still continue to be used as a garden and how that garden would look like (Ferlež 2001: 199, 251).

In 2002 I conducted in Maribor ethnographic research concerning courtyards of tenements in the city centre.<sup>3</sup> The most willing to talk to me were the elderly residents, who shared their memories of the daily life of the courtyards in the 1950s and '60s, that is in the period when they would customarily sit in front of the house, drink coffee, play cards, gossip, exchange views with the lessees of various trading units and craft workshops, and observe the children at play. They constructed their image of courtyards in those bygone days from the recalled scraps of reality

---

<sup>3</sup> My guide to Maribor courtyards was Dr Jernieja Ferlež, an ethnologist, researcher and expert on the city's history.

defined by everyday objects, working in the courtyard gardens, the animals that accompanied them (usually cats or pigeons), memorable events (e.g. picnics shared by neighbouring families), children's games. Their nostalgic turning towards the days of the past did not yield a true image, but a subjective combination of memory and imagination; a fact of which they seemed well aware. On the basis of their memories I reconstructed the "courtyard everyday" of Maribor's residents living in tenements containing rented lodgings. Let us, therefore, begin our account from the courtyard garden.

Contrary to the popular name "family garden" used by Maribor's residents, this garden was shaped by one person. One of my interviewees (b. 1936) told me that the garden used to be looked after by his grandmother, occasionally helped by other members of the family to which the tenement belonged. His grandmother would go to the garden each day and my interviewee had to assist her (because, as he stressed, "my parents made me") in some tasks: remove weeds, tie beanstalks to poles, break up the soil in the seed-beds or hand her the tools she needed. The "commonplace everyday" of the garden imparted very different sensations and emotions on the grandmother and her grandson. Routine tasks connected with planning the crops and looking after the vegetables, fruit and flowers, as well as observing the effects of her work, were perceived by the grandmother as a rhythm that imparted structure on her life; gardening tasks were an essential component of her everyday life, or even her existence. The grandson considered accompanying Granny during gardening to be banally commonplace; he went to the garden "to avoid Father's grumbling", he reported. He was bored by the tasks she set him, he completed them quickly and without much care. Rüdiger Safranski is of the opinion that the reasons for boredom must be ascribed to the object as much as the subject. The person whose "way of experiencing things is dulled, weakened" and who notices little soon gets bored.

But [this way] cannot be too dulled, or they would not notice they are missing something. (...) Boredom requires a modicum of openness, curiosity and readiness to experience things. As to the object side of boredom, it happens that the reality offers too little and stimulates too weakly. (...) A thing that initially seemed attractive usually loses its charm as a result of routine and habit (Safranski 2017: 14).

He also refers to Artur Schopenhauer, who associated a penchant for boredom with the period of life, and points out that in youth, a person is constantly in search for new sensations. My interviewee – then a teenager – complained that the garden did not provide him with stimulation or thrill, and the company of his grandmother and the need to complete the tasks she set him tore him away from the “real life” unfolding in another part of the courtyard – the one turned to the street. Despite these differences in the perception of the realities of everyday life – differences resulting from individual sensibilities, imagination, preferences or values – it must be noted that this commonplace reality, the “object” of every person’s continuous experience (Szyszkowska 1985: 5-6), constituted a connection between the grandmother and the grandson who participated in it.

To pass on to the courtyard located on the street side of the plot of land; the reality of this segment of space was made up of varied, concurrent realities of many people – the adult residents of the tenement and their children, as well as the bakers employed in the bakery operating in a building inside that courtyard. Due to his age, my interviewee rarely participated actively in the everyday of the adults, but he perceived it in a multi-sensory way – it was attractive and exciting to him, pulsating with images, sounds and aromas. The main element in the landscape of this part of the courtyard were people – their interactions and social relations, highlighting the dynamic character of the place and its connection to time (cf. Massey 1994). Their activities resulted from their attachment to space; this is what David Seamon described as “time-space routines”, with “place-ballets”, that is, activities performed in a concrete place in a repetitive and predictable manner, being the result thereof (Seamon 1980: 157). The life in the courtyard differed depending on the time of day: various groups became active at different hours. My interviewee reported that beginning in the very early hours, the bakery generated movement which he liked to observe: horse-drawn carts loaded with sacks of flour arrived, workers transported bread to the shop in the front of the tenement in push-carts, they shouted at each other, quarrelled, talked, joked. The time until noon was dominated by children. The adults, especially women, became more active in the afternoon: one person was doing the laundry, another was beating a carpet, some even from the day before was commented on, a neighbour was looking after his rabbits in the shed, and the lady who lived on the first floor called to her hens and fed them. The hens were disliked by the tenement’s residents (“because they fouled everything and

the chicken coop stank”) and caused many quarrels with their owner. The air was often heavy with the odour of fresh horse dung, if that was not removed. Social life began in the evenings. My interviewee participated in the everyday of the adults while he spent his time in the courtyard, but also when he was at home and the windows giving onto the courtyard were open. The smell of freshly baked bread, the people’s laughter and conversations, the whinnying of horses and clucking of hens “entered” his flat, carrying with them the atmosphere of courtyard space and thus reinforcing his perception of the courtyard and his connection with it (cf. Stanisiz 2012: 108).

To return to the other part of the courtyard space, that is the garden: the everyday is cyclical, it resides in what has been repeated “since forever”. Botanists are of the opinion that a garden comes to life in early spring, when the soil starts to exude a scent, indicating that its micro-organisms began to process the remnants of last year’s insects, birds and leaves, and that summer heralds the end of this cycle (Zajączkowska 2020: 72). During the cyclical, recurring seasons of the year, human activity in the garden effectuates changes in the appearance of nature – the “different” yet repetitive “other” effects that are “measurable, imaginable, expected, permitted and tamed in their likelihood” (Kunce 2006: 211). Gardening practices construct this space each day, from every spring to every autumn; by supporting the annually recreated biological matter, gardening constantly turns the garden towards the future. Roch Sulima (2000: 24-25) described the universe of worker allotments in a large city in the following manner:

There are many signs of the future there, linked to agricultural practices that cannot be discontinued. There, everything must be done anew, experienced again and again (...). It would most probably be possible to take a plan of an allotment and draw on it quite precise lines recording movements and actions, thus producing layered “maps” of actions

– and this could easily be applied also to the reality of the gardens located in the courtyards of Maribor tenements.

So how does the agricultural everyday in Maribor tenement gardens look like? People perform – in the prearranged order and usually without much reflection – certain tamed and obvious actions: digging and turning the soil, laying out flowerbeds and vegetable patches, sowing, planting, removing, cutting, pulling, gathering, tending, spraying, fertilising, wa-



tering. These practices and their rhythm depend on whether the garden is used for vegetables and decorative flowers or whether it is a small orchard with a few fruit trees or perhaps a vineyard. In the past, water was brought in large containers from the first courtyard; today, rubber hose is used for watering the plants. Manure was supplied by animals kept in the stables, pigsties or cowsheds, also located in the first courtyard, but some gardeners had it brought from the countryside (cf. Vojskovič 1988: 15; Ferlež 2001: 197); today, gardens are fertilised with compost or manure bought at a garden centre. It was customary to reserve a place for a compost heap in the garden; this is where the owners put the organic waste of their households. Decaying compost attracted flies and wasps and, just like manure, emitted a foul smell; more reasons why my interviewee, and other residents of the tenement, tended to avoid the garden. Another Maribor resident observed that neighbours, then as now, tend to sit and talk in places located as far from the garden as possible – today because of the flies that gather at the compost heap, and before the war because of the intense stink of manure spread on the vegetable patches. Besides, no recreation spaces were reserved in those gardens where the crops were grown to be sold and where many vegetables and fruit trees were planted (Godina 1992: 68; Ferlež 2001: 197) – the tenement’s residents met in the part of the courtyard adjacent to the street. This situation changed in the late 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> century: everyday gardening stopped being an economic necessity and became pleasure, and as a result people began to spend their leisure time there. But only the owners of gardens have the opportunity to do so.

Gardeners organise their gardens’ space, imposing hierarchies on it, giving a structure and meaning to distinct areas. As put by Rosario Assunto, a garden is “a space entirely *different* from the spaces which our daily life consumes, consuming itself in them”, which according to Mateusz Salwa means that garden space is qualitatively endowed, “the practical (utilitarian) dimension (...) is enhanced by the aesthetic dimension” (Assunto 1988, after Salwa 2015: 88, 90). A garden is a space of “living contemplation” which is active in its nature – it embraces “not only observing it from a distance, but all activity, from strolling to gardening” (Salwa 2015: 91). Some part of the garden section of Maribor tenement courtyards is reserved for flowers, decorative grasses or shrubs. Many women proudly point out that “this lovely little pink plantation” is under their care, that they have planted „this tree or this shrub” themselves

(Ferlež 2001: 197-198). One of the residents has a few fruit trees and some grapevines in his garden. In the autumn he produces a few litres of wine from the grapes and some plum brandy (*slivovitz*) from the plums. Other owners place the carefully gathered vegetables in storage sheds or cellars, process tomatoes or cucumbers to put them in jars, and turn fruits into juices and jams to enhance their menu throughout the autumn and winter.<sup>4</sup> Thus, in essence, the everyday of actions undertaken in a garden does not differ from that of actions undertaken outside it: it is imbued with the experience of the present time; but in this case, this present time is “forward-slanting” (Sulima 2003: 238), “aimed at the future, because it contains a certainty not only that ‘tomorrow’ would come, but also that it would be similar to ‘today’ and ‘yesterday’” (Krajewski 2009: 198).

The everyday consists not only of repeated actions; it amounts to “a complex arrangement of things, actions, interactions, a very elaborate system of people and objects” (Krajewski 2009: 180) located in a definite time-space. It is precisely their spatial order that is indispensable to achieve the sense of safety and rootedness in the world. Today, the front courtyards are occupied by parked cars. Huddled to tenement walls are the decaying pieces of furniture and objects expelled from domestic spaces in which they one functioned – “now” they belong to the iconosphere of the courtyard and they reveal their existence in time; they are a symbol of daily human activity in the past and present. They also attest to a different aspect of the everyday, usually perceived as “arresting the passage of time, standing beside the course of daily matters” (Hernas 1997:115). In addition, these slowly disintegrating pieces indicate that the space by the tenement is filled in a shared manner. They are plastic chairs, stools, wobbly benches and worn tables of various sizes, their tops occupied by overflowing ashtrays, plates and bottles, abandoned children’s bicycles and toys. In some courtyards, electric cables and light bulbs have been installed, so that evenings too can be spent outside. There are also courtyards with two seating areas, located on the opposite ends of the space, which prompts us to suspect that there is some rift between the residents of the tenement (cf. Ferlež 2001: 204).

---

<sup>4</sup> Before the war, the surplus was sold (Ferlež 2001: 197-199). Gardens in the suburban working-class districts were of particular importance in this context; fruits and vegetables grown therein constituted a much needed addition to the family’s meagre budget (Godina 1992: 68-69).

## **The extraordinary everyday**

“The everyday materialises in the discontinuities of existence; it becomes problematic then, it lends itself to verbalisation and is accessible to deliberative consciousness”, writes Roch Sulima (2003: 243). One of such discontinuities of existence is war.

During the Second World War, with the escalation of terror in the form of raids, street round-ups and the ever increasing number of restrictions and prohibitions, the residents of Warsaw were pushed into the realm of the extraordinary everyday. The necessity of complying with the orders issued by the German occupiers resulted in a violent collapse of many everyday practices, a disintegration of their repetitive and monotonous rhythm. The structure of daily life underwent a rapid metamorphosis and acquired a new quality. People ceased to expect the everyday existence to be safe, and as a result they lost the certainty – to use Zygmunt Bauman’s formulation – originally applied to a different context but pertinent to the nature of the occupation period – “as to what will occur and what cannot occur, what to do and what to avoid” (Bauman 2009: 77).

Marek Krajewski reveals the paradox of the everyday: even though it is repetitive and predictable, it is experienced consciously only when it becomes extraordinary. In this case, “there appear reflection and self-consciousness, but also actions aimed at preventing chaos”, that is, there comes a moment which releases a person’s creative activity (Krajewski 2009: 197-198). The fact that the residents of Warsaw had their religious life drastically limited forced them to mobilise the forces and means to seek new ways of realising their religious needs. The nightmarish terror of the occupation resulted in the steady increase of piety, “religious ecstasy” even (Szarota 2010: 392), demonstrated through various forms of public confession of faith. The curfew and street round-ups made it difficult to reach churches; hence in the years 1943 and 1944 the custom of erecting shrines and small altars in tenement courtyards and gateways became popular in Warsaw; especially during the Warsaw Uprising those sites acquired the nature of cult places (Leociak 1994: 109). The accounts of their erection as related by the inhabitants of Warsaw tenements, as well as in the entries in wartime diaries recording the events of the German occupation, reveal not only the fact that those shrines embodied the extraordinary everyday of courtyard life, but also, more generally, the ways in which people cope when some element of their daily existence is shattered.

On 21 June 1943, Ludwik Landau wrote in his wartime chronicle:

In various districts of Warsaw – in Ochota, in Koło – residents of a tenement join forces to construct household altars, courtyard altars, or shrines, so that they can gather there after curfew for services or group prayers (Landau 1962: 507).

On 16 July 1943, the journalist Aurelia Wyleżyńska noted in her diary: “In many places, altars have been set up in gardens and courtyards. The priest came to consecrate them and they are used for evening prayers attended by the whole tenement. Those zealous put up candles” (Szarota 2010: 393). Such shrines were erected spontaneously, on the initiative of, and financed by, the tenement’s community (Szarota 2010: 393, *Matka Boska Kosmonautka...* 2009).<sup>5</sup> The person to organise the venture was often the tenement’s caretaker: he collected the money to pay for the figure, which would either be commissioned from a sculptor or bought in a shop selling devotional articles (the second option being the more frequent one). One popular form was a figure of the Virgin Mary positioned on a plinth in the centre of the courtyard; another was a religious picture placed inside the shrine. The next step was to find a builder who would construct the shrine or altar. Wooden boxes with glass doors, sometimes set on a plinth, were mounted on the wall or in a niche, which often had to be specially made, in one of the tenement’s walls.<sup>6</sup> Funds were collected in a number of ways; for instance, at no. 4 Słupecka Street, two concerts were organised in an apartment occupied by artists, attended by some thirty residents who came to listen to arias from several operas (Bohdziewicz, Stopa 2011: 128).

The tenement courtyard was a space located the closest to the house and separated from the street and the city outside. In order to reach the courtyard, a person needed to pass through the gateway, which constituted the boundary between the “inside” and the “outside” of the tenement, separating “my world” from “not my world”. Locked for the night, and often also during the day, the gate protected the interior of the tenement, which after curfew became a calm, safe place:

---

<sup>5</sup> According to Szarota, in the course of a few weeks such small altars and shrines were built in all the districts of the city, with thousands of Warsaw residents spontaneously participating in their construction (Szarota 2010: 393). In those places where the pre-war buildings survived, those shrines still stand today.

<sup>6</sup> Cf. the photographic documentation in the book *Kapliczki warszawskie* (Bohdziewicz, Stopa 2011).

The residents each gave a few coins and commissioned a shrine. During the occupation. (...) Initially it stood by the wall, on the left, so that it could not be seen through the gateway. Now it has been moved to the centre, said Waclawa Skrzypczak (b. 1930), who lived in the tenement at no. 27 Hoza Street (Bohdziewicz, Stopa 2011: 40).

The shrines imposed spatial order on courtyard space and constituted a piece of a “different” world. The site of the shrine acquired the character of a consecrated place, reinforced by flowers (“but not artificial ones, like today; real ones. In vases, too”, as emphasised by Elzbieta Kudelska, b. 1939 – Bohdziewicz, Stopa 2011: 69) and burning candles put around it. The chroniclers of those days highlight the care – sometimes, in their view, an excessive one – invested into their decoration; they report that the decoration of the shrine constituted a topic of rivalry between courtyards. “The pious population of the capital competes for superiority as regards the beauty of flowers and profuseness of lights”, observed Ludwik Landau on 23 June 1943, and on 29 August he added:

The local dames boast: our shine cost this much. In some cases its installation took one thousand zloty, not including the daily offerings in the form of flowers, which today are very expensive. Woe betide the person of tender heart who dares to say: that sum would have been better expended on feeding the children of the poor. Tuberculosis is spreading in a terrifying manner (Landau 1962: 507).

Shrines installed in the courtyards of Warsaw tenements were a gesture and an expression of entreaty; they witnessed daily prayers to the Virgin Mary or to God, and inscriptions mounted on them to this day proclaim what was begged for and obtained. Residents of the tenement at no. 4 Słupecka Street erected their shrine in the autumn of 1943 as a thanksgiving offering. Carved on its plinth is the dedication: “At your feet, O Mother of God, we offer prayers in thanksgiving for saving all the residents of our house during the bombardment in the night of 12 May 1943” (Bohdziewicz, Stopa 2011: 128). The plinth of the shrine at no. 62 Marszałkowska Street bears the inscription: “Queen of Peace, pray for us 1944” (Zielińska 1991: 19).

During the occupation, “ordinary” matters ran differently than they used to during peacetime, as they had been derailed from their “normal” course. The routine, everyday actions were often interrupted by moments

of stillness or altered rhythm; moments in which the unavoidable obviousness of clock time was suspended. Those “rifts in the everyday” (Kowalski 1994: 57) were often filled with prayers at courtyard shrines, helping the population to cope with the horrors of war. A courtyard with a shrine or little altar became a site on which the resident’s social life focused – people united in shared prayers for the saving of their own lives or the lives of their family members, for the house and a better future, for saving their tenement from tragedy: “Everyone was pleading for the fulfilment of their own requests”, said Wanda Skrzypczak (b. 1930) (Bohdziewicz, Stopa 2011: 40). In many courtyards, the tenement’s caretaker called the residents to prayer at an appointed hour and intoned the songs (Zielińska 1991: 9).

“After 9 p.m., when the din of outside life is quietening, tenement residents are gathering for shared prayers”, wrote Landau in his diary on 23 August 1943 (Landau 1962: 507).

We came to Noakowskiego Street [no. 10] for the rosary. Usually when the night began to fall. Dad, Mum, my sister, my brother and me. Only we did not come together, because it was not allowed to walk in such a large group. When the people had gathered, the caretaker would lock the gate, and at times there would be up to a hundred people standing in the yard. Not only adults; many children. Because in that place, some people would have five, even seven children (Elżbieta Kuberska, b. 1930) (Bohdziewicz, Stopa 2011: 69).

Felicja Grabek (b. 1928), who from January 1941 resided at no. 11 Brzeska Street, recalled:

Life was hard. People wanted to pray. For freedom. So those more pious put their heads together and began to collect the money for a figure. In the year forty-three they put it up in the first courtyard. Right afterwards the neighbours in the third courtyard made a shrine, too. But a small one; they hung it between the windows. In summer, when the curfew started, the caretaker locked the gate and people were signing songs (Stopa 2009: 344).

From August 1944 the courtyards with shrines substituted for the churches, which were unreachable due to street fighting. Priests from nearby churches came to say the mass, to pray with the residents, to hear their confessions or distribute the holy communion:

They built a shrine in the early August, right after the uprising started. (...) Insurgents from the 'Ruczaj' Battalion were quartered in our tenement. They brought corpses from below the Little PAST-a building to the courtyard. We prayed at the shrine. A priest came from the church of St Alexander, he heard confessions, gave communion. There was even a wedding, recalled Emilia Kopiczyńska (b. 1918), who lived at no. 13 Krucza Street (Bohdziewicz, Stopa 2011: 56).

### During the Warsaw Uprising, the courtyard with a shrine at no. 62 Marszałkowska Street

became the only zone of free movement, where one was not in danger of getting under fire. (...) Units returning from direct fighting gathered in the courtyard. At the shrine, the people sang, looked for comfort. Services were held in the evening. A priest would come from the church of the Saviour, recalled Witold Thumenas (b. 1935) (Bohdziewicz, Stopa 2011: 63).

At some point during the uprising the residents went down to the cellars, and so did the prayers; only the insurgents buried around the courtyard shrines remained aboveground. Hanna Kulczycka (b. 1952), resident at no. 43 Marszałkowska Street, remembered those days:

The husband [of her father's sister] was killed during the uprising, wounded by a chance shrapnel. He was buried in that courtyard, he was taken to the Powązki Cemetery only after the war, on a wooden cart with a shaft for pulling (Bohdziewicz, Stopa 2011: 59).

During the uprising, eleven or twelve bodies were buried in the flowerbed around the shrine. The husband of the neighbour from number twenty-one, Mr Rowiński, lay there, too. He was killed at the barricade in Nowogrodzka Street. The exhumation was organised immediately after the war. Everyone took their own person to the cemetery, said Zofia Rachuba (b. 1931) from no. 19 Nowogrodzka Street (Bohdziewicz, Stopa 2011: 76).

### **In conclusion: regarding the everyday in the courtyard**

A courtyard in an urban tenement containing rented lodgings is a rectangular space floored with beaten earth, asphalt or stone cobbles, sur-



rounded on three or four sides by the walls of buildings with windows and balconies, or by a wall or a fence, and organising the “inside” world. Thus enclosed, a courtyard, like any delimited space taken into possession and subjected to certain rules, acquires – to use Stefan Czarnowski’s phrase – a spatial individuality (Czarnowski 1982: 430). In speaking about the spatial unity of a courtyard, we mean that it constitutes a space where the life of the residents – which is the “social façade” of the tenement – is organised “here and now”. Domestic life spills from the apartments into the courtyard, turning it into an extension of residential space. Courtyard space, similarly to domestic space, is not “regulated by instructions, procedures, statutes”, but “sanctioned by tradition and custom” (Sulima 2003: 234). The dominant events in the courtyard are meetings, during which the neighbourly community is actuated – and meetings, as demonstrated by Mikhail Bakhtin, are chronotopic by nature, as spatial and temporal aspects unite and intersect there within the framework of a meaningful whole (*Bakhtin. Dialog...* 1983: 310-311). Yet also people and events from the street, from the “outside” world, enter into the courtyard. As rightly noted by Edward Relph, a place has a different meaning, and thus a different identity, in our perception depending on the degree or manner of being “outside” or “inside”. The act of “being in a place” amounts to having a phenomenological experience of that place, to the act of identifying with it. The sense of belonging to a place, similarly to “being outside”, has its degrees (Relph 1976: 49, after Seamon, Sowers 2008).

In a courtyard, these two spheres, the inside and the outside one, are mutually pervasive, influencing each other and completing the practised and experienced everyday with routine and repetitiveness, peculiarity and exceptionality; thus, they influence the changing aspects of that everyday. What needs to be stressed, therefore, is the processual quality of everyday experience, and also the fact that in the human perception a courtyard is “set in time” (the Polish neologism *uczasowić* is proposed as a term by Aleksandra Kunce 2008: 203). Time is responsible for the development of a deep connection with a place and of the sense of continuity; it is also responsible for the emergence of a type of relationships which Relph describes as “existential insidedness” (Relph 1976, after Seamon, Sowers 2008), that is situations involving a deep and unconscious immersion in a place.

In addition, the passage of time results in many forms of behaviour observable in this place acquiring a routine character, and thus it facil-

itates the performance of everyday actions. The contents and structure of the courtyard everyday “pupate” (Aleksandra Kunce 2008: 207) together with human biographies, gestures, behaviours, props and involvement in the ongoing creation of a place. A courtyard is created in the process of the everyday, routine practice, during “commonplace occurrences” (Brach-Czaina 1999: 70). The enduring habits and daily repetition of seemingly mundane actions cause the courtyard to become “a site of the tamed normalcy of a given time and place, a definite socio-cultural space-time” (Kędzierzawski 2009: 8). However, all it takes is a disruption and disintegration of the everyday rhythm and the ingrained scheme of repetitions; all it takes is that the boundaries of the “normal” are moved and events imposing a new rhythm on life intervene – and the human being begins feel threatened; when it is so, actions aimed at grasping the difficult situations and phenomena are undertaken in the space close to home. Then, the courtyard lends its space to practices that exceed the limits of normalcy and to actions that are “not in their place”. A “different” everyday enters the courtyard, forcing us to perceive the powerfully expressed individual and collective experiences in terms of the extraordinary everyday.

## BIBLIOGRAPHY:

- Assunto, R. (1988). *Ontologia e teleologia del giardino*. Milano: Guerini e Associati.
- Bachtin. *Dialog – język – literatura* (1983). E. Czaplejewicz, E. Kasperski (eds.). Warszawa: PWN.
- Bauman, Z. (2009). Niecodziennosc nasza codzienna... In: M. Bogunia-Borowska (ed.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna* (p. 77-94). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Brach-Czaina, J. (1999). *Szczeliny istnienia*. Kraków: eFKa.
- Ferlež, J. (2001). *Mariborska dvorišča. Etnološki oris*. Maribor: Mladinski Kulturni Center.
- Hernas, A. (1997). O codzienności. *Kwartalnik Filozoficzny*, 25(2).
- Giddens, A. (1986). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Godina, M. (1992). *Iz mariborskih predmestij. O življenju in kultury mariborskih delavcev v letih 1919 do 1941*. Maribor: Založba Obzorja Maribor.

- Kosowska, E. (2011). Codziennosc codzienna i niecodzienna. In: K. Wilkoszewska, A. Zeidler-Janiszewska (eds.), *Konteksty sztuki, konteksty estetyki*. Vol. 1. *Tradycje i perspektywy estetyki* (p. 169-178). Łódź: Oficyna.
- Kędzierzawski, W. (2009). *Codziennosc jako kategoria antropologiczna w perspektywie historii kultury*. Opole: Wydawnictwo UO.
- Kowalski, P. (1994). *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Krajewski, M. (2009). Dzisiaj jak wczoraj, jutro jak dziś. Codziennosc, przedmioty, reżimy podtrzymujące. In: M. Bogunia-Borowska (ed.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna* (p. 178-200). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kunce, A. (2006). Grabież codzienności. In: Z. Woźniczka (ed.), *Śląska codzienność po drugiej wojnie światowej* (p. 211-219). Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Kunce, A. (2008). *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Landau, L. (1962). *Kronika lat wojny i okupacji*. Vol. 2. *Grudzień 1942 – czerwiec 1943*. Warszawa: PWN.
- Leociak, J. (1994). O obecności sacrum w literaturze dokumentu osobistego okupowanej Warszawy. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 3, 107-119.
- Lotman, Yu. (1994). Vvedenie: byt i kul'tura [Introduction: Way of Life and Culture]. In: *Besedy o russkoy kul'ture. Byt i traditsii russkogo dvorianstva (XVIII – nachalo veka)* [Russian Culture Talks. Way of Life and Customs of Russian Nobility (18<sup>th</sup> – beginning of the 19<sup>th</sup> century)] (p. 5-16). St. Petersburg: Iskusstvo.
- Matka Boska Kosmonautka. Rozmowa z Magdaleną Stopą* (2009). Obtained from <https://warszawa.naszemiasto.pl/matka-boska-kosmonautka-wywiad/ar/c13-2984118>
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Oxford: Polity Press.
- Pirkovič-Kocbek, J. (1982). *Izgradnja sodobnega Maribora*. Ljubljana: Znanstveni inštitut filozofske fakultete.
- Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion.
- Safranski, R. (2017). *Czas: co czyni z nami i co my czynimy z niego* (trans. B. Baran). Warszawa: Czytelnik.
- Salwa, M. (2015). Estetyka, logika i etyka ogrodu. *Filozofia Rosaria Assunta. Artium Quaestiones*, 26, 79-100. Obtained from <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/qaq/article/view/14588>
- Seamon, D. (1980). Body-Subject, Time-Space Routines, and Place-Ballets. In:

- A. Buttimer, D. Seamon (eds.), *The Human Experience of Space and Place* (p. 148-165). New York: St. Martin's Press. Obtained from [https://www.researchgate.net/publication/283876413\\_Body-subject\\_time-space\\_routines\\_and\\_place-ballets](https://www.researchgate.net/publication/283876413_Body-subject_time-space_routines_and_place-ballets)
- Seamon, D., Sowers J. (2008). *Place and Placelessness, Edward Relph*. Obtained from <https://www.researchgate.net/publication/251484582>
- Stanisz, A. (2012). Audiografia i dewizualizacja antropologii w badaniu miejskiej audiosfery. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Kulturoznawcze*, 13, 99-111.
- Stopa, M. (2009) Wybrane relacje. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1-2, 341-349.
- Stopa, M., Bohdziewicz, A. (2011). *Kapliczki warszawskie*. Warszawa: Dom Spotkań z Historią.
- Sulima, R. (2000). *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Sulima, R. (2003) Znikająca codzienność. In: R. Sulima (ed.), *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.* (p. 233-255). Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka”.
- Szyszkowska, M. (1985). *Twórcze niepokoje codzienności*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Tarkowska, E. (1992). *Czas w życiu Polaków*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Tuan, Y-F. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. New York: Columbia University Press.
- Vojskovič, M. (1988). *Hiša št. 15*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zadrożyńska, A. (2003) W poszukiwaniu codzienności. In: R. Sulima (ed.), *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.* (p. 157-164). Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka”.
- Zajączkowska, U. (2020). Pąki na łąki. Z Urszulą Zajączkowską rozmawia Justyna Sobolewska. *Polityka*, 16, 72-74.



**Zuzanna Kruk-Buchowska**

zuzana@amu.edu.pl

Wydział Anglistyki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-5783-8483

## THE CONTINUOUS STRUGGLE FOR LAND AND SOVEREIGNTY – THE CASE OF THE MASHPEE TRIBE

### Niekończąca się walka o ziemię i suwerenność – przypadek plemienia Mashpee

**Abstract:** The article analyzes the Mashpee Wampanoag Nation's fight for recognition as a tribe and the recent attempts by the US federal government to take their land out of trust. Mashpee's 1977-1978 lost court case was famously described by James Clifford in a chapter of his book, *The Predicament of Culture* (1988). The text looks at the continuation of their legal struggle, their recognition as a tribe under the Code of Federal Regulations in 2007 and their recent legal battle to keep their lands. Mashpee's case is illustrative of the changes in the general perspective of tribal nations' identities and histories which have taken place in the United States since the 1970s, as reflected in the legal documents analyzed. It also shows that the change in perspective and law itself does not necessarily guarantee sovereignty to tribal nations. Thus, the article takes a legal anthropological approach to the issue of their subjectivity and legal status.

**Key words:** Mashpee Wampanoag Nation, tribal sovereignty, Indigenous land rights, Indigenous identity

**Streszczenie:** Artykuł analizuje walkę narodu Mashpee Wampanoag o uznanie go jako plemienia przez państwo oraz ostatnie próby rządu federalnego USA, aby odebrać im ziemię. Sprawa sądowa Mashpee z lat 1977-

1978, którą przegrali, została opisana przez Jamesa Clifforda w jednym z rozdziałów jego znanej książki *The Predicament of Culture* (1988; wyd. polskie *Kłopoty z kulturą* 2000). W tekście tym omówiona jest dalsza walka prawna o rzeźone uznanie ich za plemię przez rząd federalny w 2007 roku zgodnie z Kodeksem Przepisów Federalnych, oraz trwająca batalia prawna o zachowanie swoich ziem. Przypadek plemienia Mashpee obrazuje zmianę w postrzeganiu tożsamości i historii narodów plemiennych, jaka zaszła w USA od końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Znajduje ona swoje odzwierciedlenie w analizowanych dokumentach prawnych. Artykuł pokazuje również, że same transformacje w postrzeganiu tożsamości i wynikające z nich zmiany prawne niekoniecznie gwarantują suwerenność rdzennych narodów. Zatem przedsięwzięcie to podchodzi do zagadnienia podmiotowości i statusu prawnego tych grup z perspektywy antropologii prawa.

**Słowa kluczowe:** plemię Mashpee Wampanoag, suwerenność plemienna, prawa do ziemi rdzennej ludności, tożsamość rdzennej ludności

## Introduction

On Saturday, March 27, 2020, Cedric D. Cromwell, president and chairman of the Mashpee Wampanoag Tribe announced that it would lose its reservation status by order of the US Secretary of the Interior, as the Department of the Interior (DOI) would be taking their land out of trust. The announcement came after a phone call from the DOI on the previous day. “For the first time since the termination era, the Department of the Interior (DOI) attempted to disestablish a Tribal reservation, ordering the homelands of the Mashpee Wampanoag Tribe to be taken out of trust” (Mashpee Wampanoag Tribe 2020a).

The tribe is located in the town of Mashpee, on Cape Cod in the state of Massachusetts, in the New England region of the United States. As tribes are sovereign nations under U.S. law, they are only subject to federal laws and regulations. When land is brought into trust by federal government, special protections and privileges are granted to the land and tribe; as a result, the land cannot be taken away from it or sold to a non-Native without the government’s approval, and it is not subject to state or local laws and taxes (Cannon and McDougall 2020).



The decision was brought to the tribe amidst a state of emergency for the Mashpee Wampanoag nation, which was declared in response to the Covid-19 pandemic, and during which time the tribal council was trying to gather the resources needed to deal with the crisis (Cannon and McDougall 2020). It was met with an immediate legal reaction from the tribe – it asked the Court to issue an emergency restraining order to prevent DOI from taking immediate action to disestablish its reservation (Mashpee Wampanoag Tribe 2020a) – and protest and support from Native American institutions, such as, the National Congress of American Indians and the United South and Eastern Tribes Sovereignty Protection Fund (USET SPF).<sup>1</sup> The case was also widely covered in Native American media outlets, such as *Indian Country Today*, and local and national newspapers, e.g. the *Boston Globe* and *Time*. In social media, the hashtag #IstandwithMashpee spread quickly. Many of those who had learned of the news expressed surprise and disbelief, and scorned the government for making a decision with such devastating consequences for the tribe, particularly during such a trying time. President Cromwell said that although it was painful to hear the news, he was not surprised (Jungreis 2020). He declared the tribe would keep fighting for sovereignty over its ancestral lands and stated: “We will not rest until we are treated equally with other federally recognized tribes and the status of our reservation is confirmed” (Jungreis 2020).

Indeed, DOI’s decision was just one setback in Mashpee’s long fight for federal recognition as a tribe, and the following efforts to acquire tribal lands and defend its sovereignty. The purpose of this article is to analyze their struggle and its legal complexities, with an emphasis on the cultural and political underpinnings of the definitions of “Indian” and “tribe”, together with the criteria for recognition that the Mashpee have had to meet throughout the process. They reflect the prevailing perspectives of Indigenous identity, history and sovereignty at the different periods described, which often vary substantially from Indigenous perspectives. Both the changes in these understandings and continuing ideas will be underscored, which will hopefully help explain why, after almost half-a-century since the start of their legal battle, the Mashpee Wampanoag Nation still has to keep warding off attempts at stripping it of its lands and sovereignty.

---

<sup>1</sup> I will be referring to Indigenous peoples of the United States collectively as Native Americans, Indigenous communities/peoples, or tribal nations and Native American tribes. I will only use the terms “Indian” or “American Indian” when referring to specific legal documents that use those terms.

The article will focus on three events in the tribe's battle for sovereignty: (1) the 1977-1978 legal dispute *Mashpee Tribe v. New Seabury et al.* for possession of land, which ended up being a case of the Mashpee proving their identity as a tribe (described by anthropologist James Clifford in a chapter of his book *The Predicament of Culture* (1988), which the relevant section of this article is based on); (2) the tribe's 1990 petition to the Bureau of Indian Affairs to gain federal recognition, which ended in Mashpee Wampanoag Nation's success, albeit only in 2008; and (3) the recent DOI decision to strip the tribe of its land, the following Washington D.C. circuit court decision reverting that of DOI, and the congressional support the Mashpee have garnered.

### **Mashpee Tribe v. New Seabury et al.**

In August 1976, the Mashpee Wampanoag Tribal Council, Inc. sued in U.S. District Court in Boston for possession of land constituting about three-quarters of the town of Mashpee, "Cape Cod's Indian Town". The purpose of the trial, however, shifted from settling the question of ownership to determining whether the group was in fact a Native American tribe, and the same tribe that in the mid-nineteenth century had lost its lands through a series of disputed legislative acts (Mass Moments 2008).

The basis for their claim was the Non-Intercourse Act of 1790, according to which alienation of Native American lands could be carried out only with the permission of Congress. After court decisions confirmed that the Act also applied to non-reservation Native Americans (i.e., groups that did not have a designated reservation), the way was open for suits like those of the Maine tribes, claiming that all American Indian land transfers, including ordinary purchases, were invalid, since they had been made without Congress's permission (Clifford 1988: 278).

However, the distinctiveness of the Mashpee tribe was not so obvious. The reasons for this were the following: their institutions of tribal governance had been elusive, especially during the 150 years preceding the suit; since around 1800 the Massachusetts language had no longer been commonly spoken in Mashpee; the public religion in the town was at first mostly Presbyterian, then Baptist; over the centuries, inhabitants had intermarried with other Native American groups, whites, blacks, Hessian deserters from the British Army during the Revolutionary War and Cape

Verde Islanders; and the inhabitants of Mashpee were active in the economy and society of modern Massachusetts (Clifford 1988: 278). The Boston jury had to answer the question, whether this group of people, of Native American ancestry could file suit as the Mashpee tribe that, as they claimed, had been despoiled of collectively held lands during the mid-nineteenth century (Clifford 1988: 278). This was a prerequisite for the matter to proceed to a land-claim trial.

The *Mashpee Tribe v. New Seabury et al.* dispute began in the late fall of 1977 and lasted forty-one days. Mashpee Tribe stood for the plaintiffs, the Mashpee Wampanoag Tribal Council, Inc., described by the group as the legal arm of the Mashpee Tribe. The suit was prepared by lawyers from the Native American Rights Fund, a non-profit advocacy group. New Seabury et al. referred to the New Seabury Corporation (a large development company), the Town of Mashpee (representing over a hundred individual landowners), and various other classes of defendants (insurance companies, businesses, property owners).

In 1869 the community living in Mashpee was accorded formal township status. From 1869 until 1964 the Wampanoag represented most of the town's year-round population, and maintained political control of the town ("Mashpee Wampanoag: A history" 2002). In these years every selectman but one was Native American or married to a Native American and the families of town officers were closely interrelated. "No one contested the fact that before the 1960s Mashpee was governed by Native Americans. The disagreement was over whether they governed as an 'Indian tribe'" (Clifford 1988: 279).

In the 1950s and 1960s Mashpee became popular as a place for retirement, vacation, condominiums, and luxury developments. The income of money was first received enthusiastically by many of the town's Indigenous residents. However, when local government passed out of their control, and as the scale of the development grew, a lot of the Wampanoag began to feel threatened (Clifford 1988: 280). Moreover, as many of the open spaces were turned into subdivisions, the Wampanoag's long-free movement through the large tracts of undeveloped woodlands for hunting and to the waters for fishing was impeded (Mass Moments 2008). In addition, run-off from the development of houses and malls forced the closing of their traditional shell fishing grounds. Especially the New Seabury development, on a stretch of coastline and with its expansionist plans, seemed particularly egregious. Tensions between traditional residents and

newcomers increased, finally leading to the suit, which was filed with the support of the majority, but not all, of the Native Americans in Mashpee. Although the land claim focused on a loss of property in the nineteenth century, it was in fact “an attempt to regain control of a town that had slipped from Native American hands very recently” (Clifford 1988: 280).

However, Mashpee’s tribal identity was challenged. Apart from the fifty-five acres of land acquired just before the trial, the Native Americans in Mashpee owned no tribal lands. What is more, they had no surviving language, no distinct religion, no manifest political structure, and no strong kinship. Yet, they did have a place and reputation – Mashpee had been known as an “Indian town” for centuries (Clifford 1988: 289). The boundaries of the town had not changed since 1665, when the land was given to a group called the South Sea Indians by the neighboring leaders Tookonchasun and Weepquish. Surviving pieces of Indigenous tradition and political structures that seemed to have come and gone were also present, and so was a sporadic history of Indigenous revival continuing into the present.

In the course of their litigation, certain underlying structures governing the recognition of identity and difference became visible: looked at one way, they were Native American, seen another way, they were not (Clifford 1988: 289). The trial was not as much a search for the facts of Mashpee Indigenous culture and history as it was “an experiment in translation”, part of a long historical conflict and negotiation of “Native American” and “American” identities (Clifford 1988: 289).

The issues disputed by the two sides during the trial were the following: the creation of the “South Sea Indian Plantation” in 1685; conversion to Christianity of the American Indians in Mashpee; Mashpee’s plantation status; fighting on the colonists’ side during King Phillip’s War in 1675 and during the Revolutionary War; intermarriage; obtaining township status in 1870; and Mashpee’s tribal activity during the period of assimilation.

The defendants’ point of view was clear: there never had been a Native American tribe in Mashpee. Encounter with the colonists created a community which consisted of a collection of different Native Americans and other minorities, who gradually sought to become full citizens of the Commonwealth of Massachusetts and of the United States. Decimated by disease, converted to Christianity, wanting freedom from paternalistic state tutelage, the people of mixed Native American descent in Mashpee

gradually assimilated into American society and their Native identity had been progressively lost since the mid-nineteenth century (Clifford 1988: 294).

Drawing on the same documentary record, the plaintiffs came up with a different story. In their account the residents of Mashpee had managed to keep alive a core of Native American identity over three centuries against great odds. They achieved this by being flexible, sometimes even surreptitious, always trying to control, not reject, outside influences (Clifford 1988: 302).

To the defendants' mind, the new sense of being Native American around Mashpee was a matter of county fair-like powwows, costumes, and folkloric dances. They claimed the individuals of Native American ancestry from Mashpee who filed suit in 1976 were American citizens similar to Irish- or Italian-Americans with strong ethnic attachments. They had simply taken advantage of the latest wave of pan-American Indian revivalism and the prospect of financial gain to constitute themselves as a Mashpee tribe. They felt that Mashpee's distinctive history was in fact a story of American Indian-Christian remnants who over the centuries had repeatedly given up their customs and sovereignty. Theirs had been a long, hard struggle for equality and respect in multiethnic America (Clifford 1988: 301).

The plaintiffs, on the other hand, asserted that the Mashpee Native Americans did not assimilate, and that the term's linear, either-or connotations cannot account for revivalism and for changes in the cultural and political climate between 1869 and 1960 (Clifford 1988: 309). The late nineteenth and early twentieth centuries were among the worst periods for Native Americans. During this period, government policy strongly favored tribal termination and the dispersal of collective lands. Thus, it should be no surprise that there is little evidence in the historical record of tribal life in Mashpee between 1869 and 1920. A lot of the groups that would emerge later as tribes kept a low profile during these years. Mashpee seemed to be simply a sleepy town run by Native Americans, known for its good hunting and fishing (Clifford 1988: 309).

The Mashpee have survived as Indigenous peoples because they have not conformed to white stereotypes. Since aboriginal times they have lived in a traditional locale. They have maintained their own hybrid faith. They have controlled the rate of intermarriage and have fought for the autonomy of their community. Explicit tribal political structures have some-

times been visible to the outside world, however, most of the time, they have been informal and often, the tribe in Mashpee was simply people deciding things by consensus (Clifford 1988: 309-310). The chief in Mashpee, if there was one, shared authority with a variety of respected leaders, women and men. Politics was not hierarchical and did not need much in the way of institutional forms. The tribe in Mashpee was simply shared Native American kinship, place, history, and a long struggle for integrity without isolation. Sometimes, the Baptist parish served as an arm of the tribe; so did the town government. When the Mashpee Wampanoag Tribal Council, Inc. filed suit in 1976, it did so as a new legal arm of the tribe (Clifford 1988: 309-310).

Expert testimony by professional anthropologists and historians played a substantial role in the Mashpee trial (Clifford 1988: 317). The defense relied mostly on the historical testimony of one scholar, while the plaintiffs depended more on anthropologists.

The main expert witnesses were, for the plaintiffs, James Axtell, a well-known ethno-historian, and Jack Campisi, an anthropologist who had researched the Oneida of New York State (Clifford 1988: 317). They were seconded by William Sturtevant of the Smithsonian Institution and the Sioux scholar activist Vine Deloria. The defense relied on a sociologist, Jean Guillemin, who had researched the Micmac in Boston, and Francis Hutchins, a historian (Clifford 1988: 318). The defense built its case on historical research, presenting a complete documentary record of Mashpee history.

The jury was asked whether the proprietors of Mashpee were an American Indian tribe on six dates relevant to the land claim suit: (1) July 22, 1790, the date of the enactment of the first Federal Non-Intercourse Act; (2) March 31, 1834, the date on which the District of Mashpee was established; (3) March 3, 1842, when land was partitioned among the proprietors of Mashpee and their children; (4) June 23, 1869, the end of all alienation restraints; (5) May 28, 1870, incorporation of the Town of Mashpee; and (6) August 26, 1976, commencement of the present suit (Mashpee Tribe, Plaintiff, Appellant, v. New Seabury Corp. et al. 1979).

The jurors were also asked to decide on a seventh question: Did a tribe in Mashpee exist continuously during the relevant historical period? (Mashpee Tribe, Plaintiff, Appellant, v. New Seabury Corp. et al. 1979). If not, the plaintiffs would fail. Furthermore, the jurors were instructed that if at any time they found tribal status in Mashpee to have been voluntarily abandoned, then it could not be revived.



The judge gave the legal definition of tribe that would apply. He opted for a relatively loose formula preferred by the plaintiffs and drawn from the case of *Montoya v. United States*, 1901: “A body of Indians of the same or similar race united in a community under one leadership or government and inhabiting a particular, though sometimes ill defined, territory” (*Montoya v. United States* 1901). For the plaintiffs to win, all the key factors of race, territory, community, and leadership had to be continuously present.

In their verdict, the jury answered ‘no’ to all but two of the seven questions (questions no. 2 and 3) (*Mashpee Tribe, Plaintiff, Appellant, v. New Seabury Corp. et al.* 1979). Clearly, the verdict was a setback for Mashpee’s suit. Nonetheless, as a statement about their tribal history, it was far from clear. After hearing arguments, the judge finally decided that despite its ambiguity—the apparent emergence of a tribe in 1834—the jury’s answer was a denial of the required tribal continuity.

### **Interpretation of the verdict**

In analyzing the verdict, James Clifford writes:

In Boston Federal Court, Cape Cod Indians could not be seen for what they were and are. Modern Native American lives—lived within and against dominant culture and state—were not captured by categories like tribe or identity. The plaintiffs could not prevail in court because their discourse and that of their attorneys and experts was inevitably compromised. It was constrained not simply by the law, with its peculiar rules, but by powerful assumptions and categories underlying the common sense that supported the law (Clifford 1988: 336-337).

He goes on to explore those underlying assumptions and categories: the idea that culture carries with it an expectation of roots, of a stable, territorialized existence, as reflected in the Montoya definition of tribe, and the continuity of history and identity, implicit in the court’s either-or logic, i.e., the expectation that the plaintiffs’ identity be demonstrated as an uninterrupted narrative, either of survival or change, ruling out the possibility of a group existing discontinuously, keeping open multiple paths, being simultaneously Indigenous and American (Clifford 1988: 338-341).

He also points to the fact that institutions of culture and tribe are historical inventions, and that Mashpee’s history is “a long, relational struggle



to maintain and recreate identities” that began when the Mashpee first came into contact with the white settlers at Plymouth (Clifford 1988: 339). It has in fact been a history of ‘survivance’, to use Gerald Vizenor’s term (Vizenor 1994). Clifford notes:

Until recently, the ‘history’ accorded to tribal peoples has always been a Western history. They may refuse it, embrace it, be devastated by it, changed by it. But the familiar paths of tribal death, survival, assimilation, or resistance do not catch the specific ambivalences of life in places like Mashpee over four centuries of defeat, renewal, political negotiation, and cultural innovation (Clifford 1988: 342).

I would add to this poignant observation that the reason behind such an interpretation of Indigeneity, history and culture, as represented by the jury and the defendants’ narrative in the trial, has also been keeping land out of Mashpee’s hands and denying them sovereignty, in other words, maintaining the (post)colonial status quo. In my view, the trial was not only an “experiment in translation” (Clifford 1988: 289), as the author put it, between two perspectives of history – a Western and an Indigenous one – but also an instance of the jury not recognizing Mashpee’s perspective, so that the Seabury Corporation and non-Indigenous community in Mashpee could remain in control of the land and benefit from it financially.

Despite the trial’s outcome, tribal life had once again become powerful in Mashpee. The Tribal Council, however, did not rest its case after the initial failure. In 1979, it appealed the ruling to the First Circuit Court of Appeals, but the judge upheld the previous verdict. Later that year, it attempted to make yet another appeal, to the U.S. Supreme Court which, however, declined to hear the case.

At the same time, a new legal pathway opened up for the Mashpee. In the years immediately following the verdict, the Bureau of Indian Affairs (BIA) standardized its procedures for recognition claims in the Code of Federal Regulations.<sup>2</sup> A petition filed by Mashpee’s fellow Wampanoags at Gay Head was turned down in a preliminary finding in 1986. Howe-

---

<sup>2</sup> Bureau of Indian Affairs (BIA) “is the oldest agency of the United States Department of the Interior. Established in 1824, it is responsible for the administration and management of 55 million surface acres and 57 million acres of subsurface minerals estates held in trust by the United States for American Indian, Indian tribes, and Alaska Natives. Their missions is to: “... enhance the quality of life, to promote economic opportunity, and to carry out the responsibility to protect and improve the trust assets of American Indians, Indian tribes, and Alaska Natives” ([www.bia.gov/about-us](http://www.bia.gov/about-us)).

ver, in February 1987, for the first time ever, the Bureau of Indian Affairs reversed a negative preliminary finding, and the Gay Head Wampanoags were given full tribal recognition. In 1990, the Mashpee submitted their own petition to the BIA. In 2005, they were finally promised to have their bid for recognition decided by early 2007. An analysis of the new criteria used in the Code of Federal Regulation allows one to see how the concepts of culture, history and identity have changed in the law after the 1977-1978 trial. It is important to note that these new regulations have been introduced after the period of self-determination was introduced in federal policy toward Native Americans, and the general attitude toward Indigenous sovereignty had changed in American society as a result of Indigenous activism during the Native American Civil Rights Movement.

### **Meeting the seven criteria of federal recognition (1990-2007)**

On February 15<sup>th</sup>, 2007, the BIA finally recognized the Mashpee Wampanoag as a tribe. The long-awaited decision entitled it to a government-to-government relationship with the United States, thus opening new legal and financial opportunities for the Mashpee. In order to be entitled to such a political relationship, the Mashpee had to meet all seven mandatory criteria set forth in Part 83 of Title 25 of the Code of Federal Regulations, *Procedures for Establishing that an American Indian Group Exists as an Indian Tribe*:

1. The petitioner has been identified as an American Indian entity on a substantially continuous basis since 1900.
2. A predominant portion of the petitioning group comprises a distinct community and has existed as a community from historical times until the present.
3. The petitioner has maintained political influence or authority over its members as an autonomous entity from historical times until the present.
4. A copy of the group's present governing document including its membership criteria. In the absence of a written document, the petitioner must provide a statement describing in full its membership criteria and current governing procedures.
5. The petitioner's membership consists of individuals who descend from a historical Indian tribe or from historical Indian tribes which combined and functioned as a single autonomous political entity.

6. The membership of the petitioning group is composed principally of persons who are not members of any acknowledged North American Indian tribe.
7. Neither the petitioner nor its members are the subject of congressional legislation that has expressly terminated or forbidden the Federal relationship (Bureau of Indian Affairs 1994).<sup>3</sup>

When the Mashpee litigated its land claim suit in 1977-1978, the Federal Government did not participate as a party, nor was it bound by the decision. At the time of the trial, the federal acknowledgement regulations had not been promulgated in their final form. Therefore, the DOI reserved the right to determine whether the Mashpee constituted an Indian tribe within the meaning of the regulations issued by the Department in 1978.

Before the final determination was issued, on March 31<sup>st</sup>, 2006, the petition received preliminary approval; however, the Massachusetts Attorney General, David Kerrigan, questioned some of conclusions in the proposed finding (PF) (Bureau of Indian Affairs 2007: 12). He claimed that the defendants' testimonies from the 1977-1978 trial record were not given enough consideration. The issues under question regarded tribal continuity and political authority (the second and third criterion).

The Mashpee countered that the testimony and opinions were fully examined and that apart from this, they were based on vastly different standards.

Without the benefit of regulations defining the federal-tribal relationship Dr. Guillemain and Mr. Hutchins employed standards that reflect an archaic, anachronistic view of what an Indian tribe is. According to their definitions, tribes are geographically and culturally isolated; their members do not participate in the larger market economy or in state and federal political activities, and they have minimal interaction with non-members. Such an outdated definition completely fails to capture the reality of hundreds of tribes today, most of which live and interact with non-Indians, rely on federal funding to support culturally-specific education and language preservation, focus on modern economic development partnerships in order to support—not contradict—their sovereignty, and have members who participate in state and federal politics. In short, there is nothing

---

<sup>3</sup> Please note that these procedures have been further revised since Mashpee's 2007 acknowledgement process. However, these further changes do not fall under the scope of this article.

in the cited transcript pages that contradicts or is inconsistent with the present detailed findings and conclusions in the Proposed Finding. Bureau of Indian Affairs 2007: 12-13)

The BIA reevaluated its findings, and the Attorney General's concerns were eventually dismissed (Bureau of Indian Affairs 2007: 14). Still, the reevaluation clearly shows the differences between the recognition criteria used during the 1977-1978 trial, and those used in the federal acknowledgment process. I will analyze them below, in order to show how ideas underlying the criteria of continuity of community and political authority with regard to Native American tribes have changed in the law since the trial.

### **Contesting community continuity (criterion 2)**

Some of the issues raised by the defendants' witnesses in the 1977-1978 trial and later cited by the Massachusetts Attorney General were referred to in the PF in the second criterion of the regulations and dealt with substantially continuous community.

The petitioners' researcher Christine Grabowski asserted that not only were the criteria for evaluating the tribal continuity deliberately and appropriately distinct in the administrative procedure from those used in the trial, but the evidence and its analysis were also different, allowing for a more extensive and thorough evaluation of tribal identity function and continuity (Bureau of Indian Affairs 2007: 13).

During the trial, sociologist Jean Guillemin claimed that she found no evidence of economic autonomy in the sense of communal or kin-based economic activities among the Mashpee. To her mind, "economic autonomy" meant some "degree of separate organization based on the principle of kinship, having to do with distribution of resources and labor" (Bureau of Indian Affairs 2007: 14). Rather than being economically autonomous, she contended, the Mashpee were part of the "market economy" and homeowners and, thus, economically assimilated. Therefore, she maintained that the Mashpee were not an Indian tribe in 1977.

The acknowledgement regulations, on the other hand, do not require a group to be "economically autonomous" from the wider society in order to demonstrate community (Bureau of Indian Affairs 1994). The Mashpee did not have to show a significant degree of shared or cooperative labor or other economic activity among the membership to prove community.

The regulations do not bar acknowledgement of groups whose members participate in mainstream economic practices such as home ownership. They require a distinct community, not an isolated one.

Guillemin also argued that applications for federal funding of some Mashpee educational programs, designed to teach cultural traditions and native language to Mashpee children, showed a lack of distinctive culture for the group. In contrast, under the acknowledgement regulations participation in, and support for these programs, was seen as evidence of community. In any case, cultural distinctiveness is not required to be an Indian tribe or community. Rather, what is required is social distinctness within the wider society (Bureau of Indian Affairs 1994). It is enough to be a socially distinct group without having a separate culture.

In his testimony, historian Francis Hutchins claimed the Mashpee were not an Indian tribe in the years at any time between 1666 and 1970.<sup>4</sup> In his opinion, an Indian tribe was “an entity composed of persons of American Indian descent, which entity possesses distinct political, legal, cultural attributes, which attributes have descended directly from aboriginal precursors” (Bureau of Indian Affairs 2007: 15). Not having accounted for cultural change, adaptation, and the effects of non-Indian society, Hutchins asserted that the Mashpee were not an Indian tribe historically because they adopted Christianity and non-Indian forms of dress and appearance, and chose to remain in Massachusetts as second-class citizens rather than emigrate westward to resume tribal existence. He also noted that they intermarried with non-Indians creating a “non-white” community. Hutchins thus required unchanged culture, including the maintenance of a traditional religion and essentially total social autonomy from non-Indian society.

In contrast to Hutchins’ reasoning, under the acknowledgement regulations, these aspects of acculturation are compatible with the existence of a community for a group with significant social interactions and relationships (Bureau of Indian Affairs 1994). As long as the Mashpee continued to maintain a distinct social and political community, acculturation did not prevent them from demonstrating community. The Mashpee, in fact, used mainstream institutions like the Baptist Church and the town government to maintain community, and to foster social interaction and relationships among their members. What is more, they have managed to remain distinct from non-Indian populations in the surrounding area.

---

<sup>4</sup> Note that the court in its instructions did not ask the jury to determine tribal existence before 1790.

Furthermore, the regulations do not view marriage with non-Indians as evidence that a group does not exist as a community. As long as Indian spouses and their children maintained interaction with the Indian community, marriage outside the group is not a problem in meeting the regulations. The Mashpee maintained significant kinship ties, social interaction, and historically concentrated residence patterns in and around the town of Mashpee.

In short, neither the comments of the Massachusetts Attorney General nor the evidence in the trial transcript it referenced changed the PF's conclusions that the Mashpee continuously constituted a distinct community. It was precisely the failure to prove the continuity of their community that made the Mashpee lose the 1977-1978 trial. Although continuity still remained an assumption under the federal regulations, it acquired a new, more inclusive meaning. Under the new regulations, the Mashpee only had to prove that they lived in a defined geographical area, composed mainly of their members.

### **Contesting political influence or authority (criterion 3)**

The other part of the concerns of the Massachusetts Attorney General dealt with issues related to the third criterion of the regulations – maintaining political influence or authority over members.

During the 1977-1978 trial, Jean Guillemain claimed that the Mashpee were not politically autonomous or independent, “as distinct from the state, as distinct from let’s say, a more rational political organization such as the township” (Bureau of Indian Affairs 2007: 20). She explained that the group lacked political autonomy because its members were politically assimilated and participated in state and local elections, and the dominant society did not recognize its leaders.

The acknowledgement regulations, on the other hand, define political autonomy as the exercise of political influence over a group’s members on issues considered by them to be significant and as independent of any other federally recognized Indian governing entity (Bureau of Indian Affairs 1994). The Mashpee did not have to prove that they were politically independent in all ways from federal, state, and local governments. They could at the same time participate in the political process of the wider society and that of their own community.

Referring to her concept of political autonomy, Guillemain also testified that she knew of no leaders in the Mashpee community who at any time had the power to make decisions affecting people's lives. The Mashpee PF, on the other hand, found evidence of political influence wielded by a long line of Mashpee leaders. Since the colonial era, the Mashpee have had sachems, proprietors, ministers and spiritual leaders, informal male and female leaders, elected and appointed district and town officials, and council members who have influenced and have been influenced by the members on important political matters (Bureau of Indian Affairs 2007: 21). Moreover, since the 1970s, the Mashpee leadership, formal and informal, played a key role in dealing with controversies involving outside groups, including the land claim suit, establishing community programs, defending the herring and shell fishing rights and beachfront access, and resolving internal conflicts among the members. Furthermore, it was demonstrated that the group members held these issues as important and they were highly engaged in the political processes (Bureau of Indian Affairs 2007: 21).

In addition, Gullemin testified that the leadership of Earl Mills, then chief of the group since the 1950s, was largely symbolic or ceremonial, and therefore did not constitute a leadership role (Bureau of Indian Affairs 2007: 21). The Mashpee did admit that the role of contemporary chief for the group, a position created in 1928 and elected by consensus members' vote, was largely, although not only, ceremonial. The chief, along with the medicine man, took care of cultural and social matters, and functioned as a ceremonial leader for outsiders. Despite the fact that the position lacked the legal authority of the incorporated council, it did command respect from and influence over the group. The chief also had a permanent voting seat on the Board of Directors, in existence since 1974. Hence, the chief did exert some political influence. Moreover, Earl Mills engaged in political activities that were not only ceremonial. For instance, in the 1950s and 1960s he spent considerable time raising money and organizing the effort to restore the group's Old Indian Meeting House. In any case, the chief's position constituted only one small component of the group's multifaceted political structure since the 1970s (Bureau of Indian Affairs 2007: 21-22).

According to Francis Hutchins' testimony, the Mashpee were not an Indian tribe, which he defined "as an entity composed of persons of American Indian descent, which... possesses distinct political, legal, cultural



attributes, which... have descended directly from aboriginal precursors” (Bureau of Indian Affairs 2007: 22). By distinct political attributes, he meant:

an entity, group of persons, which has a structure of decision making, which has leadership, which is acknowledged, which is recognized by members of the group, so that decisions be arrived at which will be acknowledged by members of the group to be binding on them (Bureau of Indian Affairs 2007: 22).

At first glance, this definition might seem to reflect the requirement for political authority in the criterion. However, his idea of political influence drew upon the treaty making process of the 19<sup>th</sup> century between the Indian tribes and the federal government, a more restrictive and limited notion of governmental control than in the regulations.

Previous acknowledgement findings have interpreted the regulations as requiring political influence that consists of a reciprocal relationship between the leaders and followers (Bureau of Indian Affairs 1994). The multifaceted political processes in Mashpee before the 1970s consisted of sachems, proprietors, ministers and spiritual leaders, informal male and female leaders, and elected and appointed district and town officials. After 1970, the group had an incorporated council, a traditional “elders” council, and “informal leadership that dealt with matters of consequence to the members. The members in turn understood, criticized, and participated in the political activities of their leaders” (Bureau of Indian Affairs 2007: 22-23).

The distinct legal attributes were understood by Hutchins as “something distinctive about the way in which [a] group organizes its internal affairs, arrives at decisions, enforces preferences within the group, that these procedures are different in some way from those which are followed by the ordinary citizens of the United States” (Bureau of Indian Affairs 2007: 23). As mentioned before, the regulations do not require a political structure or procedures which are unique or different in some way from that of the wider society. The Mashpee only had to prove that their leaders were capable of exerting significant influence over their followers and vice versa.

Therefore, the reevaluation of the evidence in the transcript, referenced in the Massachusetts Attorney General’s comments, resulted in no changes in the PF’s conclusions (Bureau of Indian Affairs 2007: 23). Moreover, the reconsideration of political authority in Mashpee clearly shows that the

dichotomy of inclusion – exclusion, which was central to the 1977-1978 trial, no longer applied under the federal regulations. Embracing American political and legal institutions was no longer seen as giving up tribal political integrity. DOI's decision to recognize the Mashpee as a tribe marked a shift in the perspective of Native American identity, culture and history in the US. The change is clearly demonstrated by the discrepancies between the recognition criteria used in the 1977-1978 trial, and the criteria under the federal regulations used in 2007. The latter account for many of the aspects of political negotiation, cultural innovation and renewal that were dismissed by the jury thirty years earlier. As demonstrated above, the criteria of community continuity and political authority in particular illustrate this change.

### **The results of the acknowledgement**

The decision granting the Mashpee tribe a government-to-government relationship with the United States was long-anticipated. Federal recognition was not only a matter of pride for the tribe but it was also the key to accessing millions of dollars in federal aid for housing, health care and education funds. Moreover, it paved the way for Mashpee to build casinos on tribal land under the 1988 Indian Gaming Act (Gonsalves 2007).

The tribe's sovereign-nation status became permanent 90 days after the decision was published in the Federal Register. Once this happened, the Mashpee Wampanoag became the 564th federally recognized tribe in the country, the second tribe to be granted sovereign-nation status in the state, and the first to be recognized under the Bush administration. BIA officials said the Mashpee petition was one of the strongest the agency had ever seen (Gonsalves 2007).

He adamantly confirmed that the 1977-1978 Mashpee land suit would not be reopened and that the tribe has no interest in taking privately owned land (Vosk 2007). However, he said that the tribe was interested in purchasing privately held land and petitioning the federal government for federal lands. They were particularly interested in property off-Cape for a tribal office to meet the needs of tribe members who lived elsewhere in the state, and possibly to build a resort casino (Gonsalves 2007).

As for the tribe itself, no noticeable changes in tribal governance were foreseen. Mashpee Selectman John Cahalane, who served on the town's

subcommittee on tribal affairs, said he looked forward to a mutually beneficial relationship between the town and tribe (Gonsalves 2007). Indeed, on April 22, 2008, an intergovernmental agreement between the town of Mashpee and the Mashpee Wampanoag tribe was signed. Under the agreement, the town agreed to help the tribe put 140 acres in town into trust with the federal government in exchange for a promise that the tribe will not build a casino or seek private or town-owned land in Mashpee (Vosk 2008). Stamping the agreement also made the tribe the official owner of several properties in town, including the Old Indian Meeting House. The tribe was also seeking 539 acres in Middleboro for a casino as part of its federal land trust application.

Recognition gave the Mashpee Wampanoag tribe many financial and legal benefits. Undoubtedly, the tribal members were proud and pleased to have won a legal battle that had lasted over thirty years. Moreover, in 2015, the Secretary of the Interior was able to take the tribe's land into trust, which granted them a reservation. Since then, the tribe has developed housing, healthcare, its own police department, a tribal court, and a school that teaches the Wampanoag language. In January 2016, the DOI placed another tract of land in nearby Taunton in Mashpee's trust to be developed as a "commercial/industrial park" that would include a casino (McDougall and Cannon 2020).

However, in February 2016, a group of 24 local residents led by Michelle and David Littlefield took the tribe to court, claiming that the BIA had "exceeded its statutory authority" by putting the land in trust, as the Mashpee did not meet the definition of "Indian" under the Indian Reorganization Act of 1934 (IRA) as interpreted by the 2008 Supreme Court Case *Carcieri v. Salazar*.<sup>5</sup> On July 28, 2016, the United States District Court for the District of Massachusetts remanded the case to DOI to consider whether the Mashpee Wampanoag Tribe in fact met one or more of the definitions of "Indian" under the IRA (Secretary of the Interior 2018). On September 7, 2018, the Secretary of the Interior (head of DOI) came to the conclusion that the Mashpee did not fit the first definition, and thus DOI was wrong to have taken their land into trust in the first place:

---

<sup>5</sup> The 1934 Indian Reorganization Act, also known as the Wheeler-Howard Act, was intended to decrease federal control over Native tribes and allow them to largely self-govern. The IRA "affirmed Native nations' sovereign control over their lands, allowed them to purchase new land using federal loans, and authorized the Secretary of the Interior to accept additional tribal lands into trust and proclaim new reservations on those lands" (McDougall and Cannon 2020).

Based on my review and consideration of these submissions, I cannot conclude that the Tribe was “under Federal jurisdiction” in 1934. As a result, the Tribe does not satisfy the “under Federal jurisdiction” requirement of the first definition of “Indian,” and it also does not satisfy such requirement with respect to the second definition as that definition has been interpreted by the United States District Court for the District of Massachusetts. (Secretary of the Interior 2018).

Still, it was not until March 2020, that the Secretary of the Interior, David Bernhardt, actually decided to take the Tribe’s land out of trust. As a result, Mashpee took civil action against his decision in the case *Mashpee Wampanoag Tribe v. Bernhardt*.

Thus, Mashpee’s 2008 legal victory was short lived. The U.S. has not taken land out of trust since the 1950s, and the consequences of doing so in March 2020 would have been devastating for the Mashpee Wampanoag Nation. Not only would the tribe no longer have sovereign control over the land (although they would still technically own it), but their government and social services would have to be dissolved. It would have also lost all protections against state mechanisms to acquire the land (Cannon and McDougall 2020).

Although, as mentioned in the introduction to this article, the United States District Court for the District of Columbia has reverted DOI’s March 2020 decision, at least temporarily, it goes to show that land and tribal status could still be taken away from the Mashpee and other tribes (particularly those who gained tribal status after 1934, as will be explained below). New interpretations of the term “Indian” in existing legal documents are used by DOI to undermine tribal sovereignty and deprive Indigenous communities of their lands and the social and economic benefits that come with it.

## **Recent land dispute**

There are several legal issues that have led to DOI’s March 2020 decision to take Mashpee tribal land out of trust: the above-mentioned lengthy dispute with nearby residents to build a casino on a 150-acre tract of reservation land in Taunton and the US Court of Appeals for the First Circuit’s ruling in 2018 in favor of the residents, based on the 2009 Supreme Court

Case *Carcieri v. Salazar*; as well as the rescission of the 2014 Carcieri m-opinion and the issuance of a new m-opinion along with a 4-part test to qualify under the first definition of “Indian” in the Indian Reorganization Act (Mashpee Wampanoag Nation 2020a). I will attempt to describe these decisions and opinions and explain their implications for the Mashpee below.

### **Carcieri v. Salazar 555 U.S. 379 (2009)**

*Carcieri v. Salazar* is a controversial case in which the Supreme Court ruled that the federal government could not take land into trust that was acquired by the Narragansett Tribe, which resides in Rhode Island, as it was not federally recognized before the Indian Reorganization Act of 1934 (*Donald L. Carcieri, et al. v. Ken L. Salazar, et al.*, 555 U.S. 379). In the Court’s opinion, the phrase tribes “now under Federal jurisdiction” in the IRA referred only to those tribes that were federally recognized when the act was passed (Wheeler-Howard Act of 1934, 48 Stat. 988). It ruled that the federal government could not take land into trust for the Narragansett or other tribes that were federally recognized and acquired land after 1934.

Before the 2009 case, U.S. Secretary of the Interior Ken L. Salazar granted 31 acres of trust land to the Narragansett Tribe. Rhode Island Governor, Donald L. Carcieri, sued Salazar, claiming he did not have the authority to do so. Carcieri was concerned that the Narragansett would use the trust land to build a casino or another business that could not be taxed by the state of Rhode Island, although the tribe had purchased the 31 acres in 1991 in order to build a housing complex for the elderly. At the tribe’s request, the Department of the Interior took those 31 acres into trust in 1998 (McDougall and Cannon 2020).

The *Carcieri v. Salazar* decision was criticized by both Native American and legal communities. The American Bar Association newsletter quickly pointed out possible adverse consequences for Indian gaming and tribal sovereignty, as many tribes, including the Mashpee, have achieved federal recognition only in the latter part of the 20<sup>th</sup> century, as a result of activism. For instance, USET SPF has argued that the case has created:

(...) a deeply inequitable 2-class system, in which some Tribal Nations have the ability to restore their homelands and others do not. This 2-class system serves to deny these Tribal Nations a critical component of the trust relationship, vital aspects of the exercise of inherent sovereignty, and the opportunity to qualify for several government programs (USET SPF 2020).

Tribal Nations have also attempted to reverse the *Cariciieri v. Salazar* decision by garnering the support of congressmen and taking congressional legislative action that would allow the BIA to continue taking tribal lands into trust.

Fortunately, Native American Tribal Nations have been able to avoid the devastating effects of the *Cariciieri v. Salazar* decision thanks to a 2014 Department of the Interior Solicitor's m-opinion, M-37029 "The Meaning of 'Under Federal Jurisdiction' for Purposes of the Indian Reorganization Act," that offers "a measured and consistent interpretation" of the phrase "under federal jurisdiction" and has allowed for "the continued acquisition of trust lands for Tribal Nations" (Mashpee Wampanoag Nation 2020a; USET SPF 2020).<sup>6</sup>

However, on March 10, 2020, the Department of the Interior officially withdrew M-37029, and simultaneously issued a new m-opinion, M-37055, which "alleges that M-37029 is not consistent with the intent of the Indian Reorganization Act (IRA) and announces the implementation of new procedures to be used in determining whether Tribal Nations meet the definition of 'under federal jurisdiction' for the purposes of the IRA" (USET SPF 2020). The new procedures establish a new 4-part test, which is still under evaluation by USET SPF. The organization is concerned that the new 4-part test "could serve to disrupt and restrict trust land acquisition" (USET SPF 2020).

The new procedures were not consulted with USET SPF, NCAI nor Tribal Nations which, according to USET SPF, shows the Trump administration's intention to serve those outside of Indian Country. "The bottom line", it says, "is that through this action, DOI has failed to uphold numerous aspects of trust and treaty obligations to Tribal Nations, including consultation, the restoration of Tribal homelands, and the promotion of

---

<sup>6</sup> Department of Interior Solicitor's m-opinions do not have the force and effect of law and are not meant to bind the public in any way. These documents are intended only to provide clarity to the public regarding existing requirements under the law or agency policies (<https://www.doi.gov/solicitor/opinions>).

Tribal sovereignty” (USET SPF 2020). DOI’s March 26<sup>th</sup> decision to take the Mashpee Wampanoag Nation’s land out of trust thus came a couple of weeks after the new m-opinion M-37055 was issued, and the Mashpee, like other Tribal Nations, had not yet responded to it.

Luckily for the tribe, on June 5<sup>th</sup>, 2020, the United States District Court for the District of Columbia rendered a decision in its favor in the case *Mashpee Wampanoag Tribe v. Bernhardt*, asking DOI to reexamine its decision to take the tribe’s more than 300 acres of land out of trust. Not only did it call DOI’s 2018 decision that the Mashpee Wampanoag Tribe did not meet the first definition of “Indian” under the IRA arbitrary and capricious, but it also remanded the decision to DOI “with clear direction to issue a decision consistent with the 2014 m-opinion’s standard”, thus preventing it from applying its new 4-part test in this case (Mashpee Wampanoag Nation 2020a). “The Court further directed DOI to properly address each piece of evidence, give a reasoned analysis as to whether it is probative, explain any departure from past DOI precedent, and view all probative evidence in concert rather than in isolation” (Mashpee Wampanoag Nation 2020a). This is particularly important, because, as stated by the Tribe’s attorney, Tami Azorsky, during a May 2020 hearing in the case, the Court had dismissed each piece of evidence individually, while “when viewed in context and that together they are the types of evidence that in other cases the Secretary determined the tribe was ‘under federal jurisdiction’” (Kickingwoman 2020).

What is also important is that the Court’s decision guarantees that DOI maintain the land in trust pending DOI’s new determination and prevents it from applying the new 4-part test (Mashpee Wampanoag Nation 2020a). However, the Mashpee still await a positive determination on their homelands. Tribal Chairman, Cedric Cromwell stated:

While we are pleased with the court’s findings, our work is not done. The Department of Interior must now draft a positive decision for our land as instructed by Judge Friedman. We will continue to work with the Department of the Interior — and fight them if necessary — to ensure our land remains in trust (Kickingwoman 2020).

Unfortunately, the Secretary of the Interior decided to appeal the ruling. It thus remains to be seen what the outcome of the case for the Mashpee will be.



### **Congressional legislative action**

Simultaneously, the Mashpee have also managed to get congressional support for their case. On May 20, 2020, a bicameral, bipartisan amicus brief addressing the *Mashpee Wampanoag Tribe v. United States Department of the Interior* was filed by Congresswoman Deb Haaland (a Laguna Pueblo citizen and a Democrat from the State of New Mexico) and Joe Kennedy III (a Democrat from Massachusetts) “against unprecedented action to remove Mashpee Wampanoag Tribe’s land from tribal trust status” (Kennedy III 2020a). The brief was signed by 25 members of Congress. It “argues that the Executive Branch infringed on the powers of Congress by attempting to exert unlawful authority over Indian tribes without a Congressional directive to take the Tribe’s land out of trust, especially during a national emergency” (Kennedy III 2020a). The congresspeople emphasized that: “When it comes to Indian lands, congressional power is at its apex and the Executive Branch is forbidden to disturb tribal lands unless Congress has directed or permitted it in clear and unambiguous terms” (Kennedy III 2020a).

Apart from the amicus brief filed in May 2020, mentioned above, several bills were introduced in the House of Representatives, whose aim is to protect Mashpee and other tribal lands. One of Mashpee’s major allies in the House of Representatives has been Congressman Joe Kennedy III. In January 2019, together with Congressman Bill Keating (also a Democrat from Massachusetts), he introduced a bipartisan bill, The Mashpee Wampanoag Tribe Reservation Reaffirmation Act (HR 312), which would reaffirm the Tribe’s legal and historical claims to the land (Kennedy III 2020b). The bill was coined in response to DOI’s September 2018 decision that opened the door for the Tribe’s land to be taken out of trust. It was passed in the House in May 2019, but has only been taken up by the Senate recently. After DOI’s March 2020 decision to actually take Mashpee’s land out of trust, Congressman Joe Kennedy III issued a bipartisan letter to Senate Majority Leader Mitch McConnell, demanding an immediate voice vote on the bill. He highlighted its urgency:

Injustice for indigenous communities carries an ever-darkening cloud over our nation’s pursuit for equality and justice. Instead of righting the wrongs of our past, the Trump Administration’s decision to disestablish the Mashpee Wampanoag tribal lands ignores precedent and our country’s history. Now the choice lies in the

hands of Mitch McConnell and the United States Senate: either protect the Mashpee Wampanoag people or become complicit in the President's disregard for the humanity and dignity of indigenous Americans (Kennedy III 2020b).

As I am writing this article, the bill has undergone a second Senate reading, yet still awaits a Senate vote.

In the meantime, Congresswoman Deb Haaland, together with Congressman Joe Kennedy III introduced the *Tribal Reservation Pandemic Protection Act* on June 11, 2020. It would prohibit the Trump Administration from threatening tribal reservation lands in general (not just those of the Mashpee Wampanoag Tribe) amidst the COVID-19 pandemic (Kennedy III 2020c). The congressmen asserted:

Even after the recent court victory for the Mashpee Wampanoag Tribe, the potential of a lengthy appeals process threatens the sovereignty and survival of the tribe. As the Department of Interior considers further dangerous actions against the Mashpee Wampanoag people, this legislation would give the tribe certainty and would ensure no other tribe in the country would face similar attacks (Kennedy III 2020c).

However, the bill still awaits a vote in the House of Representatives, and then consideration by the Senate.

Fortunately for the Tribe, on 24 July 2020, another congressional piece of legislation was passed in the U.S. House of Representatives that might finally put an end to any disputes over Mashpee lands. Namely, the House passed a package of appropriations bills, H.R. 7608, that, among other provisions, includes an amendment that protects the land of the Mashpee Wampanoag Tribe (Mashpee Wampanoag Nation 2020b). The bill provides funding for a variety of federal agencies. The particular amendment that deals with Mashpee lands was introduced by Congressman Joe Kennedy III and Congressman Bill Keating and signed by Congresswoman Deb Haaland and Congresswoman Lori Trahan. The language of the document "prevents the Interior Department from taking any action that would dispose of the Tribe's land and reservation. It would also protect the Mashpee Wampanoag Tribe from endless litigation and fully recognize their tribal lands without interference from the federal government" (Mashpee Wampanoag Nation 2020b). The legislation is now going to be considered by the Senate.

In sum, the future of Mashpee tribal lands remains to be decided. DOI still needs to respond to the Federal District Court's instructions to issue a decision consistent with the 2014 m-opinion's standard and properly assess all of the evidence in the case *Mashpee Wampanoag Tribe v. Bernhardt*, although the recent appeal by DOI indicates that the Secretary of the Interior is not going to give up without a fight. Moreover, the congressional support for the tribe received from the House of Representatives is encouraging, yet the particular bills introduced still await consideration and/or vote by the House itself or the Senate. They later need to be signed into law by the President of the United States. Thus, it is likely that their implementation will depend on the results of the November 2020 presidential elections, given how unfavorable President Trump's administration has been toward the Mashpee and other Tribal Nations so far.

## Conclusion

Between court cases, DOI decisions, Solicitor General's m-opinions and congressional legislative action, there are many avenues for the local community, state, and federal government to interfere with Mashpee's sovereignty rights and, on the other hand, for the Mashpee to fight back at these attempts. As much as general attitudes toward Indigenous land rights and sovereignty might have changed in the latter part of the 20<sup>th</sup> century, and as much as this has been reflected in the law, i.e., in the criteria for federal recognition in the Code of Federal Regulations (compared to the criteria used in the Mashpee 1977-1978 trial), where ossified notions of tradition and culture are no longer used, and acculturation is no longer seen as rejecting tribal identity, the current legal actions on the part of the state and federal governments show that the Mashpee and other tribal nations cannot be sure of the future of their tribal status. Although initially allowed by the 2009 *Caricieri v. Salazar* Supreme Court decision, it is primarily the action taken by the current administration, represented by Secretary of the Interior, David Bernhardt, which undermines tribal sovereignty. Trying to take Mashpee's land out of trust, reverting previous legal documents in support of Tribal Nations (Solicitor General's m-opinion in the matter), and not consulting Indigenous legal institutions and tribal governments in the process make the administration's intentions clear. Unfortunately, just like in the case of the Narragansett tribe, the

undermining of Mashpee's sovereignty primarily has to do with the state wanting financial benefits from its gaming operations. Suffice it to say that one of the plaintiffs in the 2016 court case against the Mashpee concerning the land in Taunton, Frances Lagace, had wanted to open up Taunton to commercial casino license applications in the state, and the Mashpee casino clearly stood in their way (Cannon and McDougall 2020). The trial also proves that the local community only wants to allow Mashpee sovereignty to the extent that it does not interfere with their vision of how the land in Taunton should be used, or who should benefit from it financially.

These recent events clearly show that the granting of federally recognized tribal status to tribal nations in the United States is only partially a result of accepting their perspective of history by the settler government. Rather, it is a result of tribal nations' stubborn fight for and negotiation of their sovereignty and land rights. As clearly exemplified by the lengthy and difficult struggle of the Mashpee tribe, despite the positive changes in the law, the government is still able to find or even create legal instruments to undermine that status, fueled by financial incentives for the state.

## REFERENCES:

- Bureau of Indian Affairs (1994). *25 Code of Federal Regulations, Part 83—Procedures for establishing that an American Indian group exists as an Indian tribe. Final Rule*. Obtained from [https://www.bia.gov/sites/bia.gov/files/assets/as-ia/ofa/admindocs/25CFRPart83\\_1994\\_FinalRule.pdf](https://www.bia.gov/sites/bia.gov/files/assets/as-ia/ofa/admindocs/25CFRPart83_1994_FinalRule.pdf)
- Bureau of Indian Affairs (2007). *Summary under the criteria and evidence for final determination for federal acknowledgement of the Mashpee Wampanoag Tribal Council Inc.* Obtained from [https://www.bia.gov/sites/bia.gov/files/assets/as-ia/ofa/petition/015\\_mashpe\\_MA/015\\_fd.pdf](https://www.bia.gov/sites/bia.gov/files/assets/as-ia/ofa/petition/015_mashpe_MA/015_fd.pdf)
- Cape Cod Times (2002) *Mashpee Wampanoag: A history*. Cape Cod Times. Retrieved May 12, 2008. Obtained from <http://archive.capecodonline.com/special/tribalrecog/tribal16side.htm>
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. DOI: 10.2307/j.ctvjf9x0h
- Deloria, Jr.V., Lytle, C.M. (1983). *American Indians, American justice*. Austin: University of Texas Press.

- Donald L. Carcieri, et al. v. Ken L. Salazar, et al.*, 555 U.S. 379 (2009). Obtained from <https://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/555/379.html>
- Gonsalves, S. (2007, February 16). *A nation reborn*. Cape Cod Times. Retrieved May 18, 2008. Obtained from <http://archive.capecodonline.com/special/tribalrecog/anation16.htm>
- Jungreis, M. (2020, March 28). *Mashpee Wampanoag Tribe is losing its reservation*. The Boston Globe. Obtained from <https://www.bostonglobe.com/2020/03/28/metro/mashpee-wampanoag-tribe-is-losing-its-reservation-leader-says/>
- Kennedy III, J. (2020a). *Kennedy, Haaland file bicameral, bipartisan legal brief to protect Mashpee Wampanoag land*. Obtained from <https://kennedy.house.gov/newsroom/press-releases/kennedy-haaland-file-bicameral-bipartisan-legal-brief-to-protect-mashpee-wampanoag-land>
- Kennedy III, J. (2020b). *Kennedy to Senate: Act now to protect Mashpee Wampanoag Tribe*. Obtained from <https://kennedy.house.gov/newsroom/press-releases/kennedy-to-senate-act-now-to-protect-mashpee-wampanoag-tribe>
- Kennedy III, J. (2020c). *Kennedy, Haaland intro bill to protect tribal lands during covid-19 pandemic*. Obtained from <https://kennedy.house.gov/newsroom/press-releases/kennedy-haaland-intro-bill-to-protect-tribal-lands-during-covid-19-pandemic>
- Kickingwoman, K. (2020, June 6). *Mashpee Wampanoag: US court 'stood up for justice'*. Indian Country Today. Obtained from <https://indiancountrytoday.com/news/mashpee-wampanoag-us-court-stood-up-for-justice-HhCupRHu4Eid-1Alpq2zUA>
- Mashpee Wampanoag Nation. (2020a). *Federal Court Rules in Favor of Mashpee Wampanoag Nation*. Mittark. Obtained from <https://mashpeewampanoagtribe-nsn.gov/july-2020-mittark-feature-court>
- Mashpee Wampanoag Nation. (2020b). *Mashpee Wampanoag Tribe Applauds Legislation Passed by U.S. House to Protect Land*. Mittark. Obtained from <https://mashpeewampanoagtribe-nsn.gov/news/2020/7/24/mashpee-wampanoag-tribe-applauds-legislation-passed-by-us-house-to-protect-land?fbclid=IwAR19kwLAEr5ypBIZqDfE8bNUMDtqXyMjQurGIGxCTXaRzSEsihZkBVb-KIQ>

- Mass Moments. (n.d.). *Mashpee Indians sue for recognition*. Mass Moments. Obtained from <https://www.massmoments.org/moment-details/mashpee-indians-sue-for-recognition.html>
- Mashpee Tribe, Plaintiff, Appellant, v. New Seabury Corp. et al. (1979). US Court of Appeals cases and opinions. Obtained from <http://cases.justia.com/us-court-of-appeals/F2/592/575/>
- Montoya v. United States. (1901). <https://law.resource.org/pub/us/case/reporter/F3/386/386.F3d.1271.02-17239.html>
- O'Brien, Sh. (2007). *Native American Policy*, in *Microsoft Encarta Online Encyclopedia*. Retrieved April 29, 2008. Obtained from <http://encarta.msn.com>
- USET SPF (2020). *USET SPF Alert: DOI Withdraws 2014 M-Opinion Providing 2-Part*
- Carcieri Test, Implements New 4-Part Test*. Obtained from <https://www.usetinc.org/wp-content/uploads/2020/03/March11USET-SPF-AlertDOI-Withdraws-2014-M-Opinion.pdf>
- Vizenor, G. (1994). *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Vosk, S. (2007). *'We're not going to go second best' on casino*. Cape Cod Times. Retrieved 12 May, 2008. Obtained from <http://archive.capecodonline.com/special/tribalrecog/xwexrenot16.htm>
- Wheeler-Howard Act of 1934, 48 Stat. 988. (2020). Obtained from <http://aghca.org/wp-content/uploads/2012/07/indianreorganizationact.pdf>





## POLEMIKI I DYSKUSJE

**Katarzyna Majbroda**

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0001-5638-4240

### ŚMIECH – DIALOG – WYWROTOWOŚĆ. BACHTIN W RECEPCJI ANTROPOLOGICZNEJ

#### **Laughter – dialogue – subversion. Bachtin in the anthropological reception**

**Streszczenie:** Michaił Bachtin jest jednym z najbardziej wpływowych teoretyków filozofii i literatury. Jego refleksje i praca nad dialogiem oraz karnawalem zmieniły sposób czytania tekstów – zarówno literackich, jak i kulturowych. Celem artykułu jest umieszczenie recenzowanej książki w kontekście recepcji Bachtina w naukach społecznych i humanistycznych. Tytułowa triada: śmiech, dialog i wywrotowość to tropy w poruszaniu wielowątkowej myśli badacza literatury. Książka, która jest głównym punktem odniesienia dla tych rozważań, pokazuje, że różne elementy koncepcji karnawału Bachtina i jego teorii śmiechu mogą być bardzo dobrym punktem wyjścia do stworzenia nowoczesnych i skutecznych ram teoretycznych dla dyskursu i praktyki antropologicznej.

**Słowa kluczowe:** Bachtin, dialog, słowo, karnawał, perspektywa antropologiczna, recepcja, wywrotowość

**Abstract:** Mikhail Bakhtin is one of the most influential theorists of philosophy as well as literary studies. His reflections and work on dialogue and carnival has changed the way in which we read texts – both literary and cultural. The aim of the article is to place the reviewed book in the context of Bachtin’s reception in the social sciences and humanities. The title triad: laughter, dialogue, and subversion are the tropes in the moving of the literary researcher’s multithreaded thought. The book which is the main point of reference for this article shows that different components of Bakhtin’s concept of carnival and his theory of laughter can be a very good starting point for a modern and effective theoretical framework for discourse, and an anthropological praxis.

**Key words:** Bakhtin, dialogue, word, carnival, anthropological perspective, reception, subversion

W zwielokrotnionych obiegach dyskursów nauk społecznych i humanistycznych jedne idee przemijają bezgłośnie, a inne trwają nieprzerwanie, nabierając wyrazistości i odsłaniając swój poznawczy potencjał w coraz to innych użyciach oraz w nowych kontekstach.

Do takich nieprzemijających, nośnych kategorii, stanowiących przedmiot analiz podejmowanych w światowych przestrzeniach (zob. Zbinden 2017) m.in. filozofii, literaturoznawstwa, historii, lingwistyki, teatrologii, socjologii i antropologii społeczno-kulturowej, należą rozproszone w różnych publikacjach, jednak wyraziste i wciąż inspirujące, koncepcje „najwybitniejszego radzieckiego humanisty” (Todorov 2009: 556). Intensywność i rozległość badań wokół spuścizny intelektualnej Michaiła Bachtina znalazły swoje odzwierciedlenie w ukształtowanej na przecięciu wielu dziedzin naukowych Bachtinologii, która funkcjonuje współcześnie jako transdyscyplinowa przestrzeń naukowa (zob. Boczarow 2009: 68-69; Kasperski 1995). Wspomnianemu rozmachowi w badaniach wokół koncepcji i pojęć autorstwa Bachtina towarzyszy systematyczna, by posłużyć się żargonem neoliberalnym, produkcja publikacji o różnej skali twórczej inwencji, co określane bywa jako „moda metodologiczna” (Balbus 1975: 7), a niekiedy wprost jako „przemysł bachtinologiczny” (Morson

1986). Sam Bachtin lokowany w rozległej sieci intertekstualnych relacji, określany mianem humanisty, teoretyka dyskursu, socjologa kultury, krytyka literackiego, myśliciela oraz antropologa filozoficznego, bywa także nazywany „biznesem” i „rozkwitającą międzynarodową korporacją” (Eagleton 2007: 13).

Reguła powielania tekstów będących interpretacjami i omówieniami prac rosyjskiego literaturoznawcy wspiera te globalne praktyki, a „recepcja recepcji” zwiłokrotnia przekłady publikacji o Bachtinie (najczęściej z języka angielskiego i francuskiego na języki słowiańskie) oraz interpretacje wykładni Bachtinowskich kategorii, co sprzyja rozmywaniu się i jednoczesnemu rozpraszaniu ich autorskich sensów oraz znaczeń (zob. Boczarow 2009: 76; Balbus 1975: 7; Mrugalski, Pietrzak 2004: 159-185). Swobodne poruszanie się w tej gęstej sieci odczytań i interpretacji wymaga nie tylko erudycji oraz szerokich kompetencji analitycznych, ale również odwagi i uważności w podejmowaniu nowych tropów badawczych.

Po śladach recepcji i zwiłokrotnionych wykładni sensów zawartych w tych kategoriach podąża Alicja Soćko-Mucha w swojej książce pt. *Wokół bachtinowskiej teorii śmiechu. Perspektywa antropologiczna* (2020), stawiając sobie za cel opowiedzenie o źródłach, kontekstach i kulturowym znaczeniu teorii śmiechu oraz sprawdzenie „użyteczności Bachtinowskiego schematu interpretacyjnego w badaniach nad postaciami śmiechu w kulturze współczesnej” (Soćko-Mucha 2020: 9). Jest to również, dodajmy, rekonesans po aktualnych peregrynacjach pojęć i kategorii zaczerpniętych z bachtinowskiego wokabularza, odsłaniający trajektorie tych wędrówek (Bal 2012), kierunki zapożyczeń oraz wyraziste przykłady inspiracji słownikiem i (w mniejszym stopniu) warsztatem rosyjskiego literaturoznawcy w badaniach współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych. Książka A. Soćko-Muchy stanowi przy tym propozycję innego niż dotychczasowe, rozwijane na gruncie polskiej humanistyki, ujmowania kategorii śmiechu, kultury śmiechu oraz karnawału i wywiedzionej zeń konwencji karnawalizacji. Zawarte w tej publikacji rozważania nie polegają bowiem na przykładaniu Bachtinowskich koncepcji i pojęć do złożonej materii rzeczywistości, nie stanowią też próby rozwijania twórczej polemiki z zaproponowanymi przez rosyjskiego badacza sposobami rozumienia tych kategorii, choć odnajdujemy w niej wątki znanych i mniej znanych polemik z Bachtinem. Ciekawym poznawczo aspektem tej publikacji jest przede wszystkim rekonstrukcja nierozpoznanych jeszcze lub niepodejmowanych w polskiej humanistyce kontekstów klarowania się

kluczowych kategorii w wyobraźni naukowej autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* (1970), a także tropienie ich użycie i retroaktywnych przywołań w epistemologicznych oraz metodologicznych wymiarach badań rozwijanych w naukach społecznych i humanistyczne.

W centrum refleksji podejmowanych przez A. Soćko-Muchę sytuuje się tytułowe słowo „komizm”, domagające się przemyślenia na nowo w aktualnych kontekstach jego użycie. Autorka prowadzi wokół niego rozważania, wiele uwagi poświęcając Bachtinowskiej wizji kultury, a przede wszystkim kulturze ludowej, kategorii karnawału oraz zjawisku śmiechu rytualnego. Teoria śmiechu oraz kultury komicznej stanowią kluczową część dziedzictwa rosyjskiego literaturoznawcy, którą traktował nad wyraz poważnie. Teoria osławiania śmiechu poprzez jego werbalizację zajmowała autora *Estetyki twórczości słownej* (1986) jako kulturowo profilowana praktyka społeczna, w której drzemie wywrotowy, można by rzec, że rewolucyjny wręcz potencjał. Filozofia śmiechu ingeruje bowiem w społeczne hierarchie i porządki, przekształcając życie społeczne. Śmiech emanuje z działań wspólnoty, ale jego najważniejszą funkcją jest obrona swobody myśli. „Koncepcja śmiechu była ideą jednoczącą, traktowaną jako klucz do wyrażenia charakterystycznego stosunku autora do opisywanej rzeczywistości” (Dubrovskaya, Kirzhaeva 2019: 21). Tak więc życie człowieka i jego stosunek do świata, reprezentowane w Bachtinowskiej kulturze „humoru ludowego”, przecinają się z wewnętrznymi procesami postrzegania, myślenia i mówienia: fundamentami bachtinowskiej filozofii dialogu (Elliot 1999: 130). Założenia te stanowią także przewodnie wątki rozwijane w książce A. Soćko-Muchy, która odsłania ich wielowarstwowość, rekonstruuje teorię śmiechu rozproszoną w różnych pismach badacza. Aktualne odczytywanie i jednoczesne scalanie Bachtinowskich ujęć śmiechu wymaga podjęcia działań splotowych, a tym samym łączenia ze sobą metod badań literaturoznawczych, warsztatu filologicznego, w tym drobiazgowej analizy dyskursu, a także narzędzi i kategorii pozwalających na wiązanie i wyzyskiwanie kontekstów biograficznych, historycznych oraz społeczno-kulturowych, w jakich w latach 20., 30. i 40. XX wieku klarowała się Bachtinowska teoria śmiechu. Realizacji tego celu służyć ma trójdzielna konstrukcja książki.

Pierwszy rozdział opowiada o przedbachtinowskich rozważaniach na temat komizmu oraz śmiechu. Otwierają go treści pozwalające na zarysowanie szerokiej perspektywy ukazującej ich wykładnie w filozoficznych dociekaniach podejmowanych zarówno w filozofii starożytnej, jak i w tra-

dycji nowożytnej. Autorka sięga do rozważań Arystotelesa, Demokryta, Platona, zestawiając je ze średniowiecznym sporem o śmiech, w którym eksponuje przede wszystkim dyskusje wokół wartości śmiechu jako kategorii egzystencjalnej i postawy życiowej. Następnie przypomina poglądy dotyczące śmiechu zawarte w rozważaniach Thomasa Hobbesa, Charlesa Baudelaire'a, Immanuela Kanta i Artura Schopenhauera, Herberta Spencera, Theodora Lippsa i Henriego Bergsona, kreśląc szeroką perspektywę nowożytnych konceptualizacji kategorii śmiechu i praktyki śmiania się. W tak zakreślonym kontekście przedstawia poglądy na śmiech zawarte w pismach Helmutha Plessnera, a także jego poszczególne postaci, tj. żart, humor, dowcip, zabawę i ironię, w ciekawie referowanych rozważaniach Zygmunta Freuda. Autorka w przekonujący sposób pokazuje punkty wspólne w Bachtinowskim i Freudowskim rozumieniu śmiechu, które biorą początek w założeniach o „nieoficjalności i instynktowości przeciwstawionych powadze, a niekiedy wręcz terrorowi życia oficjalnego” (Soćko-Mucha 2020: 31). W obu ujęciach śmiech pełni funkcję krytyczną, a nawet wywrotową, wobec autorytetu i władzy, ustanowionych hierarchii, a jednocześnie jest rodzajem terapii dla jednostki<sup>1</sup>.

Na tak przygotowanym gruncie Autorka odsłania kolejne wymiary Bachtinowskich ujęć komizmu i śmiechu, wskazując na ich podobieństwa i rewersy względem poglądów przywołanych poprzedników, sięgając przy tym do pism literaturoznawcy, jego autorskich polemik i twór-

---

<sup>1</sup> O Bachtina recepcji pism i koncepcji Freuda w kontekście inspiracji psychoanalizą pisał Bogusław Żyłko w artykule pt. *Bachtin jako krytyk Freuda. O semiotycznej reinterpretacji psychoanalizy* (Żyłko 1977: 252-266), przypisując mu autorstwo rozprawy z 1927 pt. *Freudyzm. Szkic krytyczny*, która sygnowana jest nazwiskiem W.N. Wołoszczynowa. Jak podkreśla B. Żyłko, publikacja ta zajmuje ważne miejsce w dorobku Bachtina, inicjując refleksję wokół psychiki, świadomości, języka, ideologii i teorii wypowiedzi, które literaturoznawca rozwijał potem i dookreślał w kolejnych pracach. W interpretacji B. Żyłki psychoanaliza jawiła się Bachtinowi jako wyraźny przejaw cywilizacyjnej choroby Zachodu, polegającej na ekspansowaniu biologicznej natury człowieka kosztem świadomości i rozumu, a przede wszystkim na pomijaniu faktu, iż człowiek stanowi sumę relacji społecznych (Żyłko 1976: 253). B. Żyłki recepcja Bachtina czytającego Freuda spotkała się z krytyką Danuty Danek, która podważa nie tylko jednoznaczne stwierdzenie Żyłki o autorstwie *Freudyzmu. Szkicu krytycznego*, ale także jego interpretację zarzutów kierowanych przez (domniemanego) Bachtina wobec koncepcji Freuda (Danek 1978: 153-170). Zdaniem literaturoznawczyni uważna lektura pism Bachtina, a zwłaszcza *Problemów poetyki Dostojewskiego*, pokazuje wyraźną inspirację, a nawet fascynację Freudowską myślą na temat wielogłosowości, wypowiedzi wewnętrznej, dialogu. Dla jasności tej polemiki warto zapoznać się najpierw z recepcją Bachtina B. Żyłki a następnie z krytyką tego odczytania w wykonaniu D. Danek.

czych kontynuacji, w których wprost odnosił się do zastanych koncepcji filozoficznych. Zabieg ten pozwala na prześledzenie prywatnych lektur badacza oraz źródeł jego inspiracji. Uzmysławia również nieuchronność intertekstualności – relacyjnego, nieustannego odnoszenia się tekstów do wcześniejszych wypowiedzi – której wykładnię Julia Kristeva wyprowadziła z reinterpretacji Bachtinowskiej koncepcji słowa powieściowego oraz dialogu, osadzając ją w (po)nowoczesnych kontekstach pisarstwa (*l'écriture*) ujmowanego jako „zdarzenie komunikacyjne”, w którym odczytuje się zakumulowanego weń innego (Kristeva 1983).

Egalitarna, więzio- i kulturotwórcza praktyka śmiechu, będąca zarazem działaniem wywrotowym, mimo że stanowi przedmiot refleksji antropologicznej od wielu dekad (zob. Caillois 1973; Huizinga 1938; Bystroń 1993; Libera 2013), nie doczekała się tak licznych i wielokontekstowych analiz, jakie od lat podejmowane są wokół komizmu i słowa komicznego w rozważaniach literaturoznawczych (Czaplejewicz 1953; Żółkiewski 1983; Kowalczyk 2008). W dyskursie antropologicznym wraz z postmodernistycznym otwarciem dyscypliny, w toku jej kolejnych reorientacji i zwrotów ku literaturze, tekstowi, narracji; po dekonstrukcyjnych lekcjach dekonstrukcji (Ulicka 2007: 265), zadomowiły się natomiast kategorie dialogiczności oraz polifonii (heteroglosji). Ich epistemologiczne użycia wywiedzione z kontekstów literaturoznawczych, wzmocnione chęcią przekroczenia autorytarnych, scjentystycznie skrojonych monologów wszystkowiedzących, zdystansowanych poznających podmiotów – antropolożek i antropologów – od lat 80. i 90. XX wieku trafiły, o czym za chwilę będzie mowa, na podatny grunt dyscypliny poszukującej nowej formuły swojego poznania oraz strategii dyskursywnych.

Zarówno śmiech, jak i słowo komiczne stanowią nie tylko kategorie estetyczne i filozoficzne, które stały się pojęciami wędrującymi, przemieszczając się do transdyscyplinowej, globalnej wyobraźni naukowej. U swych źródeł są przede wszystkim kategoriami literaturoznawczymi wydobywanymi przez Bachtina z materii literackiej: starożytnych eposów, nowożytnych powieści, rozmaitych gatunków prozatorskich, a przede wszystkim z twórczości Franciszka Rabelais'go oraz Fiodora Dostojewskiego. Wczesne prace literaturoznawcy świadczą o zainteresowaniu dyskursem śmiechu i konsekwentnym problematyzowaniu jego natury w toku rozważania czyjegoś (cudzego) słowa, słowa narracyjnego oraz parodii. W *Problemach poetyki Dostojewskiego* (1929, 1970) Bachtin rozważał rozmaite mechanizmy artykulacji i opisywania śmiechu, zderzając słowo narratora,



autora, mówiących postaci, osiągając w ten sposób nieusuwalną wielogłosowość (polifoniczność) powieści. W rekonstrukcji Bachtinowskiej teorii śmiechu A. Soćko-Mucha sięga do wspomnianych źródeł, koncentrując się na relacyjnym ujęciu archaiki słowa, dialogu oraz karnawałowej polifonii, by pokazać wzajemne oświeclenie się tych kategorii w myśleniu o „śmiechu nie jako akcie biologicznym i psychofizjologicznym, lecz o śmiechu w jego zobiektywizowanym społeczno-historycznym istnieniu w kulturze, przede wszystkim – w ekspresji słownej” (Bachtin 1982: 461).

Dialog, który – obok słowa – stanowi podstawową kategorię dyskursu Bachtina, funkcjonuje jako kluczowe pojęcie wpisujące się w projekt antropologii filozoficznej, zmierzającej ku idei „pandialogowości” (Hejmej 2008: 29). Rozumienie dialogu łączy się w tej idei z Bachtinowską koncepcją słowa komicznego, w którym literaturoznawca upatrywał konstrukcji słownej „typu otwartego”. Przy tym kategoria dialogu wywieziona z jego prac nie jest projektem etycznym, w ramach którego jednostka świadomie podejmuje decyzję o przyjęciu otwartej postawy wobec innych, ale, jak podkreśla Augusto Ponzio, stanowi raczej samo miejsce powstawania i manifestowania się dialogiczności rozumianej jako niemożność zamknięcia i zubożenia na cudze słowo oraz nieprawdopodobieństwo nieuczestniczenia w cudzym słowie (Ponzio 2016: 2). W ujęciu Bachtinowskim świadomość ma charakter dialogiczny, co oznacza, iż człowiek osiąga świadomość siebie samego oraz swojego bycia w świecie za sprawą obecności świadomego drugiego.

Relacja Ja – Inny nie oznacza zatem w Bachtinowskim rozumieniu sytuowania się wobec konkretnego Innego ani też jego zawłaszczania i reifikacji. „Inni nie są piekłem pochłaniającym indywidualność podmiotu. Różnica pomiędzy »ja« i »innym«, ich odmiennność, stanowi ontologiczny warunek ich tożsamości, a zatem świadomości i samoświadomości” (Ulicka 2001: 35). Tym samym w ujęciu Bachtina kategoria dialogu pozbawiona jest swojej słownikowej dosłowności. Pojęcie to stanowi zdecydowaną krytykę absolutyzujących perspektyw, rekonfigurując hierarchiczne relacje dyskursywnej dominacji i podporządkowania, niosąc w sobie obietnicę inkluzyjności wiedzy i równościowego – horyzontalnego – jak można by rzec, dostępu do jej współtworzenia i artykulacji. I choć koncepcja ta doczekała się na gruncie antropologii społeczno-kulturowej oraz nauk społecznych omówień, które wskazywały na jej nieusuwalnie utopijny charakter (zob. Brocki 2008: 115-172; Henderson 2017) lub zakumulowane weń hierarchicznie ustanowione relacje (Buchowski 2004:



109), wyraźnie zasila wyobraźnię badaczek i badaczy, otwierając ją na dialogiczną relację Ja – Ty (Inny) (zob. Ulicka 2009), w której „dialogowość podkreśla znaczenie granicy, progu, gdzie pozorne przeciwieństwa wchodzi w interakcję, wyznaczając pełną napięć przestrzeń możliwego współistnienia” (LaCapra 2009: 452).

Czym innym jest jednak interpretacja założeń składających się na koncepcję dialogu i dialogiczności Bachtina, a czym innym krytyka ich metodologicznych (nad)użyć lub błędnych odczytań w nowych niebachtinowskich kontekstach. I tak na przykład, mimo że w koncepcji dialogu Bachtina, podobnie jak ludzkie podmiotowości, „słowa konstytuują się przez ich stosunek do inności, a język jest zawsze porowaty, hybrydalny i otwarty” (Egelton 2007: 14), to jednak uczynienie z tego rozpoznania konceptualnej ramy, w której można by podjąć dyskursywną próbę demontażu języka kolonializmu i szerzej, wszelkich monologów ustanawiających relację „podporządkowujący i podporządkowany”, może okazać się niemożliwe ze względu na rozpoznanie, że w koncepcji dialogiczności zakumulowana jest monologowość i asymetria (zob. Said 1989: 210-215). Rozumienie dialogiczności bliskie założeniom Bachtina rezonuje w koncepcji demokracji agonistycznej Chantal Mouffe i Ernesta Laclau, podkreślających nieuchronność konfliktu w demokracji liberalnej w sytuacji, gdy stosunki oparte na konsensusie nie mogą harmonizować sprzecznych tożsamości politycznych. Dialog prowadzi jednak do lepszego rozumienia, mimo że nie usuwa z ich horyzontu poznania kategorii różnicy (Mouffe, Laclau 2007; zob. Mouffe 2015: 22-24).

Kontekstem wyzyskującym dialog w praktykach unieważniania wszelkiej autorytarności dyskursów, zachowań i praktyk kulturowo-społecznych jest koncepcja karnawału i wywiedzionej zeń karnawalizacji. Od blisko pięciu dekad dzieło Bachtina *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, w którym badacz umieścił zjawisko karnawału w szerszym kontekście praktyk współtworzących „kulturę śmiechu” utożsamianą przez literaturoznawcę z kulturą ludową (Bachtin 1975), stanowi źródło inspiracji i przedmiot polemicznych odniesień przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych. Odczytania tej publikacji rezonują także w książce Soćko-Muchy, stanowiąc istotny element rozumienia bachtinowskiego rozróżnienia śmiechu i powagi, dialogiczności i monologiczności, kultu jednostki i uprzywilejowania wspólnoty – zbiorowości. Rdzeniem rozważań Autorki są interpretacje i analizy powieści *Gargantua i Pantagruel* (2010) zawarte w *Twórczości Francisz-*

*ka Rabelais'ego...*, w których Bachtin przedstawił historyczne przemiany w rozumieniu znaczenia śmiechu oraz ukazywania ścisłych związków między kulturą oficjalną i nieoficjalną. Badacz diagnozował przy tym wyraźną deprecjację znaczenia śmiechu, lokując jej początek w epoce renesansu i zauważając w kolejnych okresach historycznych systematyczne marginalizowanie towarzyszących mu form kulturowych (Bachtin 1984: 11-13). Z drugiej strony, jak podkreślał, „śmiech od zawsze był poza cenzurą. Jest to legalna, tolerowana pozaoficjalność. Ta pozacenzuralność nie jest czymś zewnętrznym w późniejszym sensie słowa: należy ona do samej natury śmiechu” (Żyłko 2019: 191).

Wieloaspektowa rekonstrukcja kategorii i źródeł inspiracji, wokół których wyklarowała się Bachtinowska teoria śmiechu, pozwoliła Autorce w trzecim rozdziale książki podjąć temat karnawału w jego relacjach z dialogiem i polifonią. Źródłem najpełniejszych rozważań Bachtina o karnawale jest przywoływana powyżej *Twórczość Franciszka Rabelais'ego...*, w której autor przekonuje, iż zrozumienie istoty karnawału jest możliwe tylko w kontekście późnośredniowiecznych i wczesnorenesansowych form publicznego, zbiorowego świętowania, a także ze świadomością dominującej w XVI wieku konwencji groteski, która w znacznym stopniu determinowała sposoby opisywania bogatej estetyki kultury chłopskiej (zob. Stoff, Skubaczewska-Pniewska 2000). Groteska, będąca kanwą karnawału, wyraża odwrócenie moralnych i logicznych oczekiwań, a karnawałowa zasada „świata na opak” oznacza przejście od zasad egzystencjalnej stabilności i zamknięcia do ciągłej niegotowości i pewnej potencjalności – świata i jego porządków (Elliot 1999: 130). Bachtin uważał karnawałowy śmiech za podstawę wszystkich późniejszych form komizmu, „który oczyszcza z powagi dogmatyzmu, błędnie rozumianej homogeniczności i innych przejawów obskurantystycznej świadomości” (Dubrovskaya, Kirzhaeva 2019: 21). Tym samym wywieziony przez Bachtina z przestrzeni literatury karnawał odczytywany jest przez wielu badaczy w kategoriach wywrotowego projektu światopoglądowego, co pozwala dostrzec w nim uniwersalną, niezależną od czasu i miejsca praktykę kulturową, po którą sięga się aktualnie w różnych publicznie aranżowanych sytuacjach życia społecznego (zob. Langman 2014; Rancew-Sikora, Steciąg 2017; Grad, Mamzer 2004; Nowina-Sroczyńska 2016; Majbroda 2018).

Wspomnianym tropem odsłaniania wywrotowych znaczeń Bachtinowskiego karnawału podąża Autorka *Wokół bachtinowskiej teorii śmiechu...*,

upatrując w nim nie tylko określonej, wielokrotnie już analizowanej praktyki świętowania, ale także, co warto podkreślić – rodzaju świadomości. Świadomość skarnawalizowana to, jak czytamy, „świadomość człowieka, który przewycięża utarte schematy myślenia i działania, myśli niesza-blonowo, nie ulega presji strachu ani przesadnej pokory, rozpatruje problem z rozmaitych punktów widzenia” (Soćko-Mucha 2020: 76). Karnawał, użyczający swoich najważniejszych cech otwartej, poszukującej świadomości, to widowisko zrytualizowane, chwilowo zawieszające struktury społeczne stabilizujące porządek rzeczy. Kulminacją karnawału jest kpina i odwrotność celebująca to, co Bachtin nazywa „radosną względnością” każdego systemu i porządku (Ayeroff 1978:46). Z kolei Arthur Lindley podkreśla antyautorytatywny wymiar karnawału jako zjawiska społecznego, twierdząc, że jest on zarówno „ucieczką, jak i krytyką statycznej, opresyjnej hierarchii relacji klasowych i ekonomicznych” (Lindley 1996: 18). Czytelnicy zainteresowani tym, co dzieje się na przecięciu literaturoznawstwa i antropologii, mogliby oczekiwać, że w książce podejmującej temat teorii śmiechu Bachtina autorską refleksją zostanie również objęta kategoria parodii, która nie tylko w relacyjnym nawiązaniu do komizmu i jego strategii przedrzeźniania, deformacji i degradacji (Kasperski 2014: 24) rezonuje w karnawałowych praktykach kwestionowania stanów rzeczy i odwracania hierarchicznych porządków, ale stanowi też obiecującą strategię kontr-hegemoniczności – dyskursywnego odzyskiwania zawłaszczonych narracji o rzeczywistości i prześmiewczego demontażu zawłaszczających opowieści (Butler 2010) oraz reprezentacji (Botescu-Sirețeanu 2014).

W rozważaniach A. Soćko-Muchy kategoria karnawału nie przekracza wyraźnie materii literatury i Bachtinowskich egzemplifikacji, funkcjonując, najogólniej mówiąc, jako figura „świata na opak”. Autorka wiele uwagi poświęca idiomatycznym cechom tego wspólnotowego, nierutynowego wydarzenia, rozważając karnawał zarówno jako obrzęd przejścia związany z rytualną zmianą pór roku, jak i niezbywalny element chrześcijańskiego ładu, który wypełnia „czas zwykły”, karnawał, post i Wielkanoc (zob. Dudzik 2005, 2011; por. Bagshaw 2016: 83- 98). Autorka upatruje jednak w karnawale przede wszystkim jeszcze jeden kontekst refleksji na temat tytułowej teorii śmiechu, dostrzegając w jego bogatej konwencji wyraźną alternatywę wobec tego, co poważne, a zatem oficjalne, klasyczne, autorytarne, monologiczne i dogmatyczne. Przedstawiona w książce estetyka karnawału kieruje uwagę na literackie i kulturowe formy przerysowane,

pokraczne, relacje rodzinne i rubaszne; na nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, wzmożony czas uciech cielesnych, bluźnierstwa, lżenie zastanych świętości oraz szydzenie z autorytetów. Poza wyrazistą estetyką odwróconej reprezentacji rzeczywistości karnawał funkcjonuje w tej książce jako obiecująca figura epistemologiczna, otwierająca się na zwielokrotnione badawcze użycia.

A. Soćko-Mucha w zajmujący sposób odsłania tropy i kierunki Bachtinowskich zaciekawień i inspiracji, co stanowi o jej oryginalności, kierując uwagę czytelników na nowe, nieznane dotąd lub niepodejmowane zwykle konteksty klarowania się tych nośnych dla refleksji humanistycznej koncepcji. Zatem z jednej strony Autorka rekonstruuje szerokie zaplecze ukonstytuowania się bachtinowskiej teorii kultury śmiechu, a z drugiej – pokazuje renesans pojawiania się kategorii z nią związanych w praktykach analizowania różnych zjawisk społeczno-kulturowych. W trzecim, ostatnim rozdziale książki Autorka sięga po publikacje, które nazywa tekstami empirycznymi, by z tytułowej, antropologicznej perspektywy przyglądać się przedstawionym w nich analizom i interpretacjom aktualnych zjawisk kulturowych, przeprowadzanych przy użyciu kategorii i narzędzi badawczych o Bachtinowskiej proveniencji. Perspektywę antropologiczną Autorka rozumie przy tym „jako pewną formę postrzegania i problematyzowania rzeczywistości przez badacza, której kluczowym składnikiem jest szeroka, nie zawężona do elit, definicja pojęcia kultury i uczynienie tak pojmowanej kultury głównym tematem badań” (Soćko-Mucha 2020: 94). Przyjęcie szerokiego i zarazem ogólnego rozumienia optyki antropologicznej pozwoliło Autorce na objęcie metarefleksją tekstów empirycznych (powstałych w trybie *postfieldwork*) polskich badaczek i badaczy – przedstawicieli etnografii, antropologii kulturowej, kulturoznawstwa, historii, filozofii, historii sztuki, socjologii oraz literaturoznawstwa. Rekonesans po inspiracjach bachtinowską teorią śmiechu i karnawału został przedstawiony według realizowanych w nich przewodnich wątków badawczych: karnawalizacji ogólnie pojętej kultury współczesnej; karnawalizacji pewnych jej aspektów ukazywanej na przykładzie Marszu Równości we Wrocławiu, parady lokacyjnej w Poznaniu, Święta Trzech Braci w Cieszynie, turystyki w krakowskiej Nowej Hucie, strajku w Stoczni Gdańskiej; a także cielesności, pornografii oraz sztuki współczesnej. Antropolożka pokazuje aktualne konteksty badawcze, w których zajmujące ją kategorie przeżywają swój renesans. Odsłania przy tym nadużycia w implementacji określonych pojęć do dalekich od macierzystego kontekstów, wskazując

zarówno na inspirujące kontynuacje myśli Bachtina, jak i na ujęcia modyfikujące podstawowe założenia kultury śmiechu i karnawalizacji.

W książce A. Soćko-Muchy niewypowiedzianym, ale czytelnym kontekstem autorskich refleksji jest postrzeganie M. Bachtina jako myśliciela pogranicza, zdolnego do inspirowania badaczek i badaczy wywodzących się z różnych kręgów intelektualnych oraz tradycji poznawczych. Wybrane przykłady badań empirycznych oraz refleksji antropologicznych pokazują, jak z różnym zyskiem poznawczym wykorzystywana jest teoria karnawału i karnawalizacji jako kanwa analiz rozmaitych współczesnych, wspólnotowych praktyk kulturowo-społecznych.

Warto przy tym zaznaczyć, że część poświęcona analizie użyć Bachtinowskich kategorii oraz koncepcji teoretycznych w praktykach antropologicznych pozostawia pewien niedosyt. Jego źródłem jest zarówno fakt, że trudno byłoby wskazać w polskiej antropologii społeczno-kulturowej na liczne przykłady więcej niż tylko kontekstowego wykorzystania bachtinowskich koncepcji do antropologicznej analizy i diagnozy zjawisk społeczno-kulturowych<sup>2</sup>, jak i brak głębszej autorskiej refleksji na temat epistemologicznych i metodologicznych konsekwencji osadzania antropologicznych analiz w bachtinowskich ramach konceptualnych. Autorka koncentruje się bowiem przede wszystkim na pokazaniu fragmentaryzacji, symplifikacji oraz mityzacji teorii śmiechu w analizowanych przez siebie praktykach badawczych, podkreślając znaczną swobodę interpretowania spuścizny Bachtina we współczesnych praktykach badawczych (Soćko-Mucha 2020: 134).

W kontekście tak zakreślonych rozważań warto powrócić do zasadności pytania o to, dla realizacji jakich projektów badawczych Bachtin jest naprawdę konieczny (Czaplejewicz 1953: 510); a także o to, jakie są użycia i epistemiczne nadużycia w sięganiu do karnawałowej kanwy w procesie wyjaśniania zbiorowych, publicznych zachowań o charakterze cyklicznego świętowania, masowego sprzeciwu lub wspólnotowego manifestowania postaw i poglądów w przestrzeni publicznej, podczas trwania któ-

---

<sup>2</sup> W kontekście rozważań wokół retroaktywnych przywołań kategorii Bachtina w publikacjach antropologicznych warto przypomnieć o książce Aleksandry Krupy-Ławrynowicz *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*, która czyni z chronotopu kategorię spajającą i porządkującą rzeczywiste i teoretyczne wędrówki antropolożki po bałuckiej przestrzeni. Stanowi także cenne poznawczo studium interpretacji chronotopu Bachtina w lekturze antropologicznej (Krupa-Ławrynowicz 2013). Na temat sposobów rozumienia kategorii chronotopu i kontekstów jej zastosowań w humanistyce pisze Danna Ulicka w artykule pt. *Kariera chronotopu* (2018: 259-271).

rych dochodzi do zawieszenia równowagi, przekroczenia *status quo* oraz chwilowego odwrócenia ustanowionych porządków i obowiązujących hierarchii. Strategia poznawcza przyjęta w analizach A. Soćko-Muchy pozwala na przegląd współczesnych inspiracji Bachtinem; aktualnych długów i zapożyczeń czynionych w naukach społecznych i humanistyce w jego dorobku intelektualnym. Wydaje się przy tym zasadne, by mieć na uwadze, że sam Bachtin, być może – jak proponuje Danuta Ulicka – ze względu na osadzanie swoich koncepcji intelektualnych w żywole mowy codziennej, potocznej, modyfikował je w zależności od kontekstów, w ramach których je rozwijał:

Jego słowa swobodnie oscylują pomiędzy nimi, nasycając się cudzymi ideami i przenosząc je do własnego ideowego kontekstu. Taki stosunek do słowa pozostaje w ścisłym związku z Bachtinowską koncepcją poznania – nigdy nie do mkniętego, niezwieńczonego finalnym rezultatem (osiągnięciem aksjomatycznej, dogmatycznej prawdy) (Ulicka 2001: 40).

Na poznanie składają się bowiem, według badacza, działania i myśli wielu jednostek funkcjonujące w tekstach i ideach ciągle niedomkniętych, w koncepcjach rozwijających się w zwielokrotnionym autorstwie. Tym samym do pomyślenia jest zmiana perspektywy w przyglądaniu się aktualnym inspiracjom Bachtinowskimi kategoriami śmiechu, komizmu i karnawału, w której nie tyle sprawdza się precyzję w ich przykładaniu do rozmaitych zjawisk społeczno-kulturowych w procesie ich interpretacji i wyjaśniania, ile dostrzega się inwencyjność w przekraczaniu zapożyczonych koncepcji i teorii. W szerszym oglądzie relacji między rodzimą nauką a zapożyczanymi teoriami warto mieć na uwadze potrzebę ich lokalnych reinterpretacji, a także sensowność ich uhistoryczniania i kontekstualizowania (zob. Domańska 2010: 75). Wspomniane działania wpisują się w krytyczną, inwencyjną strategię praktykowania nauki. Wpisany weń nieuchronnie relacyjny charakter wiedzy wyraźnie koresponduje z Bachtinowskim rozumieniem poznania, które nigdy nie osiąga pełni, podążając za koncepcjami ciągle niegotowymi, otwartymi na cudze słowo oraz dialogiczną reinterpretację.



## BIBLIOGRAFIA:

- Ayeroff, F. (1978). Carnival Knowledge. *Iowa Journal of Literary Studies*, 2(1), 43-48.
- Bachtin, M. (1970). *Problemy poetyki Dostojewskiego* (tłum. N. Modzelewska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bachtin, M. (1975). *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bachtin, M. (1982). *Problemy literatury i estetyki* (tłum. W. Grajewski). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Bachtin, M. (1984). *Rabelais and His World* (tłum. H. Iswolsky). Bloomington: Indiana University Press.
- Bachtin, M. (1986). *Estetyka twórczości słownej* (tłum. D. Ulicka). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bagshaw, H.B.G. (2013). *Religion in the Thought of Mikhail Bakhtin: Reason and Faith*. Farnham: Ashgate.
- Bal, M. (2012). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik* (tłum. M. Bucholc). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Balbus S. (1975). Propozycje metodologiczne M. Bachtina i ich teoretyczne konteksty. W: M.M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (s. 6-56). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Boczarow, S. (2009). Zdarzenie życia. O Michaiile Michajłowiczu Bachtinie (tłum. I. Rzepnikowska). W: D. Ulicka (red.), *Ja-inny. Wokół Bachtina* (s. 63-78). Kraków: Universitas.
- Botescu-Sireteanu, I. (2014). The carnivalesque, parody and irony in the contemporary american visual art. Project Womanhouse, a case study. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov, Series IV: Philology & Cultural Studies*, 1(7), 69-76.
- Brocki, M. (2008). *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Buchowski, M. (2004). *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Butler, J. (2010). *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywna* (tłum. A. Ostolski). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bystroń, J.S. (1993). *Komizm*. Warszawa: Wydawnictwo „TEXT”.
- Caillois, R. (1973). *Żywioł i ład* (tłum. A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy instytut Wydawniczy.



- Czaplejewicz, E. (1983). Lektura Bachtina. W: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog – Język – Literatura* (s. 507-528). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Danek, D. (1978). Bachtin i Freud. *Teksty*, 1(37), 153-170.
- Domańska E. (2010). Co zrobił z nami Foucault? W: E. Domańska, M. Loba (red.), *French Theory w Polsce* (s. 62-79). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Dubrovskaya, S.A., Kirzhaeva, V.P. (2019). Theory of M. Bakhtin's comic word: reconstruction experience. *Russian Linguistic Bulletin*, 2(18), 19-26.
- Dudzik, W. (2005). *Karnawały w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Dudzik, W. (2011). *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eagleton, T. (2007). I contain Multitudes. *London Review of Books*. 21 June, 13-15.
- Elliot, S. (1999). Carnival and Dialogue in Bakhtin's Poetics of Folklore. *Folklore Forum*, 30(1/2), 129-139.
- Grad, J., Mamzer, H. (red.) (2004). *Ludyczny wymiar kultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Hejmej, A. (2008). Dialogowość i komparatystyka. *Wielogłos*, 1(3), 27-37.
- Henderson, G. (2017). Dialogism Versus Monologism: Burke, Bakhtin, and the Languages of Social Change. *The Journal of the Kenneth Burke Society*, 13(1). Pozyskano z <http://kbjournal.org/henderson-on-burke-and-bakhtin>.
- Huizinga, J. (1938). *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury* (tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Kasperski, E. (1995). Najnowsza bachtinologia. *Przegląd Humanistyczny*, 4, 139-143.
- Kowalczyk, M. (2008). *Tyrmand karnawałowy*. Kraków: Univesritas.
- Kristeva, J. (1983). Słowo, dialog i powieść (tłum. W. Grajewski). W: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.). *M. Bachtin. Dialog – język – literatura* (s. 394-402). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krupa-Ławrynowicz, A. (2013). *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- LaCapra, D. (2009). Bachtin, marksizm, karnawał. W: *Ja-inny, wokół Bachtina*, t. 2. Kraków: Universitas.
- Langman, L. (2014). The carnivalization of public sphere. W: D. Boros, J. Glass (red.), *Re-Imagining Public Space* (s. 191-214). Palgrave Macmillan US.
- Libera, Z. (2013). Kultura ludowa śmiechu czy płaczu? W: K. Nędzka-Sikoniowska (red.), *Zagadnienia cielesności w kulturach Słowian wschodnich* (s. 39-64). Kraków: Dom Wydawnictw Naukowych.

- Lindley, A. (1996). *Hyperion and the Hobbyhorse: Studies in Carnavalesque Subversion*. Newark, Del: University of Delaware Press.
- Majbroda, K. (2018). Wrocławski Marsz Równości jako przykład karnawalizacji protestu w przestrzeni miejskiej. Perspektywa antropologiczna. *Journal of Urban Ethnology*, 16, 61-78.
- Morson, G.S. (1986). The Baxtin Industry. *Slavic and East European Journal*, 30, 81-90.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (tłum. B. Szelewa). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe Ch., Laclau, E. (2007). *Hegemonia i strategia socjalistyczna* (tłum. S. Królak). Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.
- Mrugalski, M., Pietrzak, P. (2004). Spory o Bachtinowską koncepcję karnawału. *Pamiętnik Literacki*, 4(95), 159-185.
- Nowina-Sroczyńska, E. (2016). Łódź Kaliska Muzeum. Pozdrawiamy urzędników sztuki! *Journal of Urban Ethnology*, 14, 177-203.
- Ponzio, A. (2016). Otherness, Intercorporeity and Dialogism in Bakhtin's Vision of the Text. *Language and Semiotic Studies*, 3(2), 1-17.
- Rabelais, F. (2010). *Gargantua i Pantagruel* (tłum. T. Boy-Żeleński). Kraków: Wydawnictwo Zielona sowa.
- Rancew-Sikora, D., Steciąg, M. (2017). „Niech się bawią”? O związkach radykalności z karnawalem na demonstracjach publicznych kobiet. *Czas Kultury*, 4(195), 27-34.
- Said, E. (1989). Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15(2), 205-225.
- Soćko-Mucha, A. (2020). *Wokół bachtinowskiej teorii śmiechu. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo IAE PAN.
- Stoff, A., Skubaczewska-Pniewska, A. (red.) (2000). *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Todorov, T. (2009). Dziedzictwo Bachtina. W: D. Ulicka (red.), *Ja-inny, wokół Bachtina*, t. 2. Kraków: Universitas.
- Ulicka, D. (2001). Niektóre problemy poetyki Bachtina. *Teksty Drugie*, 6, 33-58.
- Ulicka, D. (2007). *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*. Kraków: Universitas.
- Ulicka, D. (2018.) Kariera chronotopu. *Teksty Drugie*, 1, 259-271.
- Zbinden, K. (2017). *Bakhtin Between East and West: Cross-cultural Transmission*. London: Routledge.

- Żółkiewski, S. (1983). *Dialog, język, literatura*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Żyło, B. (1976). Bachtin jako krytyk Freuda. O semiotycznej reinterpretacji psychoanalizy. *Teksty*, 4(5), 252-266.
- Żyło, B. (2019). Uwagi o śmiechu (z notatek do książki o F. Rabelais). *Tekstualia*, 4(59), 191-200.



## RECENZJE

### **Karolina Dziubata**

karolina.dziubata@amu.edu.pl

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0003-0157-1502

JOANNA DZIADOWIEC-GREGANIĆ, AGNIESZKA DUDEK, *Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko ręčno robota. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa*, Wrocław – Wiśniowa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej 2019, ss. 409.

Monografia *Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko ręčno robota* to jeden z efektów dwuletniego projektu „Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych – lokalna tradycja w działaniu” dofinansowanego ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Funduszu Promocji Kultury (program „Kultura ludowa i tradycyjna” 2018) oraz Gminnego Ośrodka Kultury i Sportu w Wiśniowej, którego koordynatorami były Joanna Dziadowiec-Greganić i Agnieszka Dudek.

Projekt ten obejmował inwentaryzację, dokumentację, ochronę, interpretację i popularyzację dziedzictwa kulturowego gminy Wiśniowa. Zasadniczym jego celem było przeprowadzenie etnologicznych badań terenowych dotyczących rzemiosła i rękodzieła, które we współczesnym krajobrazie kulturowym regionu uznawane są za aktywności tradycyjne, a także rozpoznanie aktualnych znaczeń i funkcji jarmarków. Dodatkowo projekt miał umocnić poczucie tożsamości lokalnej oraz pomóc w budo-

wie wspólnoty zogniskowanej wokół rodzimych tradycji. Będąca efektem tych działań monografia stanowi wieloaspektową analizę dawnych i obecnych kontekstów funkcjonowania rzemiosła, rękodzieła oraz związanych z nimi jarmarków na terenie gminy Wiśniowa. Publikacja jest również swoistym portretem wiśniowskich rzemieślników, rękodzielników i artystów, którzy wpisują się w kulturowy krajobraz regionu. Założeniem projektu było dotarcie do lokalnych (wy)twórców<sup>1</sup> i nawiązanie z nimi współpracy opartej na partycypacji; chodziło więc o przekroczenie relacji badacz-badany i stworzenie porozumienia partnerskiego. Dlatego również książka powstała dzięki ścisłej współpracy z wiśniowską społecznością – inicjatorką projektu Grażyną Murzyn, fotografami Marią Wilk i Łukaszem Murzynem, autorką rycin Moniką Kowal, księdzem Wacławem Bednarzem, dyrektorem Myślenickiego Ośrodka Kultury Janem Koczwarą, Stanisławą Kasprzycką i Moniką Horecką, Mieczysławą Żak, Antoniną Obuchowicz i Pauliną Matykiewicz oraz samymi (wy)twórcami, których sylwetki przedstawione są w monografii<sup>2</sup>.

Zawartość publikacji została określona przez autorki jako „utrwalona pamięć” (s. 14). Priorytetem książki jest „nakreślenie i interpretacja (...) artystycznych i użytkowych działań (wy)twórczych ogniskujących się wokół tytułowego klucza handmade in Wiśniowa, czyli wiśniowskiej różnej/rocnej/ryncnej/ręcznej roboty oraz handlu będącego sposobem [jej] dystrybucji (...)” (s. 15). Przedstawiono tu rzemieślnicze, rękodzielnicze i jarmarczne dziedzictwo poprzez narracje lokalnej społeczności – zarówno krótkie lub obszerniejsze cytaty, jak i całe rozmowy stanowią ogromną wartość etnograficzną tej publikacji. Wybrzmiewające w wypowiedziach respondentów kwestie to geneza i motywacje uprawiania danego rzemiosła, mechanizm jego praktykowania i przekazywania, uczestnictwo w przestrzeniach handlowych, relacja między społecznymi potrzebami a ich realizacją poprzez rękodzieło oraz jego miejsce w lokalnym krajobrazie kulturowym.

<sup>1</sup> Zapis stosowany przez redaktorki w monografii.

<sup>2</sup> Oficjalnymi i nieoficjalnymi partnerami projektu byli także: Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, Gmina Wiśniowa, Fundacja Sztuki, Przygody i Przyjemności ARTS, Gminna Biblioteka Publiczna im. Janiny Czaja w Wiśniowej, Zespół Regionalny „Banda Burek”, lokalne Koła Gospodyń Wiejskich, Stowarzyszenie Twórców i Artystów „CEPRY”, Stowarzyszenie Teatr Kultura i My „TKM”, Klub Seniora+ w Wiśniowej, zespół badawczy projektu „Wiśniowsko godka – językowe dziedzictwo Wiśniowej” oraz Sekcja Dialektologii i Socjolingwistyki Koła Naukowego Językoznawców Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Autorki stwierdzają, że ich książka wpisuje się w społeczny trend kompleksowych badań dziedzictwa kulturowego oraz działań animacyjnych na jego rzecz, u podstaw którego leży wzrastająca świadomość i aktywność w zakresie potrzeby ochrony jego aspektów materialnych i niematerialnych. Świadomość tę posiadają również sami depozytariusze, którzy „nie godząc się z utartymi kategoryzacjami ich mikroregionu oraz wbrew niedawnemu jeszcze letargowi czy wręcz ignorancji badawczej ze strony przedstawicieli środowisk akademickich i muzealnych (...), sami postanowili zainicjować działania na rzecz ich złożonego – jak twierdzą – dziedzictwa kulturowego” (s. 16). Wcześniejsze prace etnografów, którzy określili okolice Wiśniowej „terenem przejściowym” i tym samym odsunęli je na dalszy plan analiz etnologicznych, jak również działania wykonawców projektu i lokalnej społeczności, która – kolokwialnie rzecz ujmując – wzięła sprawy w swoje ręce, stanowią frapujące świadectwo kształtowania się postaw wobec dziedzictwa kulturowego. To również przykład społecznych konsekwencji nakładania na rzeczywistość kulturową arbitralnych kategorii analitycznych, które, jak się okazuje, służą badaczom, a nie badanym. Oddając głos wiśniowskiej społeczności, autorki konsekwentnie i z powodzeniem realizowały założenie partnerskiej relacji między tymi dwiema grupami, a także wypełniły etnograficzną lukę w badaniach nad małopolskim dziedzictwem kulturowym.

Warto dodać, że omawiana monografia nie jest jedynym efektem projektu. Pokłosie badań to również: internetowa interaktywna mapa tradycyjnych profesji/zawodów, wystawa fotograficzna zatytułowana *Wiśniowskie dziedzictwo w dawnym obiektywie*, film *Handmade in wiśniowa*, katalog gorsetów, a także konferencje, debaty, spotkania animacyjne, widowiska tematyczne oraz wieńczący projekt jarmark.

Monografia składa się z siedmiu rozdziałów, obszernej bibliografii, spisu fotografii oraz indeksu osobowego.

Rozdział pierwszy poświęcony jest charakterystyce terenu współczesnej gminy Wiśniowa. W pierwszej kolejności autorki dokonują osadzenia terenu badawczego w szerszym kontekście kultur pogranicza oraz współczesnych badań i teorii związanych z tą tematyką. Rozważają społeczne konsekwencje terminów „pogranicze” i „teren przejściowy”, które mają ogromne znaczenie dla wiśniowskiej społeczności. Nałożone przez etnografów kategorie badawczo-analityczne stanowią bowiem trudny temat dla mieszkańców gminy, ponieważ nie zgadzają się oni z traktowaniem ich jako „etapu przejściowego”, bliżej niezidentyfikowanego zleпка kul-



tur między Krakowiakami a Zagórczanami. W rozmowach wybrzmiewa samoświadomość i sprawczość społeczna oraz potrzeba posiadania własnego kwantyfikatora, który wiązałby w całość i wyróżniał wiśniowską społeczność lokalną. Następnie badaczki przedstawiają historyczno-administracyjny rys badanego terenu; omawiają jego społeczną strukturę na przestrzeni dziejów, ewolucję składu ludności i narodowościowo-etnograficzne zróżnicowanie regionu. Odwołują się także do zmieniających się granic administracyjnych, które na różne sposoby dzieliły dolinę Krzyworzeki. Płynne są jednak nie tylko owe granice. Przeobrażeniom ulegał również krajobraz przestrzenny – w ciągu niespełna stu pięćdziesięciu lat znacznie zmienił się procentowy udział lasów i pastwisk, gruntów ornych czy cieków wodnych. Sama zabudowa gminy jest obecnie ponad dziesięciokrotnie większa niż pod koniec XIX wieku. W rozdziale tym znajduje się również charakterystyka i opis historii sołectw wchodzących w skład gminy Wiśniowa; mowa jest tu m.in. o wynikającym z profesji dawnych mieszkańców pochodzeniu nazw poszczególnych miejscowości, niektórych elementach obrzędowości dorocznej i folkloru słownego, a także dziejach zabytków – kościołów oraz synagogi. Z tą ostatnią związany jest interesujący badawczo, choć niekiedy kontrowersyjny kulturowo, proces nadawania społecznego i użytkowego znaczenia miejscom kultu religijnego.

W rozdziale drugim autorki przedstawiają zarys dawnego cechowego systemu rzemiosła i rękodzieła w okolicach gminy Wiśniowa. Omawiają wspólnotowy charakter dawnych cechów oraz ich wpływ na życie codzienne, kwestie obyczajowe, edukacyjne i religijne. To ciekawy przykład instytucji, która reguluje nie tylko wyspecjalizowaną działalność gospodarczą, lecz także inne aspekty życia społeczności lokalnej. Ilustruje to następujący fakt z historii dawnego cechu krawieckiego: „(...) jeśli którykolwiek z braci rok i sześć niedziel był w cechu bez małżeństwa, musiał dać braci pół achtelek piwa i tak co roku, dopóki się nie ożenił” (s. 68). W rozdziale tym znajdują się również informacje o rzemieślnikach i rękodzielnicach gminy Wiśniowa, lokalizacjach ich warsztatów, omówione jest także miejsce wytwórczości rzemieślniczej w kontekście działalności Cepelii. W końcowym fragmencie sformułowane jest ciekawe, lecz niezbyt pogłębione porównanie dawnego systemu cechowego ze współczesnym rękodzielnictwem wolnorynkowym. Ten pierwszy przedstawiony jest jako złożony kodeks regulujący życie zawodowe i społeczne, drugi natomiast jako chaos przeplatany „wojnami podjazdowymi” wynikającymi nie tylko z konkurencji.

Rozdział trzeci, zatytułowany „Wokół współczesnego wiśniowskiego dziedzictwa (nie tylko) rzemieślniczego i rękodzielniczego”, jest silnie nasycony teoretycznie. Obok klasycznych koncepcji pojawiają się w nim najnowsze perspektywy badawcze odnoszące się do problematyki dziedzictwa kulturowego, co czyni publikację aktualną poznawczo. Omówiona została tu m.in. nowa filozofia dziedzictwa (Tomaszewski 2013), udzielnienie lub dziedzicznienie (Zawiła 2019) czy koncepcja materialności w tworzeniu (Burke, Spencer-Wood 2019). Perspektywy te, zwłaszcza ostatnia, która stanowi oś teoretyczną całej książki, wpisują się w refleksyjną analizę zjawisk związanych z dziedzictwem kulturowym, nastawioną na interakcyjność, procesualność i praktykę (*praxis*). Koncepcje te są następnie skonfrontowane z materiałem empirycznym będącym pokłosiem dwuletnich badań terenowych. Ciekawym zabiegiem jest rezygnacja z klasycznej charakterystyki rzemieślniczych i rękodzielniczych profesji – autorki nie opisują tych praktyk „na sucho”, lecz przedstawiają je przez pryzmat doświadczeń samych praktykujących. Największą wartość etnologiczną ma tutaj jednak wprowadzenie przez autorki kategorii „mniej oczywistego dziedzictwa” – m.in. kolekcji zabytkowych samochodów czy czajników – które, pomimo niewpisywania się w wyznaczone przez ekspertów kategorie materialnego czy niematerialnego dziedzictwa kulturowego, stanowią istotny element życia jednostek lub grup. Zgadza się z autorkami, że „kluczowym w tym procesie jest zatem uznanie konkretnego artefaktu za ważny dla jego dziedziców i w konsekwencji traktowanie go z różnych względów jako znaku przeszłości w teraźniejszości, który należy otoczyć opieką” (s. 95).

Rozdział czwarty przynosi rozważania nad społeczną rolą jarmarków. Jako przestrzenie zarówno handlowe, jak i społeczne zostają one osadzone w kontinuum czasoprzestrzennym w celu ukazania ich procesualnego charakteru. Autorki stwierdzają, że ich współczesne znaczenie oraz determinujące je potrzeby znacząco różnią się od tych w przeszłości. Średniowieczne jarmarki w ich gospodarczym sensie zostały obecnie zastąpione przez galerie handlowe. Rozdział ten bogaty jest w materiał empiryczny, przede wszystkim fragmenty rozmów z mieszkańcami gminy Wiśniowa, czyli swoiste winiety etnograficzne służące przedstawieniu targowisk w pamięci lokalnej społeczności. Na uwagę zasługuje wypowiedź sugerująca fakt, że w kontekście żywności dzisiejsze jarmarki regionalne potrzebne są do wymiany handlowej stanowiącej alternatywę dla globalnego asortymentu sklepowego. Trafne jest również spostrzeżenie dotyczące

selekcji wystawców, która prowadzona jest w taki sposób, by ich wyroby pasowały do opartego na specyficznym rozumianiu „ludowości” stereotypowego wyobrażenia nie tylko jarmarków, lecz także wsi w ogóle. Na przekór utartym wyobrażeniom o regionalnych targowiskach, na projektowym jarmarku znalazły się nie tylko tradycyjne, ale i współczesne wyroby; nie tylko „z-UNESCO-izowane” elementy przeszłości, ale i „mniej oczywiste dziedzictwo”. Zgadzam się z płynącym z powyższego przeciwstawienia założeniem, że w kształtowaniu tożsamości regionalnej to, co zostało zachowane z przeszłości, jest równie istotne jak to, co kreowane jest obecnie.

W rozdziale piątym omówione zostają dziedzictwo i losy żydowskiej społeczności okolic Wiśniowej. Kultura żydowska, węgierska, romska, tatarska, a także różnorodna kultura polska – Lachów, Krakowiaków i Górali – wpłynęły bowiem na dzisiejszy społeczno-kulturowy krajobraz regionu. W narracjach lokalnej społeczności, które przytoczone zostały w tekście, wybrzmiewa międzynarodowa (międzykulturowa, międzyetniczna) współpraca w kontekście rzemiosła i handlu. Autorki dokonują historycznego opisu społeczności żydowskiej w gminie Wiśniowa. Przedstawiają początki jej osadnictwa, wykonywane zawody, działalność gospodarczą oraz relacje z Polakami. Przywołanie historii konkretnych osób znanych z imienia i nazwiska nadaje tekstowi charakter reporterski, tworzy obraz zróżnicowanej kulturowo przeszłości Wiśniowej i świadczy o tym, że pamięć o dawnych mieszkańcach regionu nie zanikła. W rozdziale tym przedstawione zostają także sposoby upamiętniania żydowskiego dziedzictwa w postaci m.in. kartek z nazwiskami umieszczonymi na drzwiach synagogi, widowiska artystycznego czy rękodzieła.

Autorem szóstego rozdziału publikacji jest Patryk Pawlaczyk, wieloletni kustosz w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie, specjalizujący się w strojach i tkaninach. Po wprowadzeniu dotyczącym zróżnicowanego znaczenia gorsetu w modzie i kulturze przedstawia on wyniki badań przeprowadzonych w ramach projektu. Autor omawia m.in. stosowane w wiśniowskich gorsetach wzornictwo i jego symbolikę, wpływy innych strojów regionalnych oraz elementy zdobnicze i wykorzystywane materiały. Z imienia i nazwiska przedstawione są tu również wiśniowskie hafciarki. Z perspektywy antropologicznej interesujący jest fragment na temat politycznego uwikłania tej części garderoby. Jego przykładem są choćby sugestywne nazwy, takie jak „komunistyczne cekiny” czy „gorsety unijne”, które wskazują na czas ich wykonania

lub źródła finansowania, albo zjawisko powojennego spopularyzowania zdobniczego motywu orła, stanowiącego symbol polskiej państwowości. Równie ciekawym badawczo wątkiem podjętym w tym rozdziale jest udział etnografów w regionalnym projekcie tożsamościowym opartym na dziedzictwie oraz społecznym konstruowaniu wyobrażeń o folklorze tradycyjnym. Autor wskazuje m.in. na system oceny strojów zespołów folklorystycznych, który kategoryzował (od)twórców jako etnograficznie „poprawnych” i „niepoprawnych”, to znaczy zgodnych lub nie z istniejącą dokumentacją. Ta sama zależność przyczyniła się do ukształtowania określonego wyobrażenia jarmarków, o których była mowa w rozdziale czwartym. Rozdział szósty zawiera dodatkowo katalog gorsetów wiśniowskich, czyli bogatą dokumentację fotograficzną tej części garderoby, informacje o ich twórcach oraz kontekstach stosowania.

Siódmy, ostatni i najobszerniejszy rozdział omawianej pracy to swoisty katalog rękodzielników i rzemieślników gminy Wiśniowa. Autorki publikacji, posługując się fotografią, słowem i rysunkiem, stworzyły swoiste portrety własne wiśniowskich (wy)twórców. Każda sylwetka opatrzona jest zdjęciem, informacją o wykonywanych profesjach i posiadanych umiejętnościach oraz krótką biografiją. Najważniejszą część rozdziału stanowią jednak rozmowy z samymi twórcami, które publikowane są w całości. To rzadko spotykany zabieg w pracach naukowych, jednak już na samym początku książki redaktorki zaznaczyły, że nie jest ona „ani historyczną, ani etnograficzną klasyczną monografią gminy Wiśniowa” (s. 15). Celem publikacji było przedstawienie dziedzictwa w działaniu i uważam, że dzięki umieszczeniu całych rozmów działanie to udało się w pełni zaprezentować. Autorki pozwoliły mówić rękodzielnikom i rzemieślnikom nie w ściśle wyznaczonych i wyjętych z kontekstu rozmowy cytatach, lecz w liczących po kilkanaście stron narracjach. To niezwykle materiał etnograficzny, który pozwala zagłębić się w „teren” tym, którzy nigdy w nim nie byli.

Zarówno monografia, jak i poprzedzające ją badania terenowe nie służyły aktywizacji społeczności lokalnej, lecz powstały w odpowiedzi na jej potrzebę działań w dziedzinie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Mieszkańcy gminy Wiśniowa nie czekali, aż „ktoś ich zbada”, lecz sami wyszli z inicjatywą. Projekty, w tym „Wiśniowski Jarmark Rzemiosł i Zawodów Tradycyjnych”, zorganizowane zostały oddolnie, co autorki omawianej publikacji często podkreślają. W tej sytuacji ich zasługą jest więc przede wszystkim zwrócenie uwagi na dziedzictwo

„mniej oczywiste”, czyli to, które nie mieści się w ramach wyznaczonych przez ekspertów i międzynarodowe organizacje działające na rzecz jego ochrony, ale zajmuje istotne miejsce wśród praktykującej je społeczności. W tym kontekście podkreślono tu zwłaszcza gospodarczy i ekonomiczny wymiar funkcjonowania tradycji. Dla jej depozytariuszy handel i kupiectwo stanowią ważny wymiar lokalnego dziedzictwa kulturowego, które wpisuje się jednocześnie w różnorodne zwyczaje, rytuały i obrzędy. Autorki dekonstruuja tym samym zmitologizowane i romantyczne wizje rzemiosła, odsyłające do pojęć „ginących zawodów”, „sztuki dla sztuki” czy ocalania tradycji dla niej samej. Zauważają, że pomija się w nich lub demonizuje czynnik ekonomiczny i marketingowy. Słusznie podkreślają, że „komercjalizacja wyrobów i poddanie ich procesowi komodyfikacji/utowarowienia w wielu miejscach pozostaje w zgodzie z duchem tradycji rzemieślniczej. Rzemieślnik bowiem zawsze wytwarzał swoje wyroby w celu ich zbytu i zarobku” (s. 19). Refleksja, która pojawia się w trakcie lektury, dotyczy także społecznych konsekwencji stosowania i nakładania na daną rzeczywistość kulturową arbitralnych kategorii badawczych. Przykładem tego może być choćby relacją między pojęciami materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które w omawianej monografii i przywołanych w niej narracjach stale się przeplatają.

*Handmade in Wiśniowa* to obszerna, rzetelna i inspirująca książka nie tylko o dziedzictwie kulturowym gminy Wiśniowa, ale przede wszystkim o ludziach. Projekt i wieńczące go działania wychodzą bowiem naprzeciw potrzebom i oczekiwaniom tych, którzy kolektywnie uznali, że przypięcie regionowi łatki „terenu pogranicznego” nie odzwierciedla jego złożoności, bogatej historii i różnorodnych tradycji. Jak przyznały autorki, „mamy nadzieję, że książka znajdzie zainteresowanie przede wszystkim u mieszkańców, osób pochodzących z tego regionu ale też wszystkich zainteresowanych współczesną dynamiką dziedzictwa kulturowego małych ojczyzn” (s. 377). Uważam, że cel ten został osiągnięty z nawiązką. Zarysowane w książce wątki i zebrany materiał empiryczny mogą stanowić punkt wyjścia do dalszych badań i refleksji a także wzór pracy w terenie. To wreszcie ukłon w stronę ludzkiej kreatywności, twórczości, wytwórczości i odtwórczości, które odzwierciedlają nasze ambicje i potrzeby. Warto również podkreślić estetyczne walory publikacji, osiągnięte dzięki wysokiej jakości fotografiom oraz ręcznie wykonanym rysunkom, jakie nieczęsto pojawiają się we współczesnych pracach etnograficznych.

**BIBLIOGRAFIA:**

- Burke, C.T., Spencer-Wood, S.M. (2019). *Crafting in the World. Materiality in the Making*. Sheffield: Springer.
- Tomaszewski, A. (2013). *Ku nowej filozofii dziedzictwa*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Zawiła, M. (2019). *Dziedziczyńienie przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.





**Kamila Gieba**

k.gieba@ifp.uz.zgora.pl

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0002-6671-7413

ELŻBIETA KAL (red.), *Wernakularyzm i neowernakularyzm w sztuce, literaturze i myśli o sztuce*, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej 2019, ss. 348, ISBN 978-83-7467-296-2.

Wernakularyzm i neowernakularyzm to kierunki w sztuce i literaturze, którym poświęcona została monografia zbiorowa pod redakcją Elżbiety Kal. Jest to efekt zorganizowanej przez Akademię Pomorską w Słupsku konferencji, która odbyła się w kwietniu 2016 roku w Słupsku i w Ustce. Jak dowiadujemy się z wprowadzenia, pomysłodawcą spotkania był profesor Józef Tarnowski z Uniwersytetu Gdańskiego, a w Radzie Programowej konferencji znaleźli się także dr hab. inż. Jakub Szczepański (Politechnika Gdańska) oraz dr inż. Piotr Winskowski (Politechnika Krakowska). Ponieważ spotkanie miało charakter interdyscyplinarny, w monografii zawarto artykuły o bardzo szerokim przekroju tematycznym. Czytelnik znajdzie tutaj teksty dotyczące m.in. takich obszarów jak muzyka, literatura, architektura, malarstwo czy rzemiosło ludowe. Większość analiz to studia przypadków lub interpretacje określonej grupy tekstów kultury, jednak szczególnie ważne poznawczo wydają się te artykuły, których autorzy podejmują trud teoretycznego namysłu nad tytułowymi pojęciami: wernakularyzmem i neowernakularyzmem. Chociaż tematyka ta nie jest całkowitym *novum* na gruncie polskiej nauki, o czym świadczyć może np. tematyczny numer „Kultury Współczesnej” zatytułowany *Kultura wernakularna. Pamięć – wyobraźnia – praktyki oporu* (Napiórkowski 2015), to jednak wydaje się, że pojęcia wernakularyzmu i neowernakularyzmu nie są jeszcze zakorzenione w rodzimej tradycji terminologicznej, a tym samym wymagają badawczego rekonesansu. Próbę takiego rozpoznania podejmują właśnie autorzy testów zamieszczonych w recenzowanym tomie.

Monografię otwiera wartościowy artykuł Józefa Tarnowskiego pt. *Wernakularyzm i neowernakularyzm. Zamiast wstępu*, który stanowi teoretyczne wprowadzenie do bardziej szczegółowych analiz poczynionych w kolejnych rozdziałach książki. Autor podaje źródłosłów pojęcia (łac. *verna* – ‘w domu urodzony’, ‘miejscowy’), a następnie zarysowuje sposoby jego wykorzystywania przede wszystkim na gruncie architektury. Jest to termin stosunkowo młody. Jako pierwszy pojęcia „wernakularyzm” użył w 1857 roku George Gilbert Scott, a uczynił to właśnie w odniesieniu do architektury. Być może ta geneza zaważyła na kształcie tomu, w którym stanowczo przeważają szkice dotyczące tego obszaru (Tarnowski również nawiązuje do przykładów architektonicznych). Badacz pisze, że wernakularyzm zakorzenił się w języku polskim „w znaczeniu szeroko rozumianej sztuki ludowej”, podczas gdy neowernakularyzm – „sztuki »wysokiej« inspirowanej sztuką ludową” (s. 10). Zamiast opisowej systematyzacji Tarnowski uzupełnia swój artykuł appendixem, w którym zawarł propozycję regulacji terminologiczno-pojęciowej i krótko scharakteryzował szereg terminów: wernakularyzm prymarny i sekundarny oraz neowernakularyzm prymarny, sekundarny, tercjalny (postmodernistyczny), rewiwalistyczny i imitacyjny. Powyższe wyliczenie sygnalizuje złożoność problematyki, której szczegółowe omówienie wykracza poza ramy recenzji.

Artykuł Tarnowskiego warto zestawić z innym tekstem o charakterze teoretycznym. Dorota Angutek (*Folklorizm i postfolklorizm jako etnologiczna alternatywa terminologiczna obok wernakularyzmu i neowernakularyzmu*) podejmuje bowiem swego rodzaju polemikę z wcześniejszymi ustaleniami. Dokonując próby uporządkowania pojęć, zwraca uwagę na dwa inne terminy, od wielu lat funkcjonujące z powodzeniem w wielu dyscyplinach humanistycznych (głównie w etnologii i antropologii kulturowej) – mianowicie na folklorizm i postfolklorizm. Folklorizm oznacza celową stylizację tekstów kultury dokonywaną w oparciu o cechy charakterystyczne dla kultury ludowej. Postfolklorizm natomiast, związany z ponowoczesnością, to określenie wytworów nawiązujących do chłopskiej kultury na zasadzie imitacji czy stylizacji, której towarzyszą określone wyobrażenia powielane na gruncie kultury masowej i podlegające konwencjonalizacji. Angutek konkluduje: „(...) wprowadzenie do nauki polskiej pojęć wernakularyzmu i neowernakularyzmu jest częściowo powieleniem etnologicznej tradycji terminologicznej (...)” (s. 66). Artykuł ten to z pewnością ważny głos w dyskusji o wernakularyzmie. Badaczka

wprawdzie nie przedstawia w nim jednoznacznych rozstrzygnięć, natomiast sygnalizuje możliwe pola do negocjacji znaczeń badawczej terminologii, zwracając uwagę na istotny problem metodologiczny, jakim jest namnażanie terminów odnoszących się do tożsamyh lub podobnych kwestii badawczyh.

Do artykułów o charakterze (częściowo) teoretycznym należy również tekst Joanny Jakubowskiej *Architektura neowernakularna jako przekroczenie dychotomicznego podziału sztuki na wysoką i niską*. Chociaż materiałem badawczym jest w tym przypadku architektura jednorodzinna, to tekst zawiera ważny ustęp teoretyczny. Autorka referuje dotychczasowe ustalenia, wymieniając cechy kultury wernakularnej: jest ona emergentna, nieautonomiczna, swojska i amatorska. Kultura ta wykracza zarówno poza formy ogólnonarodowe, jak i regionalne; nie istnieje bez zjawisk systemowych, wobec których częstokroć się buntuje; korzysta z tego, co swojskie w odpowiedzi na współczesne wyobcowanie człowieka; nie daje się zdominować systemom eksperckim i często funkcjonuje w kontrze do twórczości profesjonalnej.

W omawianym tomie dużej rozpiętości tematycznej towarzyszy wielość perspektyw badawczyh. Interesujące spostrzeżenia na temat sztuki plemiennnej jako przejawu wernakularyzmu dostarcza artykuł *Wernakularyzm, postkolonializm i sztuka* Andrzeja Kisielewskiego. Do interpretacji materiału badawczego autor stosuje tu perspektywę postkolonialną. Jedną z najistotniejszych konkluzji jest stwierdzenie, że sztukę plemienną zastępuje obecnie „twórczość innego, który został rozpoznany i oswojony” (s. 80), a także diagnoza, że nowoczesna kultura Zachodu wchłania plemienne kultury artystyczne, co znajduje potwierdzenie w przywoływanych przez badacza przykładach. Jest to przejaw szerszego zjawiska wielokulturowości i transkulturowości, wokół których toczy się obecnie ożywiona debata humanistów i badaczy społecznych (Nycz 2011; Gosk, Kołodziejczyk 2014)<sup>1</sup>. Tak więc głos Kisielewskiego można by włączyć do opracowań poszerzających kontekst tej dyskusji.

Inny artykuł, który łączy różne perspektywy badawcze, to tekst Grzegorza Rytela „*Chłop nie ubiera się malowniczo, ale jest malowniczy*”. *Wernakularyzm w architekturze i metafora stroju*. Zawiera on ciekawą analizę motywu stroju jako metafory stosowanej dla opisu dzieł archi-

<sup>1</sup> W polskiej humanistyce badania z nurtu postkolonialnego/postzależnościowego i związanej z nimi problematykę wielokulturowości rozwija przede wszystkim Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, por. <http://www.cbdbp.polon.uw.edu.pl/>.

tektonicznych. Metaforyczne sformułowania okazują się nie tylko narzędziem opisowym, ale również obrazowym narzędziem retorycznym. W swoich rozważaniach autor skupia się tu przede wszystkim na modowej metaforze, jednak podjęta przez niego tematyka wpisuje się również w namysł nad architektoniczną praktyką, polegającą na nawiązywaniu w dekoracjach architektonicznych właśnie do stroju (por. Moćko 2013). Przykładem takiego działania jest polski pawilon na międzynarodowej wystawie EXPO, którego fasadę pokrywał ornament przypominający ludową wycinankę.

Wernakularyzm może też być potraktowany jako hasło oznaczające nieprofesjonalne praktyki kulturowe. W odniesieniu do literatury taką perspektywę przyjmuje Daniel Kalinowski (*Wieś pisząca... Grafomania czy wernakularyzm?*), który zwraca uwagę na to, że literatura tworzona przez nieprofesjonalnych pisarzy nadal znajduje się na marginesie badań literaturoznawczych. Co istotne, autor nie stosuje tu zabiegów wartościujących. Poszerza natomiast znaczenie „chłopskości” i uznaje, że obecnie ludność wiejska to także uciekinierzy z miast, a literatura tworzona na wsi nie istnieje obecnie w izolacji na polu kultury, ale – przeciwnie – wkracza do niej, na przykład za pośrednictwem Internetu. W ten sposób odnosi współczesną twórczość wiejską do procesów zachodzących w kulturze ponowoczesnej. Kalinowski definiuje wernakularyzm w literaturze jako „treściową analizę i eksploatację tematów związanych z rodzimością w ponowoczesnych warunkach kulturowych” (s. 256), a tym samym przypomina, że kultura lokalna i globalna nie są nurtami odrębnymi, nie tylko bowiem współistnieją ze sobą, ale wzajemnie się przenikają, co jako pierwszy zauważył już Zygmunt Bauman (por. Bauman 1997).

Poza przywołanymi powyżej artykułami w monografii znajdziemy także liczne studia przypadków: należą do nich teksty Kazimierza Piotrowskiego o Leonie Chwistku, Gabrieli Karin Konkol o Karolu Szymanowskim, Joanny Paśniewskiej o Bernardzie Rudolfskim, Tymoteusza Andrearczyka o Johnie Constable’u czy Iwony Mikołajczyk o malarstwie polskim dwudziestolecia międzywojennego. Jak już wspomniałam, spośród analizowanych obszarów zdecydowanie najwięcej tekstów poświęcono architekturze – piszą o niej m.in. Aleksandra Giełdoń-Paszek, Zbigniew Moździerz, Piotr Winkowski, Serina Tarnowska czy Elżbieta Kal. Monografia zawiera też pojedyncze artykuły poświęcone konkretnym przykładom zjawisk wernakularnych, np. teksty o dzwonach (Małgorzata Dziura), grafikach (Honorata Bartoszevska-Butryn) czy języku kaszubskim (Karolina Keler).

Należy wspomnieć jeszcze o strukturze publikacji, ponieważ układ treści może budzić pewne zastrzeżenia. Książka została podzielona na trzy części. Pierwszą z nich zatytułowano *Wernakularyzm – dyscypliny badawcze, koncepcje, terminologie*. Taki tytuł sugeruje, że będzie to część teoretyczna lub metodologiczna. Do takich artykułów z pewnością należą przywołane wcześniej teksty Józefa Tarnowskiego i Doroty Angutek. Pozostałe szkice z pierwszej części to jednak studia przypadków lub analizy wybranych zjawisk kulturowych, dla których wernakularyzm jako pojęcie stanowi wprawdzie punkt odniesienia, ale nie główny przedmiot teoretycznej refleksji. Wobec tego wydaje się, że tytułowa formuła obiecuje więcej, niż czytelnik w rzeczywistości otrzymuje. Część druga – *Architektura wernakularna i neowernakularna. Wernakularyzm w sztukach plastycznych i rzemiośle* – rzeczywiście zawiera teksty poświęcone wymienionym w tytule obszarom. Zdecydowaną przewagę ma tu – jak wspominałam – architektura. Pojawia się ona poza tym w niektórych tekstach z części pierwszej i trzeciej. Zastanawiające jest, dlaczego nie włączono wszystkich tekstów o architekturze do wyodrębnionego „architektonicznego” segmentu treści. Z czterech artykułów z części trzeciej – *Wernakularyzm w literaturze, sztuce i architekturze Pomorza* – dwa dotyczą znów architektury. Dwa pozostałe natomiast literatury i języka. Teksty zamieszczone w tej części miał łączyć związek z konkretnym regionem – Pomorzem, co jest zrozumiałe ze względu na miejsce, w którym odbywała się konferencja, oraz na organizującą ją słupską jednostkę.

Omawiana tu monografia – pomimo pewnej niespójności i niezupełnie jasnych kryteriów układu treści – jest jednak ciekawą propozycją, która może zainteresować szerokie grono badaczy i praktyków – antropologów, historyków i teoretyków sztuki, kulturoznawców, literaturoznawców, architektów czy muzealników. Wernakularyzm i neowernakularyzm, które stanowią tu podstawową teoretyczną perspektywę naukową, to nie tylko narzędzia terminologiczne służące do opisu i interpretacji zjawisk kulturowych związanych z wiejskością, lokalnością, ludowością czy regionalizmem. To również pojęcia dające okazję do szerokiej refleksji nad współczesnymi dynamicznymi cyrkulacjami między tym, co lokalne, a tym, co globalne. Składające się na książkę artykuły, jak stwierdza we wprowadzeniu Elżbieta Kal, „(...) stanowią więc ważny wkład w refleksję nad zagrożonymi czy nawet znikającymi w obliczu procesów unifikacji kulturowej i globalizacji wartościami, których badanie i ochrona są także zadaniem środowisk naukowych (s. 5).

Refleksje zebrane w tomie są niezwykle różnorodne, co pokazuje, że wernakularyzm stanowi formułę możliwą do efektywnego wykorzystania na wielu polach badawczych – ma zatem duży potencjał interdyscyplinarny. Kwestią dyskusyjną pozostaje natomiast pytanie, czy zasadne jest stosowanie określeń „wernakularyzm” i „neowernakularyzm” w polskich badaniach humanistycznych, w których ugruntowana jest już pozycja terminów „folklorizm” i „postfolklorizm”. Wydaje się, że można utrzymać ten podział, jeśli zważy się, iż pary tych pojęć, choć zbliżone, to jednak odnoszą się do innych obszarów i dziedzin kultury. Należy przy tym uwzględnić kontekst historyczno-kulturowy, który towarzyszył wypracowaniu tych określeń. W Europie Zachodniej pod wpływem uprzemysłowienia i prowadzenia gospodarki kapitalistycznej wspólnoty wiejskie rozpadły się szybciej niż w Europie Środkowo-Wschodniej, gdzie poszczególne państwa znacznie dłużej funkcjonowały w oparciu o model rolnictwa i gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej. W Anglii kultura ludowa przetrwała najdłużej w architekturze, w przeciwieństwie do wschodu Europy, gdzie kultura ta rozwinęła się w wielu różnych formach. W związku z tym folklorizm i postfolklorizm wydają się odnosić do szerszych zjawisk rodzimej kultury niż wernakularyzm i neowernakularyzm. Być może te dwa ostatnie pojęcia należałoby zarezerwować dla architektury (tak jak są one używane w warunkach anglosaskich), podczas gdy folklorizm i postfolklorizm zachować (głównie na gruncie etnologii i antropologii) dla opisu zjawisk z zakresu kultury ludowej na obszarach środkowo- oraz wschodnioeuropejskim? Pytanie to pozostaje otwarte i stanowi dowód na to, że problematyka podjęta w monografii nadal pozostaje niewyeksplorowana – a to z kolei przemawia za kontynuowaniem prac badawczych zapoczątkowanych przez uczestników pomorskiej konferencji.

## BIBLIOGRAFIA:

- Bauman, Z. (1997). Glocalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja. *Studia Socjologiczne*, 146(3), 53-69.
- Gosk, H., Kołodziejczyk, D. (red.) (2014). *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*. Kraków: Universitas.
- Nycz, R. (red.) (2011). *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*. Kraków: Universitas.

- Moćko, W. (2013). O kłopotliwych konsekwencjach sojuszu architektury i mody. *Kultura Współczesna*, 79(4), 68-80.
- Napiórkowski, M. (2015). Kultura wernakularna. Pamięć – wyobrażenia – praktyki oporu. *Kultura Współczesna*, 87(3), 9-120.





---

**Agnieszka Kosiorowska**

a.kosiorowska@student.uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

HANA ČERVINKOVÁ (red.), *Antropologia i Edukacja. Etnograficzne badania edukacyjne w tradycji amerykańskiej* (przeł. P. Poniatowska, L. Rasiński, A. Zembruska i in.), Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2019, ss. 407.

Zbiór *Antropologia i Edukacja. Etnograficzne badania edukacyjne w tradycji amerykańskiej* stanowi przegląd tekstów wpisujących się w północnoamerykańską tradycję antropologii edukacji. Jak pisze redaktorka tomu, Hana Červinková, powstanie tej książki miało związek z jej praktyką dydaktyczną w Dolnośląskiej Szkole Wyższej, gdzie wykładała antropologię dla studentów i studentek pedagogiki. W języku polskim brakowało publikacji o tematyce, którą Červinková uważała za wartościową dla swoich zajęć. Z tego powodu na przestrzeni lat zlecała tłumaczenie tekstów, które później ukazały się w ramach tomu *Antropologia i edukacja*. Książka ta spełnia więc rolę podręcznika, który zaadresowany jest do określonej grupy, którą tworzą przyszli nauczyciele. Po lekturze *Antropologii i edukacji* przyznaję redaktorce rację, że właśnie z tej specyficznej funkcji, którą z założenia spełniać ma publikacja, wynikają zarówno jej zalety, jak i ograniczenia.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Nauczanie i uczenie się antropologii w edukacji nauczycieli*, Červinková zaprezentowała się jako refleksyjna antropolożka i dydaktyczka. Sala lekcyjna jest dla niej nie tylko miejscem pracy, w którym przekazuje swoją wiedzę studentom, ale także terenem badań, na którym ona sama wytwarza wiedzę na temat obcej sobie kultury, jaką reprezentują polscy studenci i studentki pedagogiki, a następnie stara się tą wiedzę wykorzystać do celów dydaktycznych. Červinková podejmuje zatem problematykę związaną z popularyzacją antropologii poza zamkniętym gronem specjalistów i specjalistek,

a także omawia trudności wynikające z zadania, jakim jest wdrożenie osób studiujących pedagogikę w myślenie antropologiczne. Jednocześnie zdaje sobie sprawę z wartości, jaką wiedza z zakresu antropologii może mieć dla przyszłych edukatorów i edukatorek, jeśli dostrzegą oni jej związek ze swoimi codziennymi praktykami. W rozdziale wprowadzającym Červinková przywołuje także fragmenty prac zaliczeniowych swoich studentek, dzięki którym można dowiedzieć się, jak przyszłe nauczycielki rozumiały teksty prezentowane w tomie i w jaki sposób odniosły je do swojej praktyki pedagogicznej.

Specyficzna funkcja, jaką omawiana książka spełnia jako podręcznik dla przyszłych nauczycieli, w dużej mierze zdeterminowała wybór tekstów, które znalazły się w tomie. Są wśród nich teksty z zakresu antropologii zaangażowanej, a także takie, w których autorzy bądź uczestnicy projektów w sposób płynny łączą role nauczycieli i badaczy. W doborze artykułów wyraźnie widoczny jest cel uwrażliwienia czytelników i czytelniczek na nieświadome formy dyskryminacji uczniów z grup mniej uprzywilejowanych. Większość tekstów odnosi się do kontekstu amerykańskiego, w związku z czym uwaga autorów i autorek skupiała się przede wszystkim na trudnościach doświadczanych przez dzieci afroamerykańskie, meksykańskie i arabskie. Červinková przekonuje jednak, że jej studenci byli w stanie odnieść te teksty do polskiej rzeczywistości – nawet jeśli pracowali w całkiem monoetnicznych klasach, zauważali, że dzieci, które uczyli, pochodziły ze zróżnicowanych środowisk.

Jednym z otwierających rozdziałów tomu jest tekst George’a Spinglera *Transmisja kulturowa*, który w sposób charakterystyczny dla antropologii zmusza czytelnika do nabrania dystansu w stosunku do praktyk typowych dla zachodniego społeczeństwa. Ukazuje on zróżnicowanie działań edukacyjnych w różnych zbadanych przez antropologów społecznościach, a także wskazuje na edukacyjny wymiar „egzotycznych” dla europejskiego czytelnika praktyk, takich jak na przykład rytuały przejścia. Pozostałe artykuły, z wyjątkiem tekstu *Różnice społeczne a tożsamość osoby wyedukowanej w meksykańskiej szkole średniej* Bradleya A. Levinsona, dotyczą szkolnictwa w Stanach Zjednoczonych.

Istotną grupę tekstów w zbiorze stanowią te, których autorzy wyjaśniają przyczyny szkolnych niepowodzeń uczniów z różnych środowisk. W artykule autorstwa George’a Spindlera i Louise Spindler *Roger Harker i Schönhausen. Od znanego do obcego* omówiony został przypadek Rogera Harkera, nauczyciela, który w latach 60. XX w. uczestniczył

w prowadzonym przez nich projekcie badawczym. Spindlerowie pokazują, że pomimo żywnego przez tego nauczyciela przekonania, iż do wszystkich uczniów odnosi się w ten sam sposób, Harker znacznie częściej wchodził w interakcje, a nawet patrzył na tych uczniów, którzy, tak jak on, byli białymi przedstawicielami klasy średniej, tym samym nieświadomie dyskryminując pozostałych. Ray P. McDermott w rozdziale *Osiągnięcie szkolnych niepowodzeń: antropologiczne podejście do analfabetyzmu i stratyfikacji społecznej* pokazuje, w jaki sposób polityka życia codziennego w klasie sprawia, że afroamerykańskie dzieci uczą się ignorancji w dziedzinie nauki czytania, co skutkuje utrzymywaniem się wysokiego wskaźnika analfabetyzmu wśród dorosłych członków tej grupy. Innym tekstem podejmującym podobną tematykę jest wieloautorski artykuł *Latynoskie domostwa i wykorzystywanie ich zasobów wiedzy w nauczaniu*, który stanowi prezentację projektu zrealizowanego we współpracy z nauczycielami pewnej amerykańskiej szkoły, do której uczęszczały latynoskie dzieci z rodzin żyjących w szczególnie trudnych warunkach materialnych. Nauczyciele przez kilka miesięcy regularnie odwiedzali domostwa swoich uczniów i przeprowadzali wywiady z ich rodzinami. W trakcie badań nauczyciele zdołali zakwestionować niektóre stereotypy na temat tych rodzin, a także zdobyli wiedzę na temat ich życia codziennego, którą wykorzystywali następnie podczas lekcji.

Inna ważna grupa tekstów w omawianym tomie to te, których autorzy wskazują na związki pomiędzy edukacją a koncepcjami takimi jak „narod” i „obywatelstwo”. Artykuł Thei Rendy Abu El-Haj „*Urodziłem się tutaj, ale mój dom jest gdzie indziej*”. *Kształcenie do demokratycznego obywatelstwa w epoce transnarodowych migracji i globalnego konfliktu* dotyczy projektu zrealizowanego w pewnej amerykańskiej szkole, do której grupa badaczy została zaproszona w związku z trudną sytuacją, w jakiej znaleźli się uczniowie pochodzenia palestyńskiego po zamachach z 11 września 2001 roku. Autorka pokazuje złożoność procesów tożsamościowych zachodzących u tych uczniów, a także ich skomplikowany stosunek do amerykańskiego obywatelstwa. Z kolei artykuł *Potencjał i złożoność obywatelskich badań w działaniu z młodzieżą* mierzy się z problemami związanymi z obywatelskim zaangażowaniem na poziomie wspólnoty lokalnej. Autorzy starają się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób uczyć wiedzy o społeczeństwie, uwzględniając przeszkody, jakie uczniowie z niektórych społeczności lokalnych mogą napotykać, gdy próbują podjąć działania na rzecz swojej wspólnoty.

Ostatnie dwa artykuły zamieszczone w tomie dotyczą reform oświaty. Pauline Lipman w tekście *W opozycji do miasta. Neoliberalny urbanizm i kulturowa polityka reformy szkolnictwa w Chicago* opisuje proces prywatyzacji szkół publicznych w Chicago, który przyczynia się do gentryfikacji miasta. Znikanie szkół publicznych, a wraz z nimi dawnych mieszkańców uboższych dzielnic, dla których stanowi to jeden z wielu powodów do wyprowadzki, jest dla autorki przykładem tego, że Chicago stało się laboratorium neoliberalnej polityki państwa. Z kolei Katherine Schultz i Kathryn Luet w rozdziale *Strukturalna nieufność, reforma oświatowa i demokracja* podejmują problem braku zaufania społeczności lokalnych w stosunku do reform wdrażanych przez osoby spoza społeczności.

Tom pod redakcją Červinkovej stanowi wprowadzenie do nurtu antropologii, który jest w Polsce słabo znany. Teksty tego rodzaju, jak utrzymuje Červinková, nie były wcześniej tłumaczone na język polski i z tego względu czytelnikowi z wykształceniem antropologicznym może brakować wstępu, który zarysowałby historię i główne tematy podejmowane przez północnoamerykańską antropologię edukacji. Červinková nie zdecydowała się usytuować tekstów w szerszym kontekście dyscypliny. Jest to oczywista konsekwencja faktu, że *Antropologia i Edukacja* nie powstała z myślą o czytelniczce z wykształceniem antropologicznym (a przynajmniej nie jest ona główną adresatką tomu). Dlatego rozdział wprowadzający skupia się na związkach antropologii z nauczaniem i uczeniem się. Z tego samego powodu tom nie aspiruje do przedstawienia kompletnego przeglądu prezentowanej tradycji badawczej. Kompletność, naturalnie, rzadko jest prezentowana jako główny cel zbiorów tego rodzaju. Jednak czytelniczka, która sięgnie po *Antropologię i Edukację* z zamiarem uzyskania usystematyzowanej wiedzy na temat tytułowej subdyscypliny badawczej, będzie musiała szukać informacji gdzie indziej.

Mimo wszystko jednak fakt, że tom skierowany jest do czytelniczki niebędącej antropolożką stanowi raczej jego zaletę niż wadę. Jest on przykładem publikacji antropologicznej, która nie jest hermetyczna i nie tylko może dotrzeć, ale też dociera do osób spoza zamkniętego środowiska przedstawicieli nauk społecznych. Sprawia to zarazem, że książka ta może być uznana za ważny przykład w dyskusji o antropologii zaangażowanej. Poszczególne zawarte w niej artykuły stanowią przykłady działań badaczy, które mają realny wpływ na rzeczywistość uczniów. Co więcej, *Antropologia i Edukacja*, jako książka, która dociera do szczególnego typu odbiorców, może wywierać tego rodzaju wpływ.

Czy nauczyciele, którzy w trakcie swojej edukacji zetknęli się z tekstami z zakresu antropologii edukacji, będą umieli wykorzystać zdobytą wiedzę? Czy klasy, które będą uczyć, potraktują jak teren w antropologicznym sensie tego słowa i będą starali się je badać i analizować, by udoskonalić swoje codzienne praktyki dydaktyczne? Czy będą starali się lepiej zrozumieć kultury, w ramach których funkcjonują ich wychowankowie, by wiedzę tę wdrożyć jako narzędzie doskonalące komunikację z nimi? Czy będą potrafili krytycznie spojrzeć na siebie jako reprezentantów własnych lokalnych środowisk, z których czerpią wzorce ujawniające się w interakcjach z uczniami?

Oczywiście nie wiemy, w jaki sposób i w jakim stopniu uczniowie Červinkovej wykorzystają zdobytą wiedzę na dalszych etapach swojej kariery. Istnieje ryzyko, że w słabo opłacanej pracy nauczyciela w ramach polskiego systemu edukacji wielu z nich szybko straci energię i zapal do stawiania się w roli nauczyciela-badacza. Jednak fragmenty prac przytaczane przez Červinkovą pokazują, że przyszłe nauczycielki czuły się przekonane, iż edukacyjne postulaty zawarte w tekstach z zakresu antropologii edukacji są ważne. Jedna ze studentek napisała:

Może wydawać się, że Polska jest jednorodna, ale to oczywiste, że to nieprawda. Mamy coraz więcej imigrantów z Ukrainy, a ja zdaję sobie obecnie sprawę z tego, że w klasach zawsze mieliśmy uczniów, którzy byli odmienni w taki czy inny sposób. Wydaje się, że antropologowie, których prace czytaliśmy, piszą o szkolnym świecie innym niż nasz własny, ale tak naprawdę to jest ten sam świat i te same problemy.

Z kolei inna, w swojej pracy zaliczeniowej, podzieliła się następującą refleksją:

Nigdy wcześniej nie zastanawiałam się głębiej, jak to się dzieje, że dzieci z biednych rodzin często nie kończą szkoły lub kończą ją z bardzo kiepskimi wynikami... Po przeczytaniu artykułu [McDermotta – przyp. A.K.] i przeanalizowaniu swoich doświadczeń ze szkoły podstawowej już wiem, że tak wcale nie musi być! Dopiero teraz uderzają mnie rażące zaniedbania a nawet dyskryminacja w stosunku do dzieci z biednych rodzin nagminnie uprawiane przez nauczycielki w szkole.

Sądzę, że wyrobienie w przyszłych nauczycielach tego rodzaju wrażliwości jest osiągnięciem nie do przecenienia.





# IN MEMORIAM

**ANDRZEJ BRENCZ**  
**(1943-2020)**



Fot. 1. Prof. Andrzej Brencz (Archiwum Wydziału Historycznego UAM)

**Anna Weronika Brzezińska**

awbrzez@amu.edu.pl

**Agnieszka Chwieduk**

agach@amu.edu.pl

**Katarzyna Marciniak**

kasiamar@amu.edu.pl

**Jacek Schmidt**

jschmidt@amu.edu.pl

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

17 marca 2020 roku, w wieku 77 lat odszedł od nas profesor zwyczajny, etnolog, Andrzej Brencz. W latach 1962-1967 odbył studia etnograficzne na UAM, był uczniem profesora Józefa Burszty – to pod jego kierunkiem napisał pracę magisterską *Elementy magiczne w obrzędowości pogrzebowej Wielkopolski i terenów wschodniemieckich* (1967), a następnie rozprawę doktorską *Przeobrażenia środowiska mieszkalnego rodzin chłopskich w Poznańskim w XIX i XX wieku* (1980). W 1997 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego (*Wielkopolska jako region etnograficzny*), a w 2008 – tytuł profesora nauk humanistycznych. Poza pięcioletnim okresem (1967-1972), kiedy pracował w Instytucie Zachodnim w Poznaniu, był związany z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza. W latach 1999-2012 pełnił funkcję kierownika Zakładu Etnologii Polskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, a także prodziekana Wydziału Historycznego UAM (2002-2008). Był znakomitym wykładowcą, kształcił zarówno etnologów, jak i filologów (filologia słowiańska na UAM), nauczał też na Podyplomowym Studium Etnologicznym Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wypromował 4 doktorów oraz 134 magistrów.

Andrzej Brencz od dzieciństwa związany był z Wielkopolską i Poznaniem. W związku z powyższym nie należy się dziwić, że miejsca te stały się jednym z głównych przedmiotów badań Profesora. Wielkopolsce poświęcił dwie prace książkowe (*Wielkopolska jako region etnograficzny*, Poznań 1996; *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana*, Poznań

2006), dwadzieścia tekstów naukowych opublikowanych w czasopiśmie polskich i zagranicznych oraz liczne mapy i komentarze zawarte w *Atlasie Języka i Kultury Wielkopolskiej*. Z zespołem badawczym pracującym nad *Atlasem* związany był przez 26 lat, w ramach tych naukowych zobowiązań prowadził badania terenowe w 112 wsiach Wielkopolski. Dzięki tak szeroko zakrojonym badaniom stał się niekwestionowanym autorytetem w dziedzinie zmian zachodzących w szeroko rozumianej kulturze ludowej tego regionu. Trudno orzec, które aspekty tej kultury stanowiły główny trzon jego zainteresowań, ponieważ uważał, że wszystkie jej elementy są ze sobą ściśle powiązane, w związku z czym w jego dorobku naukowym znajdziemy prace dotyczące zarówno kultury materialnej, rodzinnej, jak i dorocznej. Zgromadzony przez niego materiał do dzisiaj stanowi niewyczerpane źródło dla naukowców oraz regionalistów zainteresowanych dziedzictwem kulturowym Wielkopolski. Był jednym z niewielu badaczy, którzy w powojennej historii etnologii zajmowali się mapowaniem zjawisk kulturowych. Bliskie były jego związki i współpraca z zespołem Polskiego Atlasu Etnograficznego, a w szczególności z profesorem Zygmuntem Kłodnickim. Konsultował z nim często swoje atlasowe badania oraz chętnie dzielił się zdobytym doświadczeniem zarówno z naukowcami, jak i ze studentami. Andrzej Brenz swoją koncepcję badania kultury ludowej opierał przede wszystkim na pracach E. Durkheima oraz A. van Gennepa. Z punktu widzenia teoretycznych dociekań jego najważniejszą pracą jest wspomniana wyżej praca habilitacyjna *Wielkopolska jako region etnograficzny*. Dokonał w niej redefinicji pojęcia regionu etnograficznego oraz poszukiwał wyznaczników kulturowych konstytuujących region etnograficzny. Uważał (wbrew powszechnemu stanowisku, że taka delimitacja nie jest możliwa), iż jak najbardziej można wyznaczyć cechy regionu etnograficznego czy kulturowego (oba pojęcia wyraźnie rozróżniał). Delimitacja ta, według niego, opierać się miała na szeroko zakrojonych synchronicznych badaniach interdyscyplinarnych obrazu układów przestrzennych zjawisk kulturowych i językowych, których wyniki nakładane winny być na mapy kartograficzne. Dodatkowo prace te powinny być wsparte teoretycznymi dociekaniami innych dyscyplin pokrewnych, za które uważał socjologię, geografę i historię, ponieważ te nauki pozwalają na prześledzenie warunków i czynników wpływających na kształtowanie regionu i sposobów jego delimitacji. W tym stanowisku wyraźnie uwidocznia się wspomniane już wieloletnie doświadczenie w prowadzeniu prac badawczych nad *Atlasem Języka i Kultury Ludowej Wielkopolski*.

Jednakże Andrzej Brenz Wielkopolski nie postrzegał jako jednolitej całości, w szczególności wskazywał na różnice wewnątrzregionalne będące rezultatem dawnych podziałów zaborowych regionu. Konsekwencją takiego podejścia była próba wyznaczenia nie tylko wielkopolskiego regionu etnograficznego, ale również jego subregionów, czego wyrazem były liczne artykuły naukowe.

Omawiając dorobek naukowy Andrzeja Brenza, nie można pominąć jego zainteresowań badawczych Poznaniem jako miastem ze swoją kulturą obrzędową. Dał temu wyraz zarówno w licznych pracach naukowych i popularnonaukowych, jak i w wielu wywiadach prasowych, radiowych oraz telewizyjnych. Mieszkając w Poznaniu, nie tylko odkrywał zróżnicowanie kulturowe dużego miasta przejawiające się poprzez bogatą obrzędowość (tu podkreślał silny wpływ Bambrów), ale również analizował architekturę zagrodową poszczególnych części miasta, które w różnych okresach czasu włączane były w tkankę miejską. Był pierwszym z badaczy, który zainteresował się w sposób naukowy tradycją chodzenia kołędników wiosennych na poznańskiej Ławicy oraz w pobliskiej wsi Niepruszewo. Przez wiele lat jako mieszkaniec pobliskiego os. Bajkowego obserwował rozwój i przebieg tego zwyczaju, podążając w poniedziałek wielkanocny za kolorową grupą przemierzającą ulice dawnej ławickiej wsi. Mieszkańcy do dzisiaj wspominają Pana Profesora, który rozmawiał z nimi i podpytywał o to, jak pamiętają ten zwyczaj, dlaczego w nim uczestniczą i czym jest dla nich kultywowanie tradycji.

„Bycie w terenie” i blisko ludzi było tym, co charakteryzowało Andrzeja Brenza jako badacza zainteresowanego lokalnymi zwyczajami. Swoich studentów – uczestników niezapomnianych badań terenowych organizowanych w ramach przedmiotu „Laboratorium metodyczne” – rzucał na głęboką wodę, każąc im obserwować uważnie wszystkie aspekty lokalnych światów. Wyposażeni w przygotowane przez niego kwestionariusze i przemierzający wielkopolskie oraz lubuskie wsie, uczyli się rozmawiania z ludźmi, gromadzenia lokalnych historii oraz dokumentowania zmian zachodzących w krajobrazie kulturowym. Wielu z jego wychowanków swoje życie zawodowe związało z muzealnictwem oraz działalnością na rzecz dokumentowania i upowszechniania wiedzy o kulturach regionalnych. Ta fascynacja lokalnymi kulturami miała swój początek często już na pierwszym roku studiów, kiedy to Andrzej Brenz z energią, swadą i poczuciem humoru wprowadzał studentów w arkana wiedzy etnograficznej podczas wykładów i ćwiczeń z „Etnografii Polski”. Ich treść dotyczyła przede wszystkim kultury materialnej – budownictwa,

zagadnień transportu i rzemiosła wiejskiego oraz rolnictwa i rybołówstwa. Na tablicy pojawiały się rysowane ręką Profesora konstrukcje budowy domów, sposób „obrabiania pyrków w radlonkach” oraz sochy, radła, płużyce i wieniecze. Niezapomniane były także obrony prac licencjackich i magisterskich, podczas których jednym z ulubionych pytań Profesora było to o kryteria wyznaczania granic regionów etnograficznych.

Jego nieszablonowe podejście oraz żywiłowy sposób opowiadania o zjawiskach kulturowych przyczyniły się do tego, że często był proszony o głos przez poznańskie media. Jego wypowiedzi w prasie oraz lokalnej telewizji dotyczyły zwyczajów zaduszkowych, świętomarcińskich, wielkanocnych i obrzędowości bożonarodzeniowej.

Kolejnym istotnym przedmiotem zainteresowań badawczych Profesora było życie społeczne i kultura Ziemi Zachodnich i Północnych, zwłaszcza środkowego Nadodrza oraz ziem położonych na styku Wielkopolski i ziemi lubuskiej – na pograniczach międzywojennej granicy Polski i Niemiec. Już w latach 70. ubiegłego stulecia posługiwał się kategorią pojęciową „oswajanie obcego krajobrazu kulturowego”, która później stała się terminem powszechnie używanym przez etnologów. Najważniejszymi zagadnieniami, które podejmował w swoich badaniach, były: procesy adaptacji polskich osadników do niemieckiego dziedzictwa kulturowego (domy i zabudowania gospodarcze, cmentarze, pomniki, obiekty użyteczności publicznej), integracja różnych grup osadniczych (np. tzw. małżeństwa mieszane i nowe formy zrzeszania się) oraz obraz dawnej i współczesnej kultury polskich grup etnograficznych, które funkcjonowały w granicach Niemiec. Tym zagadnieniom poświęcił 30 tekstów (artykułów i rozdziałów w książkach), w tym cztery publikowane w Niemczech.

Pasje badawcze Andrzeja Brenca miały jeszcze jeden wymiar. Nie da się go zmierzyć wyłącznie publikacjami naukowymi czy też konferencjami. Bałkany, bo o nich tu mowa, stanowiły dla profesora *conditio sine qua non* jego uprawiania etnologii, choć wielu może twierdzić inaczej. W jego bałkańskich podróżach, intelektualnych, wyobrażonych i tych etnograficznych, ucieleśnionych, wiedza spletała się ze zmysłowym poznaniem i smakowaniem życia wprost od tubylców. Trudno się zatem dziwić, że jego zainteresowania naukowe „brzmiały jak przygoda”: z Serbią, Bośnią, Macedonią czy Albanią. Na temat mieszkańców tych krajów opracował cykl haseł w Encyklopedii PWN. Jest to zaledwie namiastka jego bałkańskiej spuścizny, którą zawarł ostatecznie w 17 ważnych poznawczo

publikacjach. Fascynowały go określone wymiary życia w tamtejszych realiach. Przede wszystkim mała wspólnota. Lokalny koloryt wiejskich społeczności i tworzących je rodzin, ich zmagania z prawem zwyczajowym i strukturą, którą same współtworzyły. W efekcie powstały świetne etnologiczne „pasaże” inspirujące dziś do dalszych studiów nad kulturami bałkańskimi, pomimo mód i trendów, jakim zawsze ulega każda rozwijająca się nauka społeczna. Etnologia Bałkanów, którą uprawiał od lat 70. XX wieku, zawdzięcza mu także studia nad zwyczajami, praktykami inicjacyjnymi i obrzędowością oraz mitem. Łączył w nich perspektywę historyczną i własną znajomość materii. Te wątki do dziś tworzą kategorie wyróżników, które winni znać wszyscy interesujący się Bałkanami. W „andrzejowych czasach” na poznańskiej etnologii były to zatem tematy ważne, wiodące i co więcej, wpisujące się w szerokie rozumienie „egzotyki”, przynajmniej u studentów, którzy z naturalną ochotą partycypowali w wykładach Profesora, zwłaszcza z zakresu etnografii Słowian Południowych. Zainteresowania bałkańskie nierozzerwalnie łączyły się więc z dydaktyką. Jako promotor przyczynił się do powstania cyklu 10 prac magisterskich łączących zagadnienia z tradycji i współczesności, z wybranych krajów tego specyficznego regionu Europy. Jednak nie one są koroną tego akademika, lecz styl jego wykładów. Prawdziwie magnetyzujący. Opowieści anegdotyczne płynnie przechodziły w naukowy precyzyjny wywód i odwrotnie. Ta wyjątkowa umiejętność sprawiała, że wykłady Profesora należały do najbardziej obleganych zajęć na kierunku. Jeśli sięgnąć pamięcią do ich atmosfery, to na myśl przychodzą też wyprawy etnograficzne. Jak na przykład ta do Albanii w 2004 roku, kiedy wspólnie z innymi pracownikami ówczesnego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM był przewodnikiem przez relacje albańsko-serbskie, smakoszem owoców morza i miejscowych przysmaków, choćby tak aromatycznie mocnych jak rakija. Z łatwością zamieniał bowiem akademickie mury na teren. W obu przypadkach brzmiał autentycznie. Był po prostu miłośnikiem narracji o życiu i życia, które było żywą narracją o etnografii. Bałkany tylko ujawniły ten dar. Warto w tym miejscu dodać, że w latach 1974-1975 Profesor Brencz odbył staż naukowy w Instytucie Etnologii w Belgradzie i instytucie Etnologii Serbskiej Akademii Nauk.





Fot. 2. Prof. Andrzej Brencz podczas objazdu naukowego po Albanii, 2004 (fot. Waldemar Kuligowski)

W kolejnych okresach naszego życia Andrzej Brencz pełnił różne role: najpierw wykładowcy i egzaminatora, kierownika studenckich badań terenowych i objazdowych ćwiczeń terenowych, opiekuna roku, później koordynatora projektów badawczych i przełożonego (kierownika Zakładu), wreszcie starszego kolegi, towarzysza podróży służbowych i prywatnych (był znakomitym kierowcą). W każdej z tych ról Andrzej jawił się jako osoba niezmiennie pogodna, bezkonfliktowa i życzliwa, umiejąca budować dobre relacje partnerskie. Osoby zainteresowane osiągnięciami naukowymi Profesora i jego aktywnością organizacyjną oraz dydaktyczną mogą znaleźć wyczerpujące informacje w książce dedykowanej mu w związku z jubileuszem 70. urodzin (*Regiony etnografii*, red. J. Schmidt, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje 2013).



**ZOFIA SOKOLEWICZ**  
**(1932-2020)**



Fot. 1. Prof. Zofia Sokolewicz. Kadr z filmu *Jeden świat Zofii Sokolewicz* (realizacja M. Małanicz-Przybylska, P. Rożek, 2017; archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW)

**Zbigniew Jasiewicz**

jasezb@amu.edu.pl

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **ETNOŁOŻKA Z WIELOMA KLUCZAMI W RĘKU. O PROFESOR ZOFII SOKOLEWICZ**

Profesor Zofia Sokolewicz to etnolożka. Ważne było jej *Wprowadzenie do etnologii* (1974) oraz zredagowany przez nią wybór tekstów *Etnologia* (1969) i, później, *Metody etnologii* (1981). To ona, jako pierwsza w Polsce, w roku 1984 zmieniła nazwę kierowanej przez siebie Katedry Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego na Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej. Dodała antropologię kulturową, bo była także antropolożką, znawczynią antropologii brytyjskiej i francuskiej, odkrywającą nurty antropologiczne w historii nauki polskiej i promująca w swej działalności myślenie antropologiczne. Poprzednio, w latach 60. była etnografką, jak my wszyscy z pokolenia powojennego. Opublikowała m.in. *Wstęp do etnografii Afryki* (1968), dokument także naszej niewygasłej ciekawości świata, nawet wówczas, kiedy drogi do niego były zamknięte. *Wprowadzenie...*, *Wstęp...*, *Metody...*, *Podstawowe modele...* i wiele innych prac podejmujących kluczowe dla dyscypliny sprawy świadczy o tym, jak bardzo była zaangażowana w umacnianie pozycji dyscypliny i tworzenie programów jej studiowania. „Klucze”, „wiele kluczy” to metafora, którą posłużyła się w wywiadzie opublikowanym w „Ludzie” (t. 95, 2011) dla wyrażenia swojej fascynacji możliwościami różnego poznawania rzeczywistości tworzonymi przez różne strategie i orientacje teoretyczne oraz formy działania. Klucze te otwierały Zofii Sokolewicz dostęp do kolejnych, jakże zróżnicowanych, przedmiotów i problemów badawczych – od pługów i organizacji pracy w gospodarstwie wiejskim i jej związków z rytuałami, przez historię etnologii polskiej, po modele nauki, sprawy dziedzictwa kulturowego, wspólnot wyobrażonych i społeczeństwa oby-

watelskiego. Pozwalały włączyć do zainteresowań różne tereny: Kurpie, Bretanię, kraje afrykańskie, Mongolię, Bułgarię oraz Europę widzianą jako przestrzeń integracji kulturowej. Zachęcały do podejmowania nowych form działalności: laboratoriów jako sposobu kształcenia studentów etnologii, programowania uniwersytetu otwartego, organizowania i kierowania Centrum Europejskim Uniwersytetu Warszawskiego. Pobytu na Zachodzie i kontakty z tamtejszymi antropologami, a także własne przekonania, zwróciły jej uwagę na znaczenie metodologii. Śledziła z uwagą nowe sposoby badań, dostrzegając ucieczkę powojennej etnologii polskiej od rozważań teoretycznych, dowodziła konieczności równowagi między empirią a teorią, pisała o niezbędności teorii. W dyskusji nad tym, czy etnologia/antropologia jest *science*, czy *art*, nie opowiadała się zdecydowanie po żadnej ze stron. Wspominała swoje dawne zainteresowanie naukami przyrodniczymi:

Kiedyś entuzjazmowałam się nagrodą Nobla dla chemika Ilyi Prigogine'a. (...) Zresztą fascynacja osiągnięciami nauk eksperymentalnych i ścisłych stosunkowo często zdarzała się u nas, w historii antropologii: B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, E. R. Leach, C. Levi-Strauss, u nas Poniatowski. I v-versa - inspiracje ze strony humanistyki, prace m. in. Latourea o laboratoriach i zależności języka science – laboratoryjnego – od języka naturalnego (wiadomość e-mail z 20 marca 2019 roku).

Jej poszukiwania w zakresie historii polskiej etnologii i własne prace metodologiczne przeciwstawiały się zaściankowości etnologii polskiej, miały dowiedzieć, że etnologia ta jest częścią antropologii światowej.

Oboje należeliśmy do powojennego pokolenia etnologów. Podobne w nas były jednak tylko praca na uniwersytecie i studiowanie na Uniwersytecie Jagiellońskim, nie w tym samym zresztą czasie i o odmiennym statusie. Zofia, po trzech latach studiów, w latach 1953-1955, już ze stażem zastępcy asystenta w katedrze na Uniwersytecie Warszawskim, stała się uczestniczką drugiego stopnia studiów pięcioletnich specjalizacji etnograficznej realizowanego w Krakowie i pisała pracę magisterską pod kierunkiem prof. Moszyńskiego. Była przygotowana, aby korzystać z możliwości tworzonych przez środowisko krakowskie. Moja sytuacja była inna. Byłem absolwentem prowincjonalnego gimnazjum, w Krakowie studiowałem w roku akademickim 1951/52 na pierwszym roku jednolitych studiów czteroletnich historii kultury materialnej, walcząc

o fizyczne przetrwanie, krąg moich doświadczeń był zawężony. Miałem, co prawda, wykłady z prof. Moszyńskim i ćwiczenia z dr Klimaszewską i dr Kutrzebianką, ale nie zetknąłem się z prof. Dobrowolskim, a nawet nie słyszałem o nim. Różniły nas środowiska rodzinne i uniwersyteckie – warszawskie i poznańskie – odmienni mistrzowie, wiedza zdobyta za granicą (Zofia była jedynym na przełomie lat 50. i 60. etnologiem polskim wyjeżdżającym na stypendia do Londynu i Paryża), podejmowana problematyka badawcza i sposoby jej uprawiania. Kontakty nasze długo były rzadkie. Zbliżyły nas starania o zachowanie autonomii studiów etnologicznych i praca w Komitecie Nauk Etnologicznych PAN stworzonym przez prof. Bursztę.

Nawiązanie ściślejszej więzi, a także przyjaźni, nastąpiło jednak w ostatnich latach, kiedy obydwójce byliśmy już emerytami. Połączyło nas stałe zainteresowanie sprawami etnologii/antropologii i angażowanie się w nie w dostępnych dla nas formach. Kontakty ułatwiła poczta elektroniczna. Wymienialiśmy się informacjami o naszych działaniach, uwagami o sprawach istotnych dla dyscypliny, napisanymi tekstami przed ich publikacją. Listów internetowych było wiele, odpowiedź niekiedy pojawiała się tego samego dnia. Tak bardzo właściwa dla Zofii wielość kluczy, którymi się posługiwała i które były wyrazem cechującej ją pasji poznawania świata i w nim uczestniczenia, nadal kazała jej zajmować się kolejnymi sprawami ważnymi dla antropologii/etnologii i pozwalała na przekazywanie interesujących o nich uwag. Napisała: „(...) mam poczucie uciekającego czasu. I, niestety, wciąż wielką ciekawość świata, a w tym historii naszego środowiska i tego powolnego dochodzenia do rozumienia różnych spraw” (e-mail z 27 września 2018). Nie była dogmatyczna: „Jestem po stronie Michała [Buchowskiego – Z. J.], jeżeli chodzi o wolny wybór tradycji antropologicznej. Te »klatki« mnie denerwują” (20 marca 2019). Pozostała ciekawa nowych idei. Podzieliła się zainteresowaniem wizją humanistyki cyfrowej:

(...) tworzonej przez humanistów z informatykami, programistami i szeregiem specjalności, o których nie wiedziałam, że istnieją. (...) Ciekawe, w jakim języku będą się porozumiewali? Czytałeś? Jak to sobie wyobrażasz? Sądziłam, że mam wyobraźnię, ale się myliłam. To już nie tylko zmiana paradygmatu. (...) czuję się bezradna wobec tej wizji, chciałabym, ale nie mogę jej zrozumieć.

Korzystała z dyskusji z kolejnymi generacjami „młodych”:

Dziś mieliśmy w Instytucie świąteczne spotkanie i moi młodzi koledzy wyłumaczyli mi na czym polega ta humanistyka cyfrowa i jaki z niej może być pożytek (18 kwietnia 2019).

Historią etnologii/antropologii polskiej Zofia interesowała się od dawna. Długie i pełne ważnych prac dzieje dyscypliny uważała za jeden z argumentów pozwalających bronić jej odrębności. W 102 tomie „Ludu” z roku 2018 ukazał się, napisany razem z Joanną Koźmińską, artykuł: *Pierwszy tom „Ludu”. Manifest programowy antropologii/etnologii polskiej*. Również ja przygotowałem do tego tomu, ogłoszonego w roku poprzedzającym rocznicę odbudowy państwa polskiego, tekst przedstawiający początki etnologii w nowych warunkach samodzielnego bytu państwowego. Wymienialiśmy się uwagami o naszych artykułach przed ich opublikowaniem. Zaproponowała przysłanie kopii listu Cezarii Baudouin de Courtenay z jej podróży w roku 1913 z Petersburga do Warszawy. Zauważyła: ”Popatrz, jak różnie odbieraliśmy historię. To dobrze, że piszemy wspomnienia. Dodajemy tej historii trochę krwi i mięsa. Jeżeli ktokolwiek będzie chciał to czytać – może po wielu latach, inne pokolenie” (3 października 2018).

Przedmiotem wymienianych przez nas uwag stał się także, umieszczony w tymże tomie 102 „Ludu”, dobrze udokumentowany artykuł Filipa Wróblewskiego *Studium Historii Kultury Materialnej (1950-1956). Kontekst polityczny, ideologiczny i gospodarczy „likwidacji” etnologii w Polsce*. Zainteresował nas nie tylko dlatego, że omawiał studium, którego obydwójce byliśmy absolwentami. Dostarczał dowodów na to, co od dawna intrygowało Zofię: jak różnie może być przedstawiana przeszłość przez opisujących ją badaczy nie tylko z różnych generacji, ale również o odmiennych osobowościach, jak różne mogą być języki tego opisu. Stwierdziła: „(...) czytając tekst Filipa miałam wrażenie, że czytam o średnio mi znanym, by nie powiedzieć, nieznanym kraju. (...) my porozumiewaliśmy się innym językiem” (26 grudnia 2018).

W przeszłości polskiej etnologii ważna była osobowość tworzących ją uczonych, istotna zresztą również dzisiaj. Zofię zastanowiło podkreślenie przeze mnie, w wystąpieniu na Zjeździe Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Łodzi w roku 2018, poświęconym pamięci naszej koleżanki profesor Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, różnicy w pochodzeniu

społecznym uczonych kierujących katedrami etnografii w Łodzi i Poznaniu. Informowała: „Twój referat wzbudził zainteresowanie ze względu na charakterystykę stosunków poznańsko-łódzkich” (27 września 2018). Kontynuowała w kolejnym liście:

Ale przyznam się, że nigdy nie przyszło mi do głowy, aby zastanawiać się nad pochodzeniem Burszty. Czy to jego, czy to Twój kompleks? Jeśli zastanawiałam się nad jego osobą (nigdy nad pochodzeniem), to jakoś mi „nie pasowało”, że Katedrę Etnografii obejmie ktoś ze środowiska historyków, spod znaku Szczotki. Chodziły słuchy o intrygach przeciwko Frankowskiemu. (...) Zawsze uważałam Bursztę za człowieka opatrnościowego, który próbował scalić środowisko (8 października 2018).

Rzeczywiście, dla mnie, programowo nastawionego na niwelację różnic społecznych, do tego także regionalnych/dzielnicowych, tak niegdyś ważnych, które obserwowałam również we własnej rodzinie i odczuwałam osadzony w swojej „pознаńskości”, różnice te były istotne w kształtowaniu osobowości, a poprzez nią w działalności naukowej. Pytałam Zofię: „Kiedy przymkniesz oczy i pomyślisz, to ile jest w Tobie panienki z inteligenckiej, warszawskiej rodziny?” (8 października 2018). Odpowiedziała: „Ja nigdy nie myślałam o »ludzie«. Lud to był symbol przedmiotu badań, a ja, po prostu, jechałam na wieś spotkać się z chłopami. Dla mnie to była wieś i chłopci. Trochę inny świat. Tak inny jak Afryka” (9 października 2018). Afryka nie miała tu sensu wartościującego, nie służyła porównaniom. Oznaczała równouprawnienie różnych kultur, objęcie ich wspólnym mianownikiem, jedność świata. Zastanowił mnie „chłop”. W Poznańskim i na Pomorzu słowa „chłop” tutejsi etnografowie nie używali, ani w mowie, ani w piśmie. Byli włościanie, później rolnicy, gospodarze, niekiedy, z pewną dozą dystansu, ale i uznania, bambrzy czy bauerzy. Ich świat był bliski, pozbawiony egzotyki, podobny do miejskiego. Stąd chyba mała atrakcyjność etnografii tworzonej przez miejscowych badaczy i niechęć przybyszy (Bystroń, Frankowski) do badań na tym terenie. Potrzeba było Oskara Kolberga, z Królestwa i z Galicji, autora siedmiu tomów *Wielkiego Księstwa Poznańskiego* oraz, w wiek po nim, Józefa Burszty, z Galicji, z przygotowaniem historycznym i socjologicznym, inicjatora i redaktora trzech tomów *Kultury ludowej Wielkopolski*, aby docenić znaczenie ludowej, może lepiej – tradycyjnej kultury wsi tego terenu. W tym samym liście Zofia: „dzisiejsze pokolenie do historii etnografii – przynaj-

mniej w Warszawie – ma, nazwijmy to delikatnie, dystans. Nikt dobrowolnie nie chce prowadzić tego przedmiotu”. W późniejszym liście zajęła się wydarzeniem istotnym w tej historii:

I jeszcze historia – spytaj, proszę, Jacka Ż. [Żakowskiego – Z.J.], ale ja się doczytałam na tej jego wystawie, że inicjatywa powołania Polskiego Tow. Etnologicznego (Czekanowski, Frankowski) z 15 października 1921, została zatwierdzona postanowieniem Ministerstwa Spraw Wewn. 21 grudnia 1921. Tempo! (3 czerwca 2019).

W naszej korespondencji zajmowaliśmy się jednak przede wszystkim bieżącymi wydarzeniami i aktualną sytuacją etnologii. Zofia nie mogła już uczestniczyć w konferencji związanej ze 100-leciem Instytutu Etnologii w Poznaniu, przekazała list odczytany przez Annę Brzezińską, o czym informowałem w e-mailu z 17 kwietnia 2019 roku. Zaniepokojenie wzbudził w nas sposób potraktowania uprawianej przez nas dyscypliny w nowej *Ustawie z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* i towarzyszącym jej *Rozporządzeniu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych*. Etnologia została usunięta z listy dyscyplin, w dziedzinie nauk humanistycznych pojawiły się natomiast, jako dyscyplina, „nauki o kulturze i religii”. W liście z 30 listopada 2018 roku pogratulowałem Zofii tekstu *Reforma przeciw różnorodności*, przygotowanego dla „PAUzy Akademickiej”. Po jego ukazaniu się napisałem:

(...) przed chwilą przeczytałem Twój tekst w „Pauzie”. Trafny i potrzebny. Moi koledzy pocieszają się, że brak nazwy dyscypliny nie wpłynie na organizację studiów. Ustawa mówi jednak w art. 5.2. „Kształcenie prowadzi się w dziedzinach nauki i dyscyplinach naukowych” (14 grudnia 2018).

Odpowiedziała:

Dziękuję za dobre słowo. Trochę się nad tym napracowałam, aby było krótko i na temat (20 marca 2019).

Informowałem Zofię o listach z protestami przeciwko usunięciu etnologii z listy dziedzin i dyscyplin naukowych MNiSW wystosowanych przez American Anthropological Association, International Union of



Anthropological and Ethnological Sciences i SIEF (Société Internationale d'Ethnologie et Folklore): „Listy organizacji światowych, które zamieszcza Wojciech Dohnal [w t. 102 „Ludu” – Z.J.], wywołane przez Michała [Buchowskiego – Z.J.], dobre” (13 grudnia 2018). Zofia przekonywała: „On [Michał Buchowski – Z.J.] ma żal, że zaakceptowaliśmy [na Uniwersytecie Warszawskim – Z.J.] te cholerne nauki o kulturze i religii. To też na przeczekanie” (12 grudnia 2018). Potwierdziłem: „I u nas pewne zaniepokojenie wywołała Rada ds. nauki o kulturze, nie rozumiano, że jest to rada jednego uniwersytetu [Warszawskiego – Z.J.]” (13 grudnia 2018). Obydwoje zgadzaliśmy się z tym, że zaniedbaliśmy starania o społeczny wizerunek naszej dyscypliny.

W sytuacji trudnej dla etnologii/antropologii Zofia uznała Polskie Towarzystwo Ludoznawcze za instytucję ważną. Zainteresowana była inicjatywą zgłoszoną we Wrocławiu:

Monika Baer zgłosiła najpierw powołanie sekcji antropologii społecznej, potem skorygowała projekt na antropologię krytyczną. (...) Rozumiem, że to próba utrzymania profilu antropologii społecznej w środowisku, po decyzji [o] włączeniu nas do kulturoznawstwa. (...) Liczyłam na to, że powstanie sekcja antropologii, może być krytycznej, ale na tyle ogólnej, by wszyscy znaleźli w niej miejsce. To będzie chyba jedyne miejsce, gdzie będziemy mogli być antropologami, w każdym razie przez pewien czas kryzysu. Próbuję dyplomatycznie namówić Monikę na dodanie do projektu paru zdań rozszerzających, doceniam jej zaangażowanie. (...) I liczyliśmy na PTL jako ostatnią szansę zachowania ciągłości w naszej dyscyplinie. A tu masz babo placek (12 grudnia 2018).

Zofia, podobnie jak ja, zaangażowała się w sprawę zmiany nazwy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego: „Zgadzam się na Towarzystwo Etnologiczne, choć gdyby to były Nauki Etnologiczne, to byłoby to bardziej »inkluzyjne«” – napisała 17 kwietnia 2019. Dzień później kontynuowała: „Ania [Engelking – Z.J.] sądzi, że byłoby dobrze, gdybyśmy napisali razem list do Zgromadzenia Ogólnego, a przedtem do Zarządu. Żeby wzmocnić potrzebę zmiany. (...) Dziękuję za tę uwagę o oddolnej potrzebie dziedzictwa, swojskości. To ważne i może tłumaczyć część lęków przed zmianą nazwy” (18 kwietnia 2019).

### Minęło półtora miesiąca:

Nie odzywałam się, bo miałam trochę trudnych dni. (...) Sprawę zmiany nazwy odłożyłam ad Kalendas Graecas. Ale zadzwoniła Kasia Majbroda, nie naciskając, ale z zapytaniem o ten nie wysłany list. (...) Otóż sądzę, że nastąpiło zasadnicze pęknięcie między ośrodkami akademickimi a oddziałami lokalnymi. (...) Wyizolowaliśmy się. Oddziały lokalne, w tym duża część muzealnictwa, kontynuowała zasiane przez Moszyńskiego ziarno obiektywnego faktu. (...) Co tam teorie. One są dla pięknoduchów. Pamiętam takie dyskusje. Dziś przekonanie „terenu”, że różnimy się pięknie, a moglibyśmy się pięknie uzupełniać, może być bardzo trudne (3 czerwca 2019).

### Tego samego dnia odpisałem, uzasadniając potrzebę zmiany nazwy:

Nowość w sytuacji polega na tym, że wykształciliśmy po wojnie kilka tysięcy absolwentów etnologii, duża część z nich nigdy nie zapisze się do Towarzystwa Ludoznawczego. Nie znaczy to jednak, że mamy lekceważyć amatorów, pracujących w terenie, moim zdaniem nazwa Towarzystwo Etnologiczne powinna ich przyciągać a nie odpychać (3 czerwca 2019).

### Zofia była poruszona wynikiem głosowania w sprawie zmiany nazwy Towarzystwa w oddziałach:

Ostatnio rozmawiałam z paroma osobami, długo z Anią Engelking przy okazji zebrania oddziału. (...) Obie byłyśmy zaskoczone wynikami tak jednoznacznego głosowania w oddziałach. (...) Różnice międzyśrodkowe narosły i są głębsze niż myśleliśmy. (...) Nad sklejeniem tego rozdźwięku czeka nas duża praca i to powinno być zadanie dla przyszłego Zarządu”.

W tymże liście odradzała mi wystąpienie na Walnym Zgromadzeniu z wnioskiem dotyczącym zmiany nazwy: „Obawiam się, że Twój wniosek o zmianę może wzbudzić wielkie emocje. (...) Emocje sprzyjają kłopotom, a PTL potrzebny jest teraz bardzo rozsądny Zarząd, zdolny wręcz do poświęcenia 4 lat, nawet osobistym kosztem” (2 lipca 2019).

Odpowiedziałem:

Po referendum nie zamierzam stawiać wniosku o głosowanie w sprawie zmiany nazwy na Walnym Zgromadzeniu. (...) Wyobraźmy sobie sytuację, że doprowadzamy do głosowania i wygrywamy, a później, w następstwie działania części niezadowolonych członków i nieudolności zarządu pojawia się zapaść. Tracimy znane stare a nie wypracowujemy lepszego nowego (5 lipca 2019).

Po czterech dniach e-mail Zofii:

Dla mnie jednak sprawa zmiany ujawniła ważne pęknięcie w naszym środowisku. (...) Nie odpowiedziałam od razu, bo znalazłam się nagle w szpitalu. (...) Już wróciłam, ale wyniki będę miała dopiero w końcu lipca. Do tej pory pewien stan niepokoju. Zapewne i z tego powodu będę mniej emocjonalnie podchodziła do spraw środowiska naszego (9 lipca 2019)

I w końcu ostatni e-mail z września 2019 roku:

Przez jakiś czas będę poza komputerem. Po prostu jadę na 6 minimum tygodni do szpitala onkologicznego w Wieliszewie k. Legionowa (ok. 30 km. od Warszawy) na radioterapię. Ot, przyplątało się coś, co się zdarza i trzeba to wyprosić. Jestem dobrej myśli, gotowa do przyjęcia tego, co Bóg postanowił a niezbadane są Jego wyroki.

I zaraz w następnym zdaniu:

Myślę, że sytuacja naszej dyscypliny pogarsza się, bo mają likwidować kierunki i nas też. Nie potrafiliśmy uzasadnić, że jesteśmy potrzebni. Ale jeszcze nadzieje nasz czas. Musi (2 września 2019).

Potem były już tylko rozmowy telefoniczne, mówiła o wyjściach do ogrodu i urodzie rosnących tam drzew. Także o ważnych dla niej sprawach etnologii. Jak bardzo, również w szpitalu, Zofia żyła sprawami naszej nauki, przekonała się Joanna Koźmińska, współautorka z Zofią artykułu opublikowanego w „Ludzie”. W liście do mnie wspominała:

Podstawą artykułu był referat na Jubileusz PTL we Lwowie, który rodził się w bardzo szczególnej sytuacji, w czasie rekonwalescencji po operacji biodra Pani

Profesor. W szpitalnej scenerii, niewiarygodnym upale, niesłychanej dzielności w obliczu cierpienia i niesprawności, Pani Profesor dała mi lekcję życia, której nie zapomnę. W czasie wakacji, wędrując przez Beskid Niski, otrzymywałam szereg SMS-ów od Pani Profesor w sprawie rodzącej się koncepcji referatu (19 lutego 2020).

Kiedy zadzwoniłem, już po powrocie Zofii z kliniki, dnia nie pamiętam, przerwała rozmowę, mówiąc, że czuje się słaba. Powiedziała: „Zadzwoń później”. Nie zadzwoniła.

**Anna Engelking**  
annaalbertyna@gmail.com  
Instytut Sławistyki  
Polska Akademia Nauk

## **JAK PAMIĘTAM PROFESOR ZOFIĘ SOKOLEWICZ**

„Pani Profesor, bo my tu wszyscy mamy kompleks Wielkiej Matki” – te słowa jednego ze starszych kolegów, wypowiedziane podczas zebrania studentów z kierowniczką Katedry, Profesor Sokolewicz, mocno utkwily mi w pamięci. Musiało to być w gorączkowym okresie Solidarności, kiedy na Uniwersytecie, nie bez udziału etnografów, tworzyło się NZS. Jako początkująca adeptka etnografii byłam pod wrażeniem tego żartu i obecnych w nim ziaren prawdy – dowodu bliskości starszych roczników z Panią Profesor. Mnie samą dzielił wówczas od niej hierarchiczny dystans z domieszką lęku, tym bardziej że bodaj nie wszystko z jej wykładów – „Wstępu do etnologii”, a później „Teorii kultury” – rozumiałam. Także z rozważań, które snuła podczas poniedziałkowych czterech godzin laboratorium etnograficznego; temat formalnie dotyczył krajobrazu kulturowego Mazowsza i Podlasia, ale faktycznie często błądziliśmy dość daleko od niego, słuchając antropologicznych dygresji, do których pretekst stanowiły najnowsze lektury „Zofii”. Tak o niej mówiliśmy; musiała oczywiście o tym wiedzieć. A może nawet sprawiało jej to przyjemność? W przewisku, którego funkcję pełni oficjalna forma imienia, zawiera się obok innych sensów także przecież szacunek.

Na studia do Katedry Etnografii UW trafiłam w okresie rozkwitu „nowej etnografii”. Fascynowały nas zajęcia z Jerzym Wasilewskim, później seminarium ze Zbyszkim Benedyktowiczem i prywatne, organizowane w mieszkaniach, z Ludwikiem Stommą. W Katedrze unosił się duch współczesnej, aktualnej antropologii, mimo iż byliśmy zamknięci granicami PRL-u. Ceniono tu dyskusję i nieautorytarne relacje ze studentami. Przyjmowaliśmy to wszystko jako oczywiste; po prostu „tak było na

etnografii”. Wątpię, czy przychodziło nam do głowy, że nie byłoby ani tej antropologicznej burzy i naporu, ani bezpiecznego pola do naszego buntu i konspirowania w latach 80., gdyby nie przyzwolenie, intelektualna inspiracja, zachęta i dyskretny parasol ochronny Pani Profesor. Te aspekty rozumie się i docenia po latach, kiedy człowiek dojrzały i bogatszy o własne doświadczenia już wie, jak ważną rolę w każdej instytucji odgrywa osoba lidera, wyznawane przez niego wartości i atmosfera, jaką kreuje.

Pani Profesor uczyła w sposób nieoczywisty; miałam trudność z przyswajaniem jej wykładów, nadążaniem za tokiem wywodu – żeby później zdać sobie sprawę, ile od niej brałam, niejako nasiąkając antropologią przez swoistą osmozę. Była umiejętną akuszerką naszych pierwszych (a z biegiem lat kolejnych) naukowych pomysłów. Nawet te najdziwniejsze przyjmowała z otwartością, pokazując, że dla antropologa wszystko jest ciekawe, a jednocześnie ucząc samokrytyki i kierując ku samodzielności. Niewątpliwie to jej przede wszystkim zawdzięczamy to, że po 1989 roku mogliśmy nie mieć kompleksów wobec antropologii zachodniej.

Jedną z jej tajemnic tkwiła w tym, że była ciekawa swoich studentów – jako osób myślących i jako ludzi – i niezależnie od przepastnej różnicy w wiedzy rozmawiała z nami jak z równymi. Interesowała się nami, i w czasie studiów, i po nich; macierzyński aspekt jej osobowości doskonale współgrał ze społeczną rolą, jaka przypadła jej w udziale.

Miała głęboko zinternalizowane poczucie antropologicznej wspólnoty. Obejmowała troską wszystkie polskie ośrodki i instytucje etnologiczne; troska ta przejawiała się w działaniu, inicjatywach, decyzjach, do których miała mandat z racji pełnionych funkcji i z racji swego autorytetu. Zawsze myślała w kategoriach dobra i przyszłości całego, ogólnopolskiego środowiska, zawsze też interesowała się poszczególnymi etnologami i ich drogą naukową i życiową. Przyjaźniła się też z wieloma etnologami i etnologami spoza Warszawy, w tym z młodszymi od siebie o jedno czy dwa pokolenia. To niepartykularne podejście i myślenie w kategoriach zintegrowanej całości przekazywała nam niepostrzeżenie, jako rzeczy oczywiste, niepodlegające kwestii. Przez długie lata było to dla mnie przezroczyste jak powietrze; musiałam chyba uważać, że po prostu etnologia w Polsce „tak ma”, że jej poczucie wspólnoty przewyższa to znane mi z innych środowisk. Później zrozumiałam, że stoi za nim świadomość, wola, wysiłki – wielu osób, ale Profesor Sokolewicz w stopniu bez wątplenia znaczącym, a dla mnie formującym.

Troska Pani Profesor o dziś i jutro polskiej etnologii/antropologii spletała się z jej szczególnym zadomowieniem w historii naszej dyscypliny. Najbliższa była jej „Pani Cezaria”, do której nie tylko często nawiązywała w wykładach i prywatnych rozmowach, ale także poświęciła jej biografii i dorobkowi kilka tekstów. Miała zresztą okazję poznać ją osobiście podczas swego pobytu na stypendium w Londynie pod koniec lat pięćdziesiątych. Podkreślała rolę „Pani Cezarii” jako założycielki Katedry Etnografii Polski na Uniwersytecie Warszawskim i czuliśmy, że ta linia genealogiczna – od profesor Cezarii Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej przez profesora Witolda Dynowskiego (nazywanego przez nią zawsze „Profesorem”) do profesor Zofii Sokolewicz – ma dla niej osobiste znaczenie. Dziejom etnologii w ośrodku warszawskim poświęcała z biegiem lat coraz więcej uwagi. Do rangi symbolu urasta w tym kontekście fakt, że jej ostatnim publicznym wystąpieniem był wykład „Nasi Profesorowie: Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa i Stanisław Poniąkowski. O różnorodności teorii etnologicznych w okresie międzywojennym”. Wygłosiła go w listopadzie 2016 roku na zebraniu Oddziału Warszawskiego PTL, gdy wręczaliśmy jej dyplom honorowej członkini Towarzystwa.

Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość antropologii w Polsce była stałym i głównym motywem naszych rozmów. Od samego początku (który dla tej historii przypada na rok 1992) wspierała moją pracę nad upowszechnieniem wiedzy o Józefie Obrębskim i publikacją jego pism. Dzwoniłyśmy do siebie nawzajem z konkretnymi pytaniami dotyczącymi czy to postaci naszych etnograficznych przodków, czy jakichś archiwaliów, czy wydarzeń z przeszłości – co często przeradzało się w moje słuchanie opowieści wspomnieniowych Pani Profesor. Do likwidacji etnologii jako dyscypliny akademickiej w Polsce w 2018 roku, choć niepokoiła się możliwymi negatywnymi tego konsekwencjami, miała stosunek spokojny; akt ten widziała jako odwracalny, zawsze w perspektywie historycznych losów etnologii polskiej. Sama swoją drogę antropologiczną na UW zaczęła wszak jako studentka etnografii, funkcjonującej wówczas pod nazwą „historia kultury materialnej”.

Z działań na rzecz środowiska nie czuła się zwolniona przez emeryturę. Jednym z przykładów tego jej zaangażowania jest odbudowanie w 2013 roku Oddziału Warszawskiego PTL, który wcześniej faktycznie przestał funkcjonować. Cierpliwie, drogą rozmów, doprowadziła do odrodzenia jego struktur i działalności. Później sama aktywnie uczestniczyła w życiu Oddziału (a także Sekcji Metodologicznej PTL, którą współza-



kładała) – była obecna na zebraniach, a poza nimi inspirowała, doradzała, patronowała przedsięwzięciom. Ostatnie zebranie, w którym wzięła udział, w marcu 2019 roku, dotyczyło projektu zmiany nazwy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Proponując zmianę na „Polskie Towarzystwo Nauk Etnologicznych i Antropologicznych PTL”, mówiła z jednej strony o tradycji, z drugiej – o konieczności dostosowywania się do nowych realiów w otoczeniu społeczno-instytucjonalnym. I o tym, że „nasza siła płynie z jedności, a słabość z podziałów”.

Żyła antropologią. Do ostatnich dni zachowała charakterystyczną dla siebie żywą ciekawość. W rozmowach, zainspirowana posthumanistyką, wracała na nowo do tematu granic między kulturą a naturą – od którego, jak pamiętam, zaczynał się jej wykład dla I roku. Do końca czytała. Także prace swoich uczniów. Podczas naszej ostatniej rozmowy, trzy tygodnie przed śmiercią (jej głos był silny, ożywiony, mówiła: „Słyszysz przecież, że się dobrze czuję”), mówiła o swoich wrażeniach z lektury *Pod klątwą* Joanny Tokarskiej-Bakir.

Niesłychanie imponował mi sposób, w jaki przez ostatnie lata starała się naprawiać to, co uważała za swoje dawne błędy. Mówiła o tym wprost, bez eufemizmów. Odchodziła bardzo świadomie i przygotowywała się do odejścia. Silne oparcie dawały jej wiara i modlitwa, o czym również nie wahała się mówić otwarcie.

Zawdzięczam Pani Profesor znacznie więcej niż tylko antropologiczną tożsamość. Dzisiaj brak jej czujnej, uważnej i czulej obecności, której doświadczałam, nie przestaje być dojmujący.



Fot. 2. Prof. Zofia Sokolewicz podczas badań terenowych w Mongolii  
(archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW)



**Katarzyna Majbroda**

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Wrocławski

## **PROFESOR ZOFIA SOKOLEWICZ W MOJEJ PAMIĘCI**

Jako studentka we wrocławskiej Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej nie miałam okazji poznać osobiście Pani Profesor Zofii Sokolewicz. Odkrywałam ją stopniowo poprzez lektury, z których wyłaniał się obraz wielkiej erudytki, wnikliwej obserwatorki życia kulturowo-społecznego w jego rozmaitych aspektach. Dla mnie najciekawsze i najbardziej wymagające były w tym czasie artykuły Pani Profesor, w których podejmowała zagadnienia teoretyczne i metodologiczne istotne z punktu widzenia metarefleksji etnologii i antropologii społeczno-kulturowej. Tak więc moje pierwsze wyobrażenie o Pani Profesor Zofii Sokolewicz klarowało się w toku czytania jej publikacji, które wtedy odbierałam jako trudne, aktualne, a jednocześnie zakorzenione w jakiejś odległej przeszłości, w określonych tradycjach dyscypliny, które nie były dla mnie w tamtym czasie do końca jasne. Nie miałam okazji uczestniczyć ani w warszawskich zajęciach, ani w seminariach prowadzonych przez Profesor Zofię Sokolewicz, wspominanych dzisiaj z wielką nostalgią przez jej uczennice i uczniów, ale po kilku latach miało to się zmienić.

Wszystko zaczęło się od konferencji pt. „Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet”, którą zorganizowałyśmy wraz z profesor Grażyną Kubicą w kwietniu 2011 roku w Muzeum Etnograficznym im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu. Przyświecała nam idea konsolidacji środowiska polskich antropolożek i antropologów dostrzegających konieczność i wagę przypominania nietuzinkowych postaci kobiet, które poprzez swoją działalność naukową i instytucjonalną współtworzyły historię dyscypliny. Profesor Zofia Sokolewicz wyraziła chęć wzięcia udziału w obradach, a następnie przygotowała do tomu

*Obserwaterek* artykuł poświęcony Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej. Wkrótce, w toku korespondencji związanej z przygotowaniem tekstu wystąpienia do druku, Pani Profesor zaproponowała mi włączenie się do badań nad nieodnalezionym dotąd dorobkiem etnografki, podając wskazówki i tropy dotyczące dalszych badań i kwerend archiwalnych. Głównym celem archiwalnych poszukiwań miał być Londyn i Polski Uniwersytet na Obczyźnie, a potem Instytut Sikorskiego. 18 czerwca 2012 roku, przygotowując projekt kwerendy badawczej, spotkałam się w Warszawie z Panią Profesor, która przez kilka godzin w zajmujący sposób opowiadała mi o bogatym życiu naukowym i prywatnym Cezarii Baudouin de Courtenay. Wtedy zrozumiałam, że łączy ją z „Profesorem Cezarią” nie tylko szczególna więź intelektualna (wydaje mi się, że Profesor czuła się spadkobierczynią jej myśli), lecz także swoista solidarność kobiet-naukowczyń, prekursorok nowatorskiego myślenia o zakresach i perspektywach badań antropologicznych; ta więź była także porozumieniem ciekawych świata, silnych osobowości. W wyniku splotu kilku okoliczności przygotowany projekt kwerendy nie miał swojego ciągu dalszego. Po kilku miesiącach przekazałam Pani Profesor kopie korespondencji Cezarii Baudouin de Courtenay z Adamem Fischerem, która znajduje się we wrocławskim archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Profesor Sokolewicz miała nadzieję, że może odnajdą się tam odbitki prac etnografki, które zwykła wysyłać swoim znajomym, może ślady napisanej po rosyjsku i wydanej w roku 1913 w Petersburgu książki *Albania i Albańcy*, o której słuch zaginął, a może *Echa stosunków polsko rosyjskich w bylinach ruskich*. Niestety, mogłam jej przekazać jedynie trudne do odczytania „rozmyte fale” kreślone w korespondencji ręką „Profesora Cezarii”. Jednak pamiętam, że ucieszyła się z otrzymanych notek, listów i pocztówek wysyłanych przez etnografkę do A. Fischera.

Profesor Zofia Sokolewicz myślała o Cezarii Baudouin de Courtenay nie tylko w kontekście naukowym, wyraźnie zajmowała ją biografia badaczki, a także jej rozległe zainteresowania i znajomości pozwalające na odtworzenie obrazu świata, w którym funkcjonowała. Pamiętam, jak podczas WZD PTL w Poznaniu rozmawiałyśmy o Anieli Gruszeckiej, pisarce, serdecznej krakowskiej przyjaciółce „Pani Cezarii”. Jakiś czas potem Pani Profesor napisała do mnie z charakterystycznym dla siebie entuzjazmem i poczuciem humoru:

Biuro PTL przesłało mi wiadomość o wydaniu *Obserwatorek*. Cieszę się. Od tego czasu dowiedziałam się wielu nowych rzeczy o Cezarii i kręgu jej znajomych. Przeczytałam nareszcie Gruszeckiej *Przygodę w nieznanym kraju* i jestem zachwycona! Po Krakowie chodziły o niej wieści, że jest postrachem wszystkich milicjantów, bo rozbija się swym samochodzikiem, łamiąc wszelkie przepisy i prawie do końca nie oddała prawa jazdy, a żyła 92 lata!. Nie podejrzewałam też jej, że tak malarsko potrafi oddać złożone relacje między kobietą a kobietą. Wystąpić przeciwko konserwatywnemu środowisku krakowskiemu to coś więcej niż postawić milicjanta do pionu. I co za przepiękny, obrazowy język. Rozumiem pełen zachwyty list Cezarii – chyba go nawet cytuję w *Obserwatorkach* (6 marca 2015).

Z perspektywy czasu dochodzę do wniosku, że to właśnie dzięki postaci „Profesor Cezarii”, zajmującej niezwykle ważne miejsce w myśli i praktyce badawczej Pani Profesor, miałam sposobność znalezienia się wśród osób tzw. młodego pokolenia, z którymi Profesor dzieliła się swoimi rozważaniami o antropologii, podsuwając określone lektury i delikatnie, czasem jakby mimochodem, ukierunkowując nasze poszukiwania naukowe. Potem miałam okazję prowadzić takie rozmowy również bezpośrednio, ale najczęściej w korespondencji mailowej. Przed kolejnym spotkaniem w Warszawie napisałam do Pani Profesor, iż bardzo ciekawa jestem jej zdania na temat zwrotu literackiego w dyscyplinie. Zgadzałam się na rozmowę o interesującej mnie wówczas kwestii, Pani Profesor odpowiedziała mailowo w takich słowach:

Ja nie jestem zwolenniczką tego, co nazywam tekstualizacją antropologii, czyli tej literaturyzacji. Ale niewątpliwie *Writing Culture*, z pewnym opóźnieniem, ale wywołała ferment w antropologii. Zdecydowanie większy od tego, który mógł znacznie wcześniej wywołać Hayden White. Może współpraca z historykami nie była zbyt bliska; zresztą nie wszyscy z nich brali te narracyjne rozważania do serca. Chętnie o tym porozmawiam. Uprzedzam jednak, że jestem zwolenniczką performansu! (9 lipca 2012).

Tak właśnie pamiętam sposób, w jaki Pani Profesor wyrażała swoje poglądy naukowe lub prowadziła dyskusję; nawet jeśli nie zgadzała się z jakąś teorią lub koncepcją, zawsze podejmowała się jej krytycznej rozbiórki z właściwą sobie otwartością na bardzo różne style praktykowania nauki i rozmaite koncepcje teoretyczne. Do dzisiaj nie wiem,

w jaki sposób udawało się jej wytwarzać atmosferę rozmowy „równego z równym” mimo ogromnej różnicy wiedzy, przemyśleń i doświadczeń. Jej społecznie wrażliwa inteligencja, przenikliwość i wszechstronność myślenia były wręcz onieśmielające, ale jej dar postrzegania złożoności wielu spraw oraz umiejętność kierowania uwagi osób poszukujących inspiracji na kwestie, zdawałoby się, odległe zachęcał do podejmowania nowych tropów badawczych.

W taki sposób Pani Profesor uczestniczyła w życiu Sekcji Metodologicznej PTL, będąc jedną z jej matek założycielek. Pierwsze spotkanie naszej Sekcji odbyło się w Warszawie i Pani Profesor Sokolewicz wraz z profesor Anną Engelking była jego gospodynią. Potem przez lata wspierała nas swoją charyzmatyczną obecnością, a przede wszystkim otwierającymi pytaniami, które czasem zbijały nas z tropu, budziły kontrowersje i prowokowały do dyskusji. Przez lata funkcjonowała jako intelektualna patronka naszych spotkań. Ponieważ kolejne zjazdy Sekcji miały charakter wędrujący i tak, jak dzieje się to aktualnie, odbywały się w różnych polskich miastach i ośrodkach antropologicznych, z czasem Pani Profesor nie brała w nich już udziału osobiście, ale zawsze współtworzyła z nami wątki przewodnie dyskusji, stawiając ważne pytania, proponując określone kierunki rozważań. Wspierała nas swoją myślą, czemu dawała wyraz przed każdym spotkaniem Sekcji Metodologicznej. W jednym z maili z troską o jasność pewnych pojęć pisała:

Otóż w programie Zjazdu lubelskiego znalazłam informacje o spotkaniu sekcji (b. dobrze!) z niepokojącym sformułowaniem, że przyjrzycie się „zdaniam etnograficznemu”! Otóż mam poważne wątpliwości, czy istnieje taka kategoria jak zdania etnograficzne. Niech Pani przyjrzy się jakiegokolwiek ze swoich tekstów. Są tam zdania obserwacyjne i zdania analityczne, zdania ściśle ogólne etc. Ale nie ma zdań etnograficznych! Po prostu nie ma takiej kategorii. To nie zmienia faktu, że etnografowie układają swoje spostrzeżenia i myśli w zdania. Ja bym proponowała temat „jaki status poznawczy mają zdania formułowane przez etnografów?” Proszę, przemyślcie sobie to (19 sierpnia 2014).

Kiedy indziej, kierując naszą uwagę na kwestie nikłej metodologicznej refleksji w rozważaniach i badaniach antropologicznych, dzieliła się swoimi spostrzeżeniami:



Dziś podchodzimy do większości badanych problemów w sposób interdyscyplinarny. Z tego wynika, że inspirujemy się teoriami wszelkich nauk i przenosimy je na nasz grunt nieraz bezrefleksyjnie, lekceważąc ich założenia, cele, swobodnie dokonując trawestacji języka teoretycznego etc. Coraz częściej też przyjmujemy rezultaty badań innych dyscyplin za fakty! – tak jakby istniały w próżni, a nie były wynikiem skomplikowanych nieraz zabiegów teoretycznych. Z tym ostatnim spotykam się często, pracując nad kontekstami kulturowymi praw człowieka. Z tym drugim spotykam się, czytając różne prace „po sąsiedzku”, na przykład, z zarządzania. Właśnie staram się przebrnąć przez interesujące skądinąd zastosowanie teorii archetypów C. G. Junga do wyjaśniania strategii zarządzania przyjmowanych przez różnych managerów. Ciekawy, ale mocno kontrowersyjny pomysł. Jeżeli więc myślicie, że DEFICYT METODOLOGICZNY to sprawa istotna w warsztacie każdego z nas, to poświęćcie mu trochę uwagi a ja będąc sercem z Wami, wrócę do mojej pisaniny na ten temat. Jednym z oskarżonych w moim tekście jest C. Lévi-Strauss! (6 kwietnia 2016).

Innym jeszcze razem, całkiem niespodziewanie, Pani Profesor napisała:

Czytając Ingolda, przypominałam sobie życiorys Boasa, który początkowo, jako fizyk, był za science, potem zmienił zdanie i robił to chyba 2 lub 3 razy! Jest coś w nas takiego, co umyka generalizacji, ale jednak wciąż próbujemy, bo nie zadawalają nas wnioski „art”, które w sumie są na poziomie jednostkowym. Uciekamy od jednostki, ale ona stale wchodzi nam w drogę! Przemyszę jeszcze przez dzień, dwa tematy metodologiczne i napiszę (2 stycznia 2019).

W licznych swoich przemyśleniach dotyczących kwestii poznania Pani Profesor zwracała uwagę na konieczność rozważenia poszerzonej wizji tego, w jaki sposób mogą przebiegać procesy powstawania wiedzy naukowej, zachęcając do uważnej analizy nie tylko tego, jaka jest rzeczywistość, ale także tego, jak powstają jej rozumienia, obrazy, reprezentacje; słowem – jak jest współtworzona i praktykowana oddolnie przez konkretnych ludzi i konkretne społeczności w wielu kontekstach.

W naszej korespondencji mailowej Pani Profesor przysyłała co pewien czas pisane przez siebie artykuły lub ich fragmenty, kolejne numery „*PAU-zy Akademickiej*”, w których polecała konkretne wypowiedzi, a także elektroniczne wersje rozmaitych tekstów antropologicznych. Kiedy teraz o tej wymianie publikacji i refleksji wokół nich myślę, dostrzegam w tej praktyce coś na kształt prowadzonej na odległość dyskusji seminaryjnej.

Za każdym razem, kiedy odbierałam taką wiadomość, miałam poczucie współuczestniczenia w czymś ważnym, w jakiejś drobnej części szeroko zakrojonej, rozwijanej przez nią edukacji antropologicznej, która stanowiła jedno z najważniejszych i niezmiennie nurtujących ją zagadnień. Przenikliwość uwag Profesor Sokolewicz zostawała ze mną na długo.

Kilkakrotnie miałam sposobność porozmawiać z Profesorem o zainicjowanym przez nią, utworzonym w 1986 Studium Kształcenia Otwartego na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Studium to, kierowane przez Profesora do 1996 roku, od 1998 roku funkcjonowało jako Centrum Otwartej i Multimedialnej Edukacji (COME), a od 2018 roku nosi nazwę Centrum Kompetencji Cyfrowych UW (CKC UW). Kategoria otwartości wpisana w tę ewoluującą edukacyjną ideę bardzo dobrze pokazuje myślenie Pani Profesor o potrzebie egalitaryzacji wiedzy w życiu społecznym, dając świadectwo jej przekonaniu o konieczności wzmacniania demokratycznej, obywatelskiej wspólnoty gotowej na dialog i wymianę myśli. Gdy w 2018 w ramach PTL powstała Pracownia Edukacji Otwierającej, Pani Profesor przyjęła tę inicjatywę z dużym entuzjazmem, mówiąc o potrzebie sieciowania działań edukacyjnych. Wspierała nas w tym przedsięwzięciu, uznając, że antropologia powinna angażować się w aktualne problemy społeczne, również poprzez działania zupełnie fundamentalne – np. edukację ludzi o otwartych, ciekawych świata umysłach.

W kwietniu 2019 roku odebrałam przesyłkę od Pani Profesor – były to materiały dotyczące edukacji otwartej rozwijanej w University of Sussex i University of London (Department of Extra-Mural Studies): publikacje, broszury informacyjne, oferty dydaktyczne z lat 80. i 90. Do przesyłki dołączona była pocztówka, na której Pani Profesor napisała: „w Londynie zaczęło się moje myślenie o społeczeństwie otwartym, edukacji ludzi o otwartych umysłach. Ciągnij to dalej, co sił, bo warto” (3 kwietnia 2019). Do wątku tego Pani Profesor powróciła dwa miesiące później; w przesłanym smsie pisała: „Co by było, gdyby przyjąć, że celem edukacji otwartej jest formowanie integralnego człowieka? Trzeba by uruchomić wyobraźnię i nieźle pogłównkować, a więc do roboty!”.

Zapamiętam Panią Profesor jako ciepłą i wspierającą osobę, jako Mentorkę gotową do współbycia w myśleniu, pełną autentycznej ciekawości drugiego człowieka. Stanowczą, charyzmatyczną, odważnie wyznaczającą kierunki myślenia o polskiej antropologii w kontekstach światowych; broniącą swojego zdania przy jednoczesnej otwartości na cudze argumenty. Pamiętam Ją jako antropolożkę o wyostrzonym zmyśle uwagi, widzącą szeroko, horyzontalnie, nie tracącą przy tym z pola uwagi rzeczy drobnych, codziennych; do końca troszczącą się o jedność środowiska antropologicznego w Polsce.

Pisząc to wspomnienie, z trudem godzę się na formę „była”. Pani Profesor Zofii Sokolewicz przynależy czas teraźniejszy i przyszły. Jest bowiem Wielką Humanistką, głęboko zapisaną w pamięci i wspomnieniach otaczających ją ludzi oraz w historii współtworzonej przez nią nauki. Jej inwencyjne, nowatorskie, pełne ciekawości świata myślenie zawsze skierowane było ku temu, co aktualne, jednocześnie wychylając się ku przyszłości.



**Lech Mróz**

l.mroz@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

## **W ZASADZIE UFAŁA. WSPOMNIENIA O PROFESOR ZOFII SOKOLEWICZ**

Moje wspomnienia muszą się ograniczać do opisu pewnych sytuacji i poszczególnych obrazów, bowiem nie sposób opisać w krótkim, kilkunastu-stronicowym tekście długiego, ponad sześćdziesięcioletniego kontaktu (od rozpoczęcia moich studiów etnograficznych, w roku 1959 do roku 2020 – roku śmierci Profesor Sokolewicz). Kontakt, którego charakter zmieniał się z upływem lat i zmianami statusu i wzajemnych relacji, uwarunkowaniami zewnętrznymi – nie ograniczającymi się tylko do Uniwersytetu Warszawskiego, lecz do sytuacji politycznej w kraju, a także spraw zupełnie prywatnych, domowych, które również wpływały na życie w obrębie uczelni. Pamięć indywidualna jest, gdy funkcjonuje się w grupie, pamięcią zawierającą opowieści i odczucia innych. Jest więc, w odniesieniu do różnych podzielanych doświadczeń, pamięcią wspólną. Dlatego przywołując pewne odległe w czasie sytuacje, mówię nie tylko o swoim wspomnieniu i obserwacji, lecz także o odczuciach koleżanek i kolegów z mojego roku.

Tym, co psuło nam przyjemność studiów etnograficznych, była statystyka. Ówczesna zastępczyni kierownika Katedry, profesora Witolda Dynowskiego, a od niedawna doktor Zofia Sokolewicz uznała, że etnograf powinien mieć przygotowanie z zakresu statystyki. Chodziliśmy więc na ćwiczenia ze statystyki, razem z trzecim rokiem socjologii, z narastającym przekonaniem, że nie ma to sensu i nic z tego nie będzie. Z prostej przyczyny. Nasi koledzy z socjologii, nim zabrali się za statystykę, mieli w roku poprzedzającym zajęcia z wprowadzenia do statystyki, czyli poznawanie matematycznych podstaw statystyki. Prowadzący zajęcia także

uważał, że nasza obecność na ćwiczeniach nie gwarantuje pożytku z zajęć. Poprosiłem w imieniu grupy (byłem starostą roku), by dr Sokolewicz przyszła na te zajęcia i sama przekonała się, że nasza niechęć nie wynika z fanaberii lub lenistwa, lecz z braku odpowiedniego przygotowania. Niestety dr Sokolewicz nie przyszła, choć była umówiona. W desperacji udałem się do dziekanatu, mówiąc, że mamy kłopoty ze statystyką. Od sekretarki dziekana usłyszałem: to jest przedmiot do wyboru, pani doktor zdecydowała, że będziecie chodzić na statystykę, lecz macie prawo wyboru.

Kilkoro z nas chodziło dodatkowo na wykład ze sztuki ludowej, prowadzony przez prof. Ksawerego Piwockiego. Nie był to wykład obowiązkowy dla naszego roku. Ustaliliśmy wspólnie, że ja spróbuję pierwszy przystąpić do egzaminu, a potem awizować indeks. Prof. Piwocki zalecił mi lekturę, a po tygodniu z oceną bardzo dobrą udałem się do dziekanatu z prośbą o awizowanie indeksu. Po kilku dniach odebrałem indeks z wpisem zaliczenia roku. Zgodnie z umową tą samą drogą poszły kolejne trzy osoby. Troje, lękając się dr Sokolewicz, by nie postąpić nie tak, jak sobie życzyła, próbowało uparcie zaliczyć statystykę. Kosztowało ich to powtarzanie roku i prywatne korepetycje, dzięki którym w następnym roku zdali. Tylko jedna dziewczyna zdała w terminie pierwszym, ale ona, zanim przyszła na etnografię, studiowała na Politechnice Warszawskiej i zaliczyła tam rok studiów. To była najprzykrzejsza sytuacja na całych moich studiach. Jeśli dr Sokolewicz miała pretensje do mnie, że nie podporządkowałem się, nie dawała tego odczuć.

Z tego dawnego czasu moi rówieśnicy pamiętali, choć dzisiaj nie wszyscy żyją, że dr Sokolewicz niejednakowo traktowała studentów. Szczególnie nie lubiła dwóch naszych koleżanek. Co jakiś czas stwierdzała, że one nie pasują do tych studiów, choć były dobrymi studentkami, i że pomoże im zmienić wydział. Po wakacjach nie było już ich z nami, zostały przeniesione na socjologię, którą ukończyły; jedna z nich pracowała na tym wydziale do emerytury, druga w wydawnictwie. Interesowały się etnografią, żałowały, że nie jeżdżą z nami w teren, a zmuszenie do przeniesienia traktowały jako niezasłużoną krzywdę.

Czas i zmiany życiowe, coraz większe zaangażowanie dr Sokolewicz w różne projekty badawcze i organizacyjne, bardzo zmieniły stosunek do studentów i współpracowników.

Po magisterium rozpocząłem pracę w Muzeum Kultur Ludowych w Warszawie (późniejsze Państwowe Muzeum Etnograficzne), w Dziale

Kultur Pozaeuropejskich, którego kuratorem była prof. Maria Frankowska z Poznania. Wcześniej prof. Frankowska prowadziła także wykłady w warszawskiej Katedrze. Wspierając aktywność pracowników, nie czyniła trudności, bym prowadził w godzinach pracy zaproponowane mi przez prof. Dynowskiego zajęcia w Katedrze (ćwiczenia z filmu etnograficznego).

W dziesiątym roku mojej pracy w PME spotkałem na schodach muzealnych prof. Sokolewicz. Powiedziała, że na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, Filii w Białymstoku (później wyrósł z tej filii Uniwersytet Białostocki) chcą zatrudnić etnografa. Prof. Sokolewicz spytała, czy nie zgodziłbym się podjąć tam pracy. Umówiła mnie z prof. Andrzejem Wyrobiszem, dziekanem tego wydziału, bym porozmawiał z nim, obejrzał uczelnię i rozważył przejście do Filii UW. Prof. Frankowska, pod której opieką przygotowywałem pracę doktorską, nie czyniła trudności. Od 1976 raz w tygodniu jeździłem na dwa dni do Białegostoku na zajęcia. Dlatego o tym mówię, że z moim przejściem do białostockiej Filii UW wiąże się zaangażowanie w różne prace Katedry Etnografii UW i bliższa współpraca z doc. dr hab. Zofią Sokolewicz, a od tamtego roku (1976) profesorem nadzwyczajnym.

Jeszcze w trakcie moich studiów, po ukończeniu roku trzeciego, profesor Dynowski zabierał mnie na organizowane przez Katedrę tzw. Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne. Ten pomysł profesora realizowany był od połowy lat 50. Ideą było spotkanie w trakcie dwutygodniowych praktyk terenowych studentów po pierwszym roku ze wszystkich ośrodków akademickich, gdzie prowadzone były studia etnograficzne. Dzięki temu poznawaliśmy kolegów z innych ośrodków i pracowników, którzy przyjeżdżali razem z nimi, by opiekować się poszczególnymi grupami w trakcie pobytu. Należy dodać, że zaraz po przyjeździe tworzone grupy terenowe, w każdej byli studenci z różnych ośrodków.

Od początku pracy w Białymstoku zaangażowany byłem w organizację tych obozów. Wprawdzie już od października 1973 roku doc. Sokolewicz powołana została na stanowisko Kierownika Katedry Etnografii po rezygnacji prof. Dynowskiego, lecz to on nadal był faktycznym kierownikiem tych obozów. Ja zajmowałem się organizacją i dbaniem, by wszystko działało. Profesor spacerując z fajką pytał, czy nie mam jakichś problemów, otwierał obóz inauguracyjnym wykładem i zamykał go. Prof. Sokolewicz nie angażowała się w sprawy obozu, czasami wpadała na jakiś czas i dopiero gdy po powrocie do Warszawy składałem dokumenty rozliczenia wydatków, podpisywała je przed oddaniem do kwestury.



W roku 1980 wiosną uzyskałem stopień doktora (na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, z którą to uczelnią związana była moja promotor, prof. Maria Frankowska; recenzentami byli profesorowie Witold Dynowski i Józef Burszta). Teraz organizowanie obozów i kierowanie nimi było moją powinnością i tak było aż do ostatniego obozu w roku 1986. Cały czas miałem bliski kontakt z prof. Sokolewicz, a zarazem całkowitą swobodę i nie przypominam sobie ani jednego zadrażnienia w trakcie tej współpracy.

Zatytuowałem to wspomnienie „W zasadzie ufała”. Jest to rodzaj zastrzeżenia, wynikającego z ograniczoności mojej wiedzy. Natomiast mogę stwierdzić, nie tylko na swoim przykładzie, że widoczna była zasadnicza cecha jej stosunku, w tym okresie, do współpracowników, czyli zaufanie. Wkrótce po podjęciu pracy w Białymstoku zacząłem prowadzić moją pierwszą grupę laboratoryjną. Pojawiały się różne pomysły tematów grup, lecz prof. Sokolewicz chyba nigdy nie odrzuciła niczyjego projektu, nim nie upewniła się, że nie spełnia on warunków wymaganych od realizacji dwuletniego projektu badań.

Jeszcze w latach 70. uruchomiony został Centralny Program Badań Podstawowych. W jego ramach realizowany był Problem węzłowy: 11.1. Polska Kultura Narodowa. Jej Tendencje Rozwojowe i Percepcja. Podtematem 1.1. Folklor i Etnografia kierowała prof. Sokolewicz. Przywołuję tę informację, bowiem włączenie się do tego programu dawało możliwość prowadzenia własnych badań, wyjazdów w teren, zatrudniania studentów do prac terenowych. To był ważny stymulator aktywności własnej. Zaufanie prof. Sokolewicz było koniecznym warunkiem uczestniczenia i realizacji własnych pomysłów. Posiadła prof. Sokolewicz ogromnie cenną, a jednak nie tak powszechną cechę niemówienia nie. Raczej starała się pomóc, służyć radą w razie wątpliwości.

Wydaje mi się (z oczywistych względów moja wiedza jest niepełna), że tylko dwukrotnie w ciągu kilku lat jej zaufanie zostało nadużyte, bowiem efekty pracy nie były odpowiednie do nakładów finansowych i czasowych.

Doświadczeniem szczególnie trudnym dla prof. Sokolewicz był stan wojenny. Trudnym ze względów osobistych (represje wobec syna) i troski o Katedrę i współpracowników. Zaangażowała się w różne formy pomocy prześladowanym, których wyrzucono z uczelni, i internowanym. Dotyczyło to także mnie.

W roku 1981 studenci Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warszawskiego Filii w Białymstoku wybrali mnie na prodziekana. Gdy

w maju 1982 r. studenci mojego wydziału postanowili stanąć na korytarzu przed dziekanatem w milczącej, pięciominutowej manifestacji, protestując przeciwko zakazowi uczczenia 3 maja (władze stanu wojennego usunęły to święto z rejestru świąt państwowych), zapytali, czy stanę z nimi. Skoro mnie wybraliście, to moją powinnością jest być z wami. Minęło niewiele czasu, pewnie zaledwie około pół godziny (donos nie wymaga długiego czasu), gdy zjawili się prorektor wraz z komisarzem, by zakomunikować mi, że zostałem zawieszony w swoich obowiązkach, także wykładowcy. Wkrótce potem, chyba po upływie dwóch dni, otrzymałem pismo z informacją, że decyzją prorektora zostaję usunięty z uczelni. Odwołałem się do nowego rektora UW (mianowanego po usunięciu prof. Samsonowicza), jako władzy zwierzchniej, i do Senatu. Senat nie podtrzymał decyzji prorektora Filii, przywracając mnie do pracy. Wówczas prorektor poinformował Senat, że usunięto mnie nie z przyczyn politycznych, lecz dlatego, że na Wydziale Humanistycznym nie jest potrzebny etnograf. Prorektor Filii był pedagogiem, specjalistą od szkół wiejskich, klas 1-4 i być może nie bardzo wiedział, co to jest etnografia. W konsekwencji rektor UW poinformował władze Filii, że skoro nie jestem tam potrzebny, to, wraz z etatem, przenosi mnie na Wydział Historyczny UW.

Po tym wyjaśnieniu wracam do osoby prof. Sokolewicz. Zaraz po usunięciu mnie z uczelni, nim jeszcze zapadła decyzja o przeniesieniu mnie do Warszawy, zadzwoniła profesor Anna Zambrzycka-Kunachowicz, kierownik Katedry Etnografii UJ, proponując pracę, bo akurat ma wolny etat. Byłem zaskoczony i wzruszony szybkością reakcji i chęcią pomocy. O mojej sytuacji dowiedziała się od prof. Sokolewicz. Pojechałem na rozmowę do Krakowa, zdecydowany tam pozostać. Decyzja rektora o przeniesieniu mnie na Wydział Historyczny spowodowała, że zostałem w Warszawie. Prof. Sokolewicz zwróciła się do dziekana wydziału o skierowanie mnie do Katedry Etnografii.

Kilka lat później, w przerwie podsumowania grup laboratoryjnych, stałem z prof. Sokolewicz w hallu, koło sali im. Brudzińskiego, gdy pojawił się prof. Niemiec, ów prorektor czasu stanu wojennego. Wyraźnie ucieszony spytał: „Dzień dobry, poznaje mnie pan?”. „Oczywiście – przecież to pan mnie wyrzucił z Filii w Białymstoku” – odpowiedziałem. Stracił ochotę do dalszej rozmowy i odszedł. Natomiast prof. Sokolewicz była wyraźnie rozbawiona naszą wymianą zdań.

Rygory stanu wojennego stopniowo zelżały, można było myśleć o wyjazdach. Wówczas studenci Studium Afrykanistycznego zaczęli przygo-

towować długą wyprawę do Afryki. Prof. Sokolewicz (która w tym czasie nie pełniła tam już żadnej funkcji) wspierała przygotowania. Także inni studenci Katedry (potem zmieniła nazwę na Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej) postanowili wyruszyć. Zaczęło się od wyprawy do Indii (w roku 1984), potem inna grupa wyruszyła do Afryki. Bez zaufania i życzliwego wspierania prof. Sokolewicz, samą ochotą nie dałoby się zorganizować wyjazdów.

Przemiany, które zapoczątkował rok 1989, stały się dla Katedry możliwością prowadzenia badań tam, gdzie od roku 1939 nie było dostępu. Biurokracja nagle okazała się zbędna, administracja uniwersytecka nabrała niespotykanej śmiałości w podejmowaniu niestandardowych decyzji. Nie musiałem długo przekonywać prof. Sokolewicz, by wysłać studentów do Litwy, która otworzyła się, zrezygnowawszy z bycia częścią ZSRR. Niedługo po zniknięciu z Wilna czołgów radzieckich, w lipcu, pojechali studenci z trójką pracowników na Wileńszczyznę. To był początek wieloletnich badań w Litwie, potem na Białorusi, w innych krajach bałtyckich i wreszcie na Ukrainie. Gdyby nie zaufanie prof. Sokolewicz, jej akceptacja i firmowanie kolejnych pomysłów badań, nie byłoby możliwe zrealizowanie wielu z nich. Przecież chodziło o finanse i zapewnienie sensownego realizowania dydaktyki.

Pojawiły się możliwości ubiegania się o granty i finansowanie prac terenowych. Złożyłem wniosek jako pierwszy, przyznane na pięć lat finanse zapewniły kontynuowanie badań w Litwie i na Białorusi. Przez wiele lat z kolejnych grantów możliwe było wysyłanie grup laboratoryjnych do tych krajów.

Nie byłbym w stanie opisać codzienności i zaangażowania prof. Sokolewicz w dbałość o Katedrę i zarządzanie. Moje obserwacje, rozmowy, zapamiętane obrazy zlewają się w jeden ciąg stałego kontaktu i codziennego funkcjonowania Katedry, w którym prof. Sokolewicz jest stale obecna.

W 1999 roku, po 25 latach kierowania Katedrą, zrezygnowała. Nie z aktywności, bo nadal prowadziła wykłady i seminaria, lecz z administrowania. Na zebraniu pracowników zaproponowała moją kandydaturę. Od tamtego roku przez 13 lat sprawowałem funkcję kierownika Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, a po przekształceniu jej niedługo później w Instytut – dyrektora. To był czas samodzielności i zarazem życzliwego wspierania i nienarzucającej się obecności prof. Sokolewicz.

Po moim przejściu na emeryturę i nastaniu nowej dyrekcji nasze relacje, wcześniej bardzo dobre, jak je oceniam, zaczęły zmieniać się na gorsze.

W zasadzie ufała, jak zatytułowałem ten tekst. Teraz zaczęła ufać szeptanym skargom. Moje wyjaśnienia nie zdały się na nic, starała się w czasie kolejnych rozmów przekonać mnie o prawdziwości szeptanych oskarżeń. W końcu miałem dosyć. Napisałem do Profesor długi list odnoszący się do całości tych szeptanych skarg. Zakończyłem przypomnieniem, że podstawową powinnością badacza jest weryfikacja źródła i propozycją spotkania tak, bym bezpośrednio usłyszał przekazywane prof. Sokolewicz oskarżenia i odpowiedział na nie, a ona oceni sporne kwestie. Nigdy potem nie wróciła do tych wcześniejszych telefonów i przekazywanych oskarżeń. Znów mogliśmy kontaktować się i rozmawiać jak wcześniej.

Jesienią 2019 roku zadzwoniła profesor, znów informując o skargach, tym razem dotyczyły one innej osoby. Byłem akurat w Tokio. Powiedziałem, że ta skarga jest znów nierzetelnym przedstawieniem, które zupełnie inaczej postrzegam, znając przecież nieźle wydział. Zaproponowałem, że zadzwonię po powrocie. Profesor już nie wróciła do przerwane go wątku, rozmawialiśmy o ciekawszych i ważniejszych sprawach, o zbliżających się wyborach nowego składu i zarządu Komitetu Nauk Etnologicznych. Półtora dnia po ostatniej rozmowie zadzwonił syn profesor Sokolewicz z informacją o jej śmierci.

Moje wspomnienia o profesor Zofii Sokolewicz miały być własnym, pamiętanym obrazem. Z szacunku do niej i jej dokonań, nie potrzebujących upiększenia i hagiografii, rozpocząłem od sytuacji ze studiów i tego, co uznawaliśmy ja i moi koledzy z roku za niedobre. Zakończyłem także przywołaniem niemiłego, już własnego doświadczenia z ostatnich lat życia Profesor. Pomiędzy tymi datami mieści się kilkadziesiąt lat, prawie pół wieku, harmonijnego funkcjonowania, bardzo dobrych kontaktów i współpracy, bowiem: w zasadzie ufała, choć może nie zawsze zasadnie.



**Paweł Lewicki**

lewicki@europa-uni.de

Katedra Porównawczych Studiów Środkowoeuropejskich  
Europa-Universität Viadrina

**Helena Patzer**

h.patzer@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

## **O TOŻSAMOŚĆ DYSCYPLINY: KRYTYCZNE SPOJRZENIE NA RZECZYWISTOŚĆ. PROFESOR ZOFIA SOKOLEWICZ WE WSPOMNIENIACH**

Profesor Zofia Sokolewicz odeszła niespodziewanie w styczniu bieżącego roku. To ogromna strata dla całego środowiska antropologicznego w Polsce i polskiej humanistyki. Najdotkliwsza jest ona dla współpracowników i uczniów profesor Sokolewicz, dla koleżanek i kolegów z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, którego dyrektorką i wykładowczynią była przez wiele lat. Nie będziemy tutaj szczegółowo opisywać zasług profesor Sokolewicz dla polskiej nauki, a także dla życia uniwersyteckiego i warszawskiej etnologii – czytelnicy z pewnością świetnie zdają sobie z nich sprawę, a my chcielibyśmy, żeby to wspomnienie było bardziej wspomnieniem o tym, kim była dla swoich uczniów i uczniów, czego uczyła i do czego wzywała.

Wspominamy profesor Zofię Sokolewicz, ponieważ na różne sposoby ukształtowała nasze myślenie o etnografii, etnologii i antropologii. Pośrednio wpłynęła też na nasze spojrzenie na otaczający nas świat, podejście do społeczności, w której żyjemy, zaangażowanie w życie społeczne i w naukę. Była dla nas wzorem naukowca zanurzonego w rzeczywistości, w której żyje. To zaangażowanie brało się z chęci zmieniania rzeczywistości, ale też z ciągle wyostrzonego spojrzenia na otaczające nas relacje władzy, spojrzenia inspirowanego przez Foucaulta i Bourdieu, których lekturą „zamęczała” nas w trakcie studiów. To wyostrzone spojrzenie wyrażało się nie tylko w zainteresowaniach badawczych, ale także w nacisku

na pielęgnację historii i osiągnięć polskiej antropologii i etnologii wobec mniej lub bardziej trwałych perspektyw epistemologicznych płynących z różnych stron świata – przede wszystkim z Zachodu. Jeśli spojrzymy na to, co pisała i mówiła profesor Sokolewicz, to zobaczymy, jak bardzo jej spojrzenie na antropologię zostało ukształtowane zarówno przez myśl zachodnich antropologów, jak i przez polskie badaczki i badaczy, jej nauczycieli i mistrzów.

Profesor Sokolewicz nieustannie pokazywała nam, że na zachodzące wokół nas zmiany społeczne należy spojrzeć „na zimno”, poddać je skrupulatnej analizie, nie ulegać emocjom – pogląd, z którym nieraz przyszło nam się mierzyć i spierać. Jednak ten dystans i analityczne spojrzenie sprawiały, że bardzo trafnie opisywała otaczającą rzeczywistość, widząc ją przez pryzmat teorii antropologicznych i socjologicznych. Wobec swoich doktorantów i magistrantów była wymagająca i surowa, jednak ta surowość ustępowała miejsca zaangażowaniu, gdy dyskusja schodziła na kwestie doboru odpowiedniej teorii i interpretacji materiału terenowego. W tym punkcie uruchamiała się jej antropologiczna wrażliwość i cały zasób narzędzi teoretycznych: zawsze potrafiła wskazać kolejne inspirujące teksty, odnieść analizowaną kwestię do klasyków, znaleźć słaby punkt przedstawionego rozumowania.

Jej zaangażowanie wyrażało się również w ciągłej aktywności instytucjonalnej, w organizowaniu nowych kierunków studiów, centrów naukowych, instytutów, w których jej głos był zawsze dobrze słyszalny. Można było się z nią nie zgadzać, ale nie można było jej nie słyszeć. Zapewne dlatego o profesor Zofii Sokolewicz wiedzieliśmy na długo przedtem, zanim jeszcze poszliśmy na jej wykłady z teorii kultury czy zajęcia dotyczące kulturowych kontekstów praw człowieka. Później, wraz z pogłębiającą się współpracą z Profesorem, najważniejsze stawały się rozmowy o interpretacji badań, o najnowszych kierunkach teoretycznych w antropologii czy o wartości antropologicznego dziedzictwa. Zawsze zaangażowana w sprawy środowiska antropologicznego, w ostatnich dwóch latach włączyła się też w walkę o zachowanie etnologii jako odrębnej dyscypliny naukowej. Po negatywnych decyzjach Ministerstwa w tej sprawie pisała artykuły i listy, nie ustając w staraniach, aby antropologia nadal była rozpoznawana jako osobna gałąź humanistyki. W tym czasie rozpoczęła też dyskusję o tożsamości antropologii jako dyscypliny, o naszej tożsamości jako środowiska naukowego, o metodologii i teorii, które stanowią podstawę naszego istnienia. Tę rozpoczętą dyskusję i walkę o niezależność



In memoriam

---

będziemy kontynuować już niestety bez profesor Sokolewicz, mając jednak w pamięci jej zaangażowanie i krytyczne spojrzenie.



**LUDWIK STOMMA**  
**(1950-2020)**



Fot. 1. Prof. Ludwik Stomma (fot. Hanna Burszta)

**Waldemar Kuligowski**  
walkul@amu.edu.pl  
Instytut Antropologii i Etnologii  
UAM w Poznaniu

## SOWIZDRZAŁ Z SORBONY

Pierwsze z nim spotkanie miało aurę wtajemniczenia. Pojechałem specjalnie z Poznania do Łodzi. Pomysł był taki, by zdobyć wywiad dla naszego studenckiego pisma „Magazyn Etno(logiczny)”. Towarzyszył mi Piotr Andrusieczko, dwie dekady później dziennikarz roku miesięcznika „Press”. Pociąg, spacer z dworca, zadymiona i zatłoczona piwnica. W środku ruch, gwar, atmosfera święta. Bohater na scenie, przy stoliku, w chmurze dymu. Potem wykład, a raczej erudycyjna gawęda, pełna smakowitych przykładów i obrazoburczych paradoksów. Słuchacze reagowali żywo, jak na naukowym slamie. Był luty 1995 roku. Zaraz miałem zacząć rozmowę z Ludwikiem Stomma.

Co wtedy o nim wiedziałem? Co wiedzieliśmy my, wyznawcy buńczucznej antropologii, co dekapitowała Kolberga, drwiła z badań atlasowych, typologię cepów mając za zbędną w czasach transformacji bajdę? Ludwik Stomma był dla mnie symbolem nowej etnologii, polskim uczonym, któremu udało się przekroczyć złote progi Sorbony, autorem książek zrywających ze wstydliwą spuścizną parafialnego ludoznawstwa, badaczem rozpoznawalnym poza światkiem akademickim, czytany i komentowany felietonistą (czy już „publicznym intelektualistą”? ). Ale także akademickim łobuzem. No i ucieleśnieniem francuskiej *élan vital*, pełnej przyjęć, wina, śmiechu i namiętności. Jak się okazało, była to tylko część prawdy.

Ludwik Franciszek Stomma urodził się 22 marca 1950 roku w Krakowie. Pochodził z rodziny ziemiańskiej, potem spauperyzowanej. Był synem Stanisława (1908-2005), urodzonego w Szacunach (powiat Kiejdany) polityka i działacza katolickiego, posła na Sejm z ramienia „Znaku”

w latach 1957-1976, senatora I kadencji, pracownika naukowego UJ, redaktora „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”, oraz Elwiry Szykowskiej (1924-2006), polonistki urodzonej w Witebsku. Miał siostrę Magdalенę, urodzoną w 1948 roku, z wykształcenia także etnologkę.

Ludwik Stomma był dwa razy żonaty: z Katarzyną Kobzdej (w latach 1974-1981) oraz Barbarą Bączek (od 1987 roku), słynną dzięki felietonom „Basią” z Jasła; mieli trzech synów: Olafa (ur. 1989), Rolanda (ur. 1992) i Stanisława (ur. 1996). Od 1981 roku mieszkał we Francji (Fontenay-le-Fleury, Saâcy-sur-Marne, La Ferté-sous-Jouarre).

W latach 80. Stomma należał do NSZZ „Solidarność”, potem Unii Pracy. Był wolnomularzem, członkiem loży Kopernik. Otrzymał Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (2000), we Francji wyróżniono go prestiżowym medalem zasługi im. Victora Duruy.

Zmarł 7 marca 2020 r. w Paryżu w wyniku ciężkich powikłań chorobowych, nie doczekawszy 70. urodzin. Ceremonia pogrzebowa odbyła się 13 marca 2020 r. na paryskim cmentarzu Père Lachaise. Tablica pamiątkowa zostanie umieszczona na grobie rodziców w Laskach. O jego śmierci informowały media: tygodniki „Polityka” („znawca historii i obyczajów”) i „Przegląd” („człowiek mądry i barwny”), „Gazeta Wyborcza” („mistrz felietonu”), portale TVN24 („autor wielu książek”), TVP Info („dziennikarz i felietonista”), Onet („antropolog, etnolog, publicysta”), a nawet Facebook („wielka postać, wielki erudyta”).

Przesiedleni z Wilna rodzice Stommy po II wojnie światowej zamieszkali w Krakowie przy ulicy Czarnowiejskiej. Tam się w 1947 roku pobrali, w tym samym mieście mały Ludwik ukończył dwie pierwsze klasy w Szkole Podstawowej nr 7. W 1959 roku rodzina przeniosła się do Warszawy, do mieszkania przy placu Kanonia. Stomma podjął naukę w Szkole Podstawowej im. X. Dunikowskiego nr 233 w Warszawie. W 1964 roku zdał egzaminy wstępne do XV Liceum Ogólnokształcącego im. N. Żmichowskiej. Jak wspominał (Stomma 2013: 95), w czerwcu 1967 roku, pełniąc funkcję wiceprzewodniczącego samorządu uczniowskiego, odmówił podpisania listu potępiającego Izrael jako agresora w wojnie sześciodniowej. W konsekwencji relegowano go do VI Liceum Ogólnokształcącego im. T. Reytana, w którym zdał maturę.

W latach 1968-1973 studiował w Katedrze Etnografii UW, w 1973 roku uzyskując magisterium na podstawie pracy *Analiza strukturalna polskich obrzędów weselnych*, której promotorką była doc. Zofia Sokolewicz. W 1976 roku w tej samej Katedrze Etnografii UW Stomma obronił

rozprawę doktorską poświęconą ludowej astronomii, wydaną jako *Słońce rodzi się 13 grudnia* (Warszawa 1981); promotorką pracy była doc. Sokolewicz, a recenzentami profesorowie Bronisław Geremek i Jerzy Gąssowski. W 1981 roku uzyskał habilitację na podstawie pracy *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, która została opublikowana w wersji książkowej pod tym samym tytułem (Warszawa 1986). Pracował na UW (1973-1978), KUL (1976-1980) oraz w Instytucie Sztuki PAN. W tym samym czasie prowadził także wykłady gościnne w Krakowie (UJ) i Łodzi (UŁ).

W 1981 roku Stomma wyjechał do Paryża, otrzymując propozycję pracy najpierw w Centre nationale des recherches scientifiques (1982), a potem w École des hautes études en science sociales (1983). W styczniu 1983 roku uzyskał nominację na profesora oraz kierownika katedry (*directeur d'études*) w piątej sekcji École pratique des hautes études na Sorbonie.

W kolejnych latach swojej kariery uczestniczył w wielu konferencjach międzynarodowych, wykladał na licznych uniwersytetach (np. Oxford University), został mianowany członkiem kanadyjskiego Forum Eastern Europe, a w 2003 roku powołano go do składu European Academy of Arts, Science and Humanities. W 1985 roku powierzono mu opiekę nad pracami powstającymi na Uniwersytecie Paris X (Nanterre). Od początku lat 90. XX w. nieprzerwanie uczestniczył także w pracach uczelni wyższych w Polsce. Były to zarówno uczelnie publiczne – np. Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (od 2008 r. na stanowisku profesora nadzwyczajnego) – jak i niepubliczne (np. Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie), gdzie prowadził wykłady, seminaria oraz kierował pracami pisanymi przez studentów.

Był innowacyjnym dydaktykiem. W 1972 roku w Katedrze Etnografii UW wprowadzono nowy program studiów, wprowadzający grupy laboratoryjne, w ramach których studenci pracowali nad wybranym zagadnieniem z jednym asystentem przez cztery lata. Zadaniem grupy było sformułowanie pytania badawczego, opracowanie stanu badań, wybór metodologii, zrealizowanie badań terenowych i opracowanie raportu gotowego do publikacji. Stomma prowadził jedno z laboratoriów, opracowując w 1976 roku pierwszy metodologiczny program dla tego typu grup (Sokolewicz 2010: 25). Uczestnicy zajęć wysoko cenili erudycję Stommy, liczne odwołania do literatury pięknej i historii oraz umiejętne łączenie akademickiej powagi z ironią gawędziarza.

W dorobku Stommy znajduje się 36 książek, publikowanych przez oficyny polskie i francuskie, kilkaset artykułów rozproszonych w pracach zbiorowych i czasopismach, ponadto liczne recenzje, wprowadzenia do książek innych autorów oraz prace redakcyjne. Był promotorem 14 rozpraw doktorskich.

Mieszkając od 1981 roku we Francji, nie zerwał kontaktu z polską etnologią. Chętnie przyjmował zaproszenia na krajowe konferencje, chętnie także zapraszał wybranych badaczy „do siebie”, pomagając im w budowaniu międzynarodowego doświadczenia. Był osobą, która potrafiła skupić wokół siebie część środowiska, zjednoczonego tyleż myśleniem o antropologii, co i zamiłowaniem do biesiadowania (otoczonym z tego powodu masą dykteryjek). Dla czytelników w Polsce pisał też kolejne książki, poświęcone głównie przemianom obyczajów. Wyróżniający poziom merytoryczny i językowy (a także polemiczny) mają zwłaszcza *Wzloty i upadki królów Francji sposobem antropologicznym wyłożone* (Łódź 1991), *Krółów polskich przypadki* (Warszawa 1993), *Dzieje smaku* (Poznań 2003) oraz dwutomowe *Polskie złudzenia narodowe* (Poznań 2006 i 2007). Swoje wielorakie pasje historyczne ujawniał w pracach takich jak *Życie seksualne królów Polski i inne smakowitości* (Warszawa 2002), *Choroby i dolegliwości sławnych ludzi* (Gdańsk 2007), *Historie niedocenione* (Warszawa 2011), *Historie przecenione* (Warszawa 2011), *Nasza różna Europa* (Warszawa 2012), *Antropologia wojny* (Warszawa 2014). W książkach *Żywoty zdań swawolnych* (Warszawa 1998) oraz *Słownik polskich wywisk, inwektyw i określeń pejoratywnych* (Warszawa 2000) zajmował się językiem jako obyczajem. W jego dorobku znajduje się antologia poezji *Liryczna, melancholijna, lubieżna i krotochwilna, tematami ułożona antologia poezji głupich i mądrych Polaków w Ludwika Stommy wyborze 50 tematów – 350 poetów* (Warszawa 1995), książka dla dzieci *Baranka Pacanka niezwykłych przygód księga pierwsza* (Warszawa 1994) oraz zbiory felietonów *Nalewka na czereśniach* (Warszawa 2000) i *Nalewka na piołunie* (Poznań 2019). Wiele wątków autobiograficznych znajduje się w książce *Stommowisko. O mojej rodzinie i o mnie* (Warszawa 2013).

Od roku 1990 przez niemal trzy dekady był Stomma felietonistą tygodnika „Polityka”. Systematycznie publikował też w „Przeglądzie”, ponadto w czasopismach „NIE” (jako Gall Anonim), „Cosmopolitan”, „Hustler”, „Kuchnia”, „Motomagazyn”, „Elle”. Był także narratorem serii programów zrealizowanych dla TVP: *Historie o historii* oraz *Z biegiem lat, z biegiem dni*.



Nie ulega wątpliwości, że Stomma był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej (nowej) etnologii końca XX w. Jego książki i artykuły wzbudzały ożywione dyskusje, a czasem kontrowersje<sup>1</sup> (dotyczące nawet tematyki jego prac, np. poświęconych rytuałowi pokładzin w Polsce), przede wszystkim jednak otwierały nowe perspektywy poznawcze, przenosząc na polski grunt ustalenia światowej nauki i skłaniając do przyjęcia odmiennej perspektywy wobec tradycyjnych problemów tej dyscypliny akademickiej. Był badaczem inspirującym, ożywczo polemicznym, mającym świetny kontakt ze słuchaczami.

Swój stosunek do uprawianej dyscypliny wyjaśniał w wywiadzie w 1990 roku (*Antropologia i polityka* 1990: 13-14):

Od 20 lat jestem przekonany, że antropologia jest królową nauk... Ale w Polsce została zepchnięta na margines, nie ma jej nawet w wykazie nauk, nie ma przedstawicielstwa w PAN. Nie śledzę instytucjonalnych perypetii nauki w Polsce, ale kiedy rozejrzeć się po świecie, jest całkowicie odwrotnie (...). Antropologia jest przybraniem postawy człowieka dziwiącego się, który patrzy na rzeczy otaczające go i wie, że one mogłyby wyglądać inaczej.

Stomma należał do kluczowych aktorów przesilenia tzw. paradygmatów w ramach polskiej etnologii/antropologii kultury. Przesilenie owo zapowiedziało kilka tekstów (Tomiccy 1975; Wasilewski 1979; Benedyktowicz 1980), a zapoczątkowała jego analiza rytuału pokładzin w Polsce – jako „centralnego elementu słowiańskich obrzędów weselnych” (Stomma 1975: 51). Odwołał się w nim nie tylko do korpusu prac Mircei Eliadego, ale także do pojęcia czegoś „strukturalnie obojętnego” Jacquesa Lacana i *Antropologii strukturalnej* Claude’a Lévi-Straussa, tworząc w rezultacie syntetyczny schemat pokładzin (w którym występują takie jednostki strukturalne jak „oddanie życia”, „zezwoleń na nową jakość”, „DESTRUKCJA”, „stan narodzenia, KREACJA”). W polskiej etnografii

---

<sup>1</sup> Najgłośniejsza z nich dotyczyła pracy *Słońce rodzi się 13 grudnia*, której zarzucano liczne nieścisłości i przeinaczenia na poziomie wiedzy astronomicznej. Polemiści nie potwierdzali ponadto istnienia ludowego „obserwatorium”, którego relikty zostały przez Stommę odnalezione we wsi Skordiów, gmina Dorohusk (Lebeuf, Ziółkowski, Sadowski 1991). Omawiając przypadek skordiońskiego systemu palików wskazywałem na konstruktywistyczny charakter wiedzy naukowej, na kryteria sensowności i prawomocności, które odsyłają poza układ niezależną rzeczywistość – poznający podmiot oraz fakt, że ani obserwacje, ani dane empiryczne nie stanowią jedynej tworzywa, z którego buduje się twierdzenia ogólne (Kuligowski 2001: 62-70).

powojennej nie było wcześniej miejsca na strukturalizm: we *Wprowadzeniu do etnologii* (Sokolewicz 1974) prezentacja strukturalizmu zajęła niespełna osiem stron, a w wydanym kilkanaście lat później podręczniku *Człowiek-kultura-osobowość* (Olszewska-Dyonizak 1991) kierunek ten, potraktowany jako ostatnia i najnowsza szkoła teoretyczna w antropologii, stanowił bardzo małą część jego treści.

W 1980 roku na łamach kwartalnika „Polska Sztuka Ludowa” zaczęto drukować materiały zbiorowo zatytułowane *Antropologia kultury w Polsce — dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika* (Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Tomicki, Wasilewski 1980a; Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Tomicki, Wasilewski 1980b; Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Wasilewski 1981). Bardzo szybko zysały one status manifestu. Józef Burszta i Bronisława Kopczyńska-Jaworska pisali, w odniesieniu do tych fragmentów, o pojawieniu się w Polsce „nowej etnografii” (Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982). Pod manifestem podpisali się wspólnie Zbigniew Benedyktowicz, Czesław Robotycki, Ludwik Stomma, Ryszard Tomicki oraz Jerzy S. Wasilewski. Kluczowe postulaty swojego programu zawarli w pięciu punktach: „(1) odejście od pozytywistycznych i postpozytywistycznych (funkcjonalizm) kierunków etnologii w stronę ujęć systemowych, wychodzących od kategorii właściwych badanej kulturze, a więc niejako »od wewnątrz«; (2) aplikowanie koherentnego i konsekwentnego aparatu pojęciowo-metodologicznego, akcentującego stronę znaczeniową zjawisk kultury; (3) koncentracja badań na systemie tzw. kultury duchowej w jej szerszym jednak rozumieniu, niż u Kazimierza Moszyńskiego, obejmującym również religijność, obrzędowość, mitologię, literaturę ludową, problematykę identyfikacji kulturowej etc; (4) zaniechania – warunkowanych przez formalne pseudoklasyfikacje – przypadkowych opisów zjawisk, na korzyść syntetycznych prac interpretacyjnych mających na celu ujawnienie ukrytych struktur długiego trwania; (5) interdyscyplinarność rozumianą jako wielostronne wykorzystywanie i asymilowanie współczesnych osiągnięć dyscyplin pokrewnych, na czele z historią, semiologią, religioznawstwem, językoznawstwem, bibliastyką, historią sztuki i literaturoznawstwem” (Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Tomicki, Wasilewski 1980: 47). *Gros* przedstawionych haseł sporządził Stomma: Claude Lévi-Strauss, La Nouvelle Histoire, Arnold van Gennep, mit Alkmeny, Roland Barthes, Jan Stanisław Bystron, Georges Dumézil. Czytane z perspektywy lat uderzają swoją celnością, myślowym zaawansowaniem, ale też stylistyczną swadą.

Manifest z roku 1980 – powstały w tym samym czasie, co „Solidarność” – był początkiem głębokich przeobrażeń polskiej etnologii. Współbieżność przemian etnologii i przemian państwa jest zresztą uderzająca – jak w innych krajach postsocjalistycznych, uniwersyteckie placówki etnologii przemianowały się na początku lat 90. na instytuty etnologii i antropologii kulturowej i niemal powszechne stało się przekonanie o konieczności „antropologizacji” polskiej etnologii jako niezbędnego kroku ku temu, aby stała się ona równorzędnym partnerem dla innych dziedzin humanistycznych i była postrzegana jako „modna” bądź inspirująca (Ponser-Zieliński 1995: 35).

Próba wskazania najbardziej charakterystycznego i istotnego naukowo wątku dorobku Stommy w oczywisty sposób kieruje w stronę strukturalistycznego paradygmatu uprawiania humanistyki. To właśnie na tych założeniach oparta była jego dysertacja doktorska (Stomma 1981), pełne rozwinięcie znajdując w monografii *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Obficie szafująca cytatami z klasycznych opracowań etnograficznych i antropologicznych, filozoficznych i językoznawczych, historycznych i socjologicznych, a także fragmentami literatury pięknej, praca ta była pierwszym w polskiej etnologii zrealizowanym na taką skalę zastosowaniem metody strukturalnej. Wykorzystanie „opozycji bazowych”, swoistych „tablic Mendelejewa” dotyczących postrzegania rzeczywistości w kulturze ludowej, miało zaprzeczyć rudymentom „naszego myślenia” i dać klucz do zagadki izolacji świadomościowej. O ile bowiem wcześniejsze ujęcia kultury ludowej i właściwego jej folkloru zwracały uwagę na formę przekazu (ustną, bezpośrednią), o tyle Stomma przekonywał do położenia nacisku na treść przekazu. W tym wypadku miał ją stanowić mit, a kulturę ludową należało postrzegać, jak sugerował, jako kulturę izolacji świadomościowej, zbudowaną na myśleniu mitycznym. Co więcej twierdził, że kultura ludowa zagnieżdżona w wyobrażeniach etnografów w istocie nigdy nie istniała – przynajmniej w stanie czystym, podobnie jak nie istniała wyizolowana kultura elitarna czy osobny światopogląd naukowy. „W tym sensie nie można więc mówić o »zaniku« czy »kryzysie« kultury ludowej, ale co najwyżej wolno wnosić o słabnięciu w kulturze chłopów udziału pierwiastków typu ludowego”, orzekał (Stomma 1986: 147). Miast rozprawiać o kulturze ludowej, mówić należy raczej o „kulturze typu ludowego”, która na poziomie najogólniejszym jest kulturą izolacji: przestrzennej (gdyż ma charakter regionalny), społecznej (związanej z określoną klasą społeczną) oraz światopoglądowej

(wyrażanej np. w ludowej religijności). Ludowość w kulturze można postrzegać w tych właśnie wymiarach, co oznacza jednocześnie, że nie zamyka się ona wyłącznie w obszarach wiejskich.

Najbardziej bodaj spektakularnej analizy dokonał Stomma w rozdziale zamykającym *Antropologię kultury wsi polskiej XIX-wieku*. Mierząc się z mitem roztańczonej i rozśpiewanej wsi, poddał go rewizji bazującej na danych z zakresu statystyki, ekonomii, zdrowia itp. W rezultacie wykazał, że polska wieś dotknięta była głodem, pijaństwem i przestępczością, którym towarzyszyły katastrofalny poziom higieny i ksenofobiczny stosunek do innych. Dowiódł ponadto, że Kolbergowskie „źródło” wiedzy o kulturze ludowej ma wszelkie cechy dyskursu mitycznego: oto w tomach dotyczących Mazowsza aż 84% treści poświęconych zostało zajęciom wesołym, związanym ze spędzaniem wolnego czasu. „Warto sobie uświadomić – konkludował – z jakich to przesłanek wyrastała pokaźna większość późniejszych (...) wizji wsi” (Stomma 1987: 236). Wprowadzone przezeń kategorie „kultury typu ludowego” i „kultury izolacji świadomościowej” należą dzisiaj do etnologicznego elementarza. Warto dodać, że *Antropologia kultury wsi polskiej XIX-wieku* jest wyjątkowa pracą również z tego powodu, że jako jedna z bardzo nielicznych monografii polskich etnologów zyskała status podręcznika<sup>2</sup>.

Naukowa pozycja Stommy nie ogranicza się wszelako do zaaplikowania na polski grunt paradygmatu strukturalistycznego. Poza przybliżaniem i pokazywaniem „w działaniu” nowych metod, poza wypracowywaniem nowatorskich interpretacji kultury i otwarciem etnologii na badanie kultury współczesnej, starał się on także przypominać dorobek polskiej etnologii. W 1980 roku wydał, zredagowaną przez siebie, antologię tekstów Jana Stanisława Bystronia *Tematy, które mi odradzano* (1980). Wydanie tego zbioru stało się dla wielu młodych adeptów dyscypliny silnym bodźcem do podjęcia badań kultury współczesnej.

Stomma był badaczem krytycznym, potrafiącym z dystansem odnieść się po latach do swoich własnych poglądów naukowych, co przecież nie jest cnotą częstą. W artykule *Strukturalizm w odosobnieniu* otwarcie przyznawał: „Strukturalizm ma – to prawda – ograniczone możliwości wyja-

---

<sup>2</sup> Interesujące jest drugie wydanie tej pracy z 2002 roku. Do zaprojektowania całości wydawca zatrudnił grafika (Tadeusz Piechur), ten zaś przygotował okładkę wizualnie nawiązującą do założeń strukturalizmu. Edycja w twardej oprawie, z obwolutą i na papierze kredowym – wzbogacona dodatkowo o cztery eseje i wstęp do wydania drugiego oraz słowo od wydawcy – jest wydawniczym rarytasem.

śniające. Pozostaje na, trudnych niekiedy do przełożenia na język obserwowalnej rzeczywistości, wyżynach długiego trwania (...). Konstrukcje strukturalistyczne same w sobie wyjaśniają nader niewiele. Pomagają natomiast wiele zrozumieć” (s. 14-15).

Wyjątkowa, sowizdrzalska charyzma strukturalisty z Sorbony sprawiła, jak wspomniałem na początku, że pojechałem do Łodzi na „wywiad”. Gdy już – dzięki pomocy dr. Krzysztofa Piątkowskiego – udało się do obleganego zewsząd Stommy precyzyzować, wyjaśnił on swoją motywację peregrynowania tam z Francji („Ja jej opowiadam świat” 1995: 36):

Zabrzmiało to brzydkiem, ale uniwersytet poznański jest o niebo lepszy, niż łódzki. Wy jesteście w innej sytuacji. Gdy patrzę, jakie wykłady mają tu studenci, którzy są strasznie sympatycznymi ludźmi, to czuję jakiś obowiązek moralny. Dopóki mogę być w czymś przydatny, a zarozumiałe myślę, że mogę, to będę do nich przyjeżdżał.

Potem rozmawialiśmy o jego francuskich studentach („mam właściwie samych wariatów”), ograniczeniach uprawiania etnologii na polskich uniwersytetach („doktorat niejakiego Darka Czai nie został przyjęty na etnografię. Praca z takim pomysłem, z taką ogromną wiedzą...”), naukowych hochsztaplerach („otacza nas mnóstwo błaznów: dänikenów, morrisów...”) oraz „pierwszej i ostatecznej instancji”, czyli żonie Basi. Opowiadał chętnie, ze swadą, mrużąc oczy i gestykulując. Twarz naprzemiennie wyrażała bądź to skupienie, bądź ironię. Na koniec musiało paść pytanie o etnologię i jej poznawczy potencjał. Widział ją wówczas tak („Ja jej opowiadam świat” 1995: 37):

To, co jest fascynującą częścią uprawiania etnologii, to istnienie wokół mnóstwa pytań, które nie zostały jeszcze przez nikogo postawione (...). Przyjrzyjmy się takiej, błahej na pozór, sprawie. Francuzi mówią ‘ta’ księżyc i ‘ten’ słońce, co zgodne jest z całą średniowieczną symboliką kobiecości księżycy i męskości słońca. W Polsce mamy natomiast ‘ten’ księżyc. I w planie symbolicznym coś bardzo istotnego z tego wynika, chociażby w poezji. Takich pytań dookoła nas jest mnóstwo.

Ludwik Stomma postawił takich pytań mnóstwo. Niektóre jako pierwszy, inne – dzięki swojej cywilnej odwadze albo łobuzerskiej erudycji – sformułował w sposób, który uczynił je ważnymi dla różnorodnej

wspólnoty jego czytelników. Nie musimy, oczywiście, we wszystkim mu wierzyć. Jego książki nie są bowiem podręcznikami, ale opowieściami o doświadczeniu etnologa. Jak stwierdzał sam w odniesieniu do Lévi-Straussa: to „przede wszystkim zaproszenie do intelektualnej gry. Warto w nią zagrać, już choćby dlatego, że nie ma w tej grze przegranych” (Stomma 1992: VII).

## BIBLIOGRAFIA:

- Antropologia i polityka. Z Ludwikiem Stommą rozmawiają Wojciech J. Burszta i Krzysztof Piątkowski (1990). *Czas Kultury*, 18-19, 11-14.
- Benedyktowicz, Z., Robotycki, C., Stomma, L., Tomicki, R., Wasilewski, J.S. (1980). Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika. *Polska Sztuka Ludowa*, 1, 47-60.
- Benedyktowicz, Z., Robotycki, C., Stomma, L., Tomicki, R., Wasilewski, J.S. (1980). Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika. Część II. *Polska Sztuka Ludowa*, 2, 117-125.
- Benedyktowicz, Z., Robotycki, C., Stomma, L., Wasilewski, J.S. (1981). Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika. Część III. *Polska Sztuka Ludowa*, 1, 58-60.
- Burszta, J., Kopczyńska-Jaworska, B. (1982). Polish ethnography after World War II. *Ethnos*, 47(1-2), 167-195.
- „Ja jej opowiadam świat” – wywiad z Ludwikiem Stommą (1995). *Magazyn Etno(logiczny)*, 2, 35-38.
- Kuligowski, W. (2001). *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lebeuf, A., Ziółkowski, S., Sadowski, R.M. (1991). 13 grudnia, czyli rzecz o Słońcu, Skordiowie i Ludwiku Stommie. *Etnografia Polska*, 35(1), 193-216.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (1991) *Człowiek-kultura-osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków: Universitas.
- Posern-Zieliński, A. (1995). Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 21-36). Poznań: Wydawnictwo Drawa.
- Sokolewicz, Z. (1974). *Wprowadzenie do etnologii*. Warszawa: PWN.
- Sokolewicz, Z. (2010). Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej.

- W: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności* (s. 15-35), Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Stomma, L. (1975). Rytuał pokładzin w Polsce – analiza strukturalna. *Etnografia Polska*, 19(1), 51-64.
- Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: PAX.
- Stomma, L. (1992). Cóż nam dał Lévi-Strauss... W: C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików* (tłum. A. Steinsberg). Łódź: Wydawnictwo OPUS.
- Stomma, L. (1996). Strukturalizm w odosobnieniu. W: W.J. Burszta (red.), *Antropologiczne wędrówki po kulturze* (s. 11-14). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Tomiccy, J. i R. (1975). *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Wasilewski, J.S. (1979). *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.



## KOMUNIKATY

### I EDYCJA NAGRODY IM. ANTONIEGO KALINY POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO

Dnia 9 lutego 2019, w 124 rocznicę swojego założenia, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze ogłosiło pierwszą edycję Nagrody im. Antoniego Kaliny, przyznawaną w trzech kategoriach. I: najciekawsza publikacja o tematyce etnologicznej/antropologicznej; II: najciekawsza wystawa o tematyce etnologicznej/antropologicznej oraz III: najciekawsze wydarzenie o tematyce etnologicznej/antropologicznej. Nagroda ustanowiona została z myślą o uczczeniu ojca-założyciela Towarzystwa Ludoznawczego – wybitnego sławisty, ludoznawcy, etnografa, etnologa i działacza społecznego. Celem tego przedsięwzięcia jest wyróżnienie i popularyzacja najciekawszych, inwencyjnych dokonań z zakresu etnografii, etnologii oraz antropologii społeczno-kulturowej pod symbolicznym patronatem tego wielce zasłużonego dla nauki badacza. Tegoroczna, pierwsza edycja konkursu spotkała się z dużym zainteresowaniem środowiska etnografów, etnologów oraz antropologów społeczno-kulturowych.

#### **I Kategoria: najciekawsza publikacja o tematyce etnologicznej lub antropologicznej**

W tej kategorii konkursowej zgłoszono 9 publikacji o różnorodnej tematyce obejmującej zarówno zagadnienia kultury tradycyjnej, folkloru, dziedzictwa kulturowego, problematyki związanej z etnicznością, jak i zjawiska z kręgu *animal studies*, posthumanistyki, antropologii me-

dycyny i *childhood studies* oraz teoretyczne refleksje na temat aktualnych wyzwań i zaangażowanych społecznie praktyk antropologii społeczno-kulturowej.

Komisja Konkursowa postanowiła przyznać Nagrodę im. Antoniego Kaliny książce pt. *Twilight Zone Anthropology. Voices from Poland* (2019) pod redakcją Michała Buchowskiego. W uzasadnieniu podjętej decyzji podkreślono, iż rozważania zawarte w tej publikacji, zakorzenione w aktualnych dyskusjach teoretyczno-metodologicznych, prowokują do współmyślenia i dyskusji. Anglojęzyczny czytelnik dowiaduje się z niej o zmaganiach polskiej antropologii z kwestiami zaangażowania, z podejmowanymi w jej polu badaniami z zakresu feminizmu i *gender studies*, antropologią polityki oraz antropologią medycyny. Książka stanowi dowód przewycięzania polskich kompleksów i ograniczeń, jak również, co szczególnie istotne, utrwalonych w antropologii zachodniej nawyków myślowych i stereotypów dotyczących etnografii/antropologii w Europie Środkowo-Wschodniej. Polscy antropolodzy i antropolożki prezentują się w niej jako intelektualni mieszkańcy głównego nurtu antropologii światowej i zarazem równoprawni, autonomiczni współtwórcy pola *world anthropologies*.

Wśród nominowanych do Nagrody książek znalazły się także dwie inne publikacje: Joanny Dziadowiec-Greganić i Agnieszki Dudek *Handmade in Wiśniowa. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa* (Wrocław – Wiśniowa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej) oraz Anny Witeski-Młynarczyk *Dziecięce doświadczenia ADHD. Etnografia spornej jednostki diagnostycznej* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2019).

## **II Kategoria: najciekawsza wystawa o tematyce etnologicznej/antropologicznej**

W tej kategorii konkursowej zgłoszono 8 wystaw o różnorodnej tematyce i środkach wyrazu, które zostały zorganizowane przez muzea oraz inne instytucje kultury. Decyzją Komisji Konkursowej nagrodzono wystawę „Wzornik. Szycie opoczyńskie, łowickie, sieradzkie. Tradycja/ Trwanie/ W 100-lecie województwa łódzkiego” zorganizowaną przez Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, której kuratorką jest Alicja Woź-

niak. Wystawa ukazuje szerokie spektrum haftów oraz przemian, jakie dokonywały się w obrębie zdobnictwa strojów ludowych w regionie opoczyńskim, łowickim i sieradzkim na przestrzeni ostatnich 100 lat. W uzasadnieniu przyznania Nagrody podkreślono wyjątkową oprawę plastyczną wystawy oraz ciekawą aranżację przestrzeni, w której zaprezentowano tradycyjną tematykę etnograficzną.

### **III Kategoria: najciekawsze wydarzenie o tematyce etnologicznej/antropologicznej**

W tej kategorii konkursowej zgłoszono 6 projektów realizowanych w postaci wykładów, warsztatów, spektakli, spotkań folklorystycznych oraz projektu badawczo-edukacyjnego. Komisja Konkursowa postanowiła przyznać Nagrodę Zespołową im. Antoniego Kaliny wydarzeniu International Union of Anthropological and Ethnological Sciences Inter-Congress 2019 „World Solidarities” (przewodniczący komitetu organizacyjnego: prof. dr. hab. Michał Buchowski, koordynatorzy: prof. UAM dr hab. Natalia Bloch, dr Łukasz Kaczmarek; członkinie i członkowie: dr Zofia Boni, mgr Kamila Grześkowiak, mgr Marta Kluszczyńska, dr Małgorzata Kowalska, dr Jan Lorenz, mgr Alexandra Staniewska, prof. UAM dr hab. Agata Stanisław, mgr Aleksandra Turowska). W uzasadnieniu swojej decyzji Komisja Konkursowa podkreśliła aktualność i ważność przewodniej tematyki kongresu, propagowanie idei solidarności, antropologii stosowanej i zaangażowanej oraz wychodzenie naprzeciw pilnej potrzebie obecności głosu przedstawicielek i przedstawicieli etnografii, etnologii i antropologii społeczno-kulturowej w debatach publicznych. Z dużym uznaniem odniesiono się do wysiłku organizacyjnego oraz wysokiego poziomu merytorycznego tego międzynarodowego wydarzenia. Za ważny aspekt kongresu uznano rozwijanie idei współpracy oraz społecznej odpowiedzialności nauki, integrującej środowiska naukowe, badawcze i badaczy oraz aktywistów funkcjonujących poza akademią.

Wszystkim Laureatom i Laureatkom Nagrody im. Antoniego Kaliny serdecznie gratulujemy!

**Katarzyna Majbroda**



## OŚWIADCZENIE

W książce mojego autorstwa: Katarzyna Majbroda, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2019, we wstępie, w którym nawiązuję do artykułu Andrzeja Zaporowskiego, *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*. „Studia Kulturoznawcze” 2013, 3, s. 125-143, zostały błędnie oznaczone przypisy. Na s. 11, w. 7-11 (od góry) – jest (Rabinow 2007: 2), powinno być (Rabinow 2007: 2, za: Zaporowski 2013: 125); w. 17-20 i 22-26 (od góry) – jest (Rabinow i inni 2008: 58), powinno być: (Rabinow i inni 2008: 58, za: Zaporowski 2013: 127). Na s. 12, w. 22-28 (od góry) jest (Rabinow i inni 2008: 77), powinno być: (Rabinow i inni 2008: 77, za: Zaporowski 2013: 129).

Przepraszam Autora za to niedopatrzenie powstałe w toku prac redakcyjnych nad książką.