

Lud

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Polish Ethnological Society

TOM 107 za rok 2023

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CVII ZA ROK 2023

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

- SCOPUS
- IBSS (International Bibliography of the Social Sciences)
- CEEOL (Central and Eastern European Online Library)
- 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)
- Bibliotece Nauki

L U D

**ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA
LUDOZNAWCZEGO**

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

JOURNAL OF THE POLISH ETHNOLOGICAL SOCIETY

ZAŁOŻONY W ROKU

1895

**PRZEZ
ANTONIEGO KALINĘ**

OGÓLNEGO ZBIORU

**TOM CVII
ZA ROK 2023**



**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
POZNAŃ – WROCŁAW 2023**

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
Zastępczyni redaktora naczelnego – Agnieszka Kościańska
Sekretarz redakcji – Katarzyna Majbroda
Redaktorka – Agnieszka Chwieduk
Redaktorka językowy – Stefania Zielonka, Alicja Chwieduk
Projekt okładki – Katarzyna Tużyłak
Skład – Natalia Patorska

RECENZENCI ARTYKUŁÓW ZAMIESZCZONYCH W TOMIE 107 ZA 2023 ROK:

Kamila Baraniecka-Olszewska, Karolina Bielenin-Lenczowska, Bogusława Bodzioch-Bryła, Claudia-Florentina Dobre, Agata Dziuban, Anna Gomółka, Magdalena Hodalska, Ewa Kocój, Małgorzata Kowalska, Mateusz Laszczkowski, Zbigniew Libera, Małgorzata Łoboz, Katarzyna Marciniak, Katarzyna Marcol, Maciej Michalski, Joanna Mizielińska, Agnieszka Pieńczak, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Jacek Schmidt, Karolina Starego, Marta Studenna-Skrukwa, Anna Szwed, Anna Topolska, Alexey Vasilyev, Katarzyna Waszczyńska, Hubert Wierciński

Wydanie czasopisma LUD t. 107 sfinansowano ze środków MEiN w ramach projektu Rozwój Czasopism Naukowych nr umowy RCN/SN/0171/2021/1.

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2023

ISSN 0076-1435

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2021
ADMINISTRACJA: 50-383 WROCŁAW, UL. FRYDERYKA JOLIOT-CURIE 12
TEL. 71 375 75 83, FAX 71 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl, <http://www.ptl.info.pl>
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO 7
TEL. 61 829 13 69
e-mail: wdoh@amu.edu.pl
<https://apcz.umk.pl/LUD/about/index>

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

MAŁGORZATA RAJTAR, Antycypując przyszłość – diagnoza a doświadczenie w chorobach rzadkich w Polsce	10
ZBIGNIEW SZMYT, Syberyjskie mniejszości na wojnie w Ukrainie: od reprezentacji społecznych po wernakularne formy ideologizacji.....	42
PIOTR ZAŁĘSKI, Mniejszościowe grupy etniczne w Polsce w egzaminach doniosłych – przykład arkuszy maturalnych z wiedzy o społeczeństwie z lat 2005–2023	77
KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA, Kryzys klimatyczny a lokalne praktyki wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego? Propozycja badań nad wybranymi zjawiskami Krajowej Listy Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego w Polsce z perspektywy etnoklimatologicznej	110
ALICJA SOĆKO-MUCHA, Humor w czasach zarazy (Polska 2020–2022),	142
MIKOŁAJ SMYKOWSKI, DAWID KOBIAŁKA, Death and Life Valley. Environmental memory of the Pomeranian crime of 1939 in Chojnice.....	170
JOANNA KROTOFIL, DAGMARA MĘTEL, DOROTA WÓJCIAK, The Virgin Mary in the narratives of contemporary Catholic and Muslim mothers in Poland	202
SERGIO GONZÁLEZ VARELA, Body biographies: a study of apprenticeship and embodied experience among tattoo artists in Mexico	223
IZABELA SKÓRZYŃSKA, When epidemics become narrative, women get bogged down in scripts?	248

LIOR ESTER LEWKOWICZ-SHENHOLZ, In pursuit of the rejected „Jew from the Golah”. On life and works of dr. Jacob (Kobi) Weitzner	274
ANNA LEŚNIEWSKA, Bez chęci podróże – tułaczka jako motor pracy mitotwórczej w działalności Zoriana Dołęgi Chodakowskiego	287
MAGDALENA KWIECIŃSKA, Działalność kolekcjonerska Juliusza Zborowskiego na rzecz Muzeum Tatrzańskiego w kontekście plebiscytu spisko-orawskiego	307

RECENZJE

NATALIA BLOCH, <i>Encounters across Difference. Tourism and Overcoming Subalternity in India</i> , Lexington Books 2021 (Anna Malewska-Szałygin)	329
RAFAŁ HETMAN, <i>Las zbliża się powoli, kto po wojnie mordował w Dębrzynie</i> , Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2022 (Zuzanna Deptuła)	333
MAJA GŁOWACKA, MONIKA HELAK, MAŁGORZATA ŁUKIANOW, JUSTYNA ORCHOWSKA, MATEUSZ MAZZINI, <i>Pamiętniki pandemii</i> , Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2022 (Michał Gałek)	348

IN MEMORIAM

MARIA REIMANN (1982-2023) (Magdalena Radkowska-Walkowicz)	357
MARIAN POKROPEK (1932-2023) (Krzysztof Braun)	362

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

MAŁGORZATA RAJTAR, Anticipating the future: diagnosis and experiences of rare diseases in Poland	10
ZBIGNIEW SZMYT, Siberian minorities in the war in Ukraine: from social representations to vernacular forms of ideologization	42
PIOTR ZAŁĘSKI, Minority ethnic groups in Poland in important exams - an example of social studies secondary school leaving papers from 2005–2023	77
KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA, Climate crisis and local practices towards intangible cultural heritage. An ethnoclimatological research proposal on selected phenomena of the National List of Intangible Cultural Heritage in Poland	110
ALICJA SOĆKO-MUCHA, Humor in time of plague (Poland 2020–2022)	142
MIKOŁAJ SMYKOWSKI, DAWID KOBIAŁKA, Death and Life Valley. Environmental memory of the Pomeranian crime of 1939 in Chojnice.....	170
JOANNA KROTOFIL, DAGMARA MĘTEL, DOROTA WÓJCIAK, The Virgin Mary in the narratives of contemporary Catholic and Muslim mothers in Poland	202
SERGIO GONZÁLEZ VARELA, Body biographies: a study of apprenticeship and embodied experience among tattoo artists in Mexico	223
IZABELA SKÓRZYŃSKA, When epidemics become narrative, women get bogged down in scripts?	248
LIOR ESTER LEWKOWICZ-SHENHOLZ, In pursuit of the rejected "Jew from the Golah". On life and works of dr. Jacob (Kobi) Weitzner	274

ANNA LEŚNIEWSKA, Unwilling travels – wandering as a motor of myth-making work in the activity of Zorian Dołęga Chodakowski.....	287
MAGDALENA KWIECIŃSKA, Juliusz Zborowski's collecting activity for the Tatra Museum in the context of the Spiš-Orava plebiscite	307

REVIEWS

NATALIA BLOCH, <i>Encounters across Difference. Tourism and Overcoming Subalternity in India</i> , Lexington Books 2021 (Anna Malewska-Szałygin)	329
RAFAŁ HETMAN, <i>The forest is slowly approaching, who murdered in Dębrzyna after the War</i> , Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2022 (Zuzanna Deptuła)	333
MAJA GŁOWACKA, MONIKA HELAK, MAŁGORZATA ŁUKIANOW, JUSTYNA ORCHOWSKA, MATEUSZ MAZZINI, <i>Pandemic Diaries</i> , Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2022 (Michał Gałek)	348

IN MEMORIAM

MARIA REIMANN (1982-2023) (Magdalena Radkowska-Walkowicz)	357
MARIAN POKROPEK (1932-2023) (Krzysztof Braun)	362

ARTYKUŁY

Małgorzata Rajtar

Instytut Filozofii i Socjologii

Polskiej Akademii Nauk

mrjatar@ifispan.edu.pl

ORCID: 0000-0002-3807-1547

ANTYCYPUJĄC PRZYSZŁOŚĆ – DIAGNOZA A DOŚWIADCZENIE W CHOROBAH RZADKICH W POLSCE

Anticipating the future: diagnosis and experiences of rare diseases in Poland

Streszczenie. Rozwój biotechnologii i badania przesiewowe noworodków umożliwiają wykrycie i zdiagnozowanie choroby zanim pojawią się jej pierwsze objawy. Pozwalają tym samym na wprowadzenie leczenia niektórych chorób rzadkich na bardzo wczesnym etapie życia. Niemniej w przypadku chorób rzadkich nawet prawidłowo i wcześnie postawiona diagnoza wyznacza niejednoznaczny horyzont czasowy i naraża na niepewną przyszłość.

W niniejszym artykule analizuję wyniki badań etnograficznych prowadzonych wśród osób z wrodzonymi wadami metabolizmu, ich rodzicami i lekarzami w Polsce. Proponuję spojrzenie na technologię, jaką są badania przesiewowe przez pryzmat koncepcji „antycypacji” w jej wymiarze makrospołecznym i doświadczeniowym

(Adams i in. 2009; Jae 2018; Stephan, Flaherty 2019). Wychodząc od tej koncepcji, w artykule przyglądam się zarówno perspektywie lekarzy, jak i doświadczeniom rodzin dzieci w wrodzonymi wadami metabolizmu, dla których „moment diagnostyczny” (Jutel 2016) naraża na przesiąkniętą antycypacją przyszłość. Argumentuję, że badania przesiewowe noworodków otwierają na niepewną terapeutycznie przyszłość, która wymyka się wiedzy i doświadczeniu eksperckiemu. Przyszłość ta wiąże się nieodłącznie ze zmianami patologicznymi w ciele, takimi jak retinopatia, która przynależy do obrazu choroby w jednej z wrodzonych wad metabolizmu. Przewlekłe skutki uboczne choroby sprawiają, że niektórzy rodzice aktywnie poszukują możliwości oddziaływania na niepewną przyszłość dzieci.

Słowa kluczowe: przyszłość, antycypacja, choroby rzadkie, diagnoza, badania przesiewowe noworodków, retinopatia, antropologia medyczna

Abstract. Developments in biotechnology and newborn screening allow for earlier detection and quicker diagnosis of diseases, even before symptoms are first displayed. This allows doctors to begin treatment of rare diseases in the early stages of life. Nevertheless, even with early diagnosis, the future for these patients is uncertain. In this article, I analyze the results of ethnographic research that was conducted among people with inborn errors of metabolism, their parents, and doctors in Poland. I examine newborn screening technology using the category of “anticipation” in its macro-social and experiential meanings (Adams et al. 2009; Jae 2018; Stephan, Flaherty 2019). Drawing from this concept, I attend to both the perspectives of doctors and what parents of children with inborn errors of metabolism experience. For these parents, the “diagnostic moment” (Jutel 2016) reveals a future that is characterized by anticipation. I argue that newborn screening engenders a therapeutically uncertain future for the patient, whose condition escapes both medical knowledge and expertise. In one of the inborn errors of metabolism discussed in this article, this future entails pathological bodily changes, such as retinopathy. Facing the chronic symptoms that this disease will have on their children, some parents actively seek ways to approach their child’s unknown future.

Key words: future, anticipation, rare diseases, diagnosis, newborn screening, retinopathy, medical anthropology

Wprowadzenie

Badania przesiewowe noworodków (dalej: badania przesiewowe) uznawane są za „filary globalnego zdrowia publicznego” (Raz, Amano, Timmermans 2018: 98). Rokrocznie w wyniku badań przesiewowych u około czterystu noworodków w Polsce wykrywa się chorobę rzadką (Ołtarzewski 2018). W Polsce panel badań przesiewowych obejmuje obecnie trzydzieści chorób wrodzonych, co sytuuje kraj w europejskiej czołówce (Loeber i in. 2021; Ołtarzewski 2018)¹. Szacuje się, że choroby rzadkie, czyli takie, które występują nie częściej niż u 5 na 10 tys. osób w populacji², dotyczą około 6–8% populacji każdego kraju. W Polsce może to dotyczyć od 2 mln do 3 mln osób (Libura i in. 2016; Plan 2021; Rozporządzenie 1999). Często są to uwarunkowane genetycznie choroby o przewlekłym charakterze i niejednokrotnie ciężkim przebiegu, które wpływają na jakość i długość życia chorych i prowadzą do niepełnosprawności, a nawet zgonu. Stanowią wyzwanie nie tylko dla pacjentów i ich rodzin, lecz również dla systemu opieki zdrowotnej (Libura i in. 2016; Plan 2021). Spośród około 8 tys. chorób rzadkich 72% ma podłoże genetyczne, a około 70% ujawnia się w wieku dziecięcym (Eurordis 2021), jednak leczenie dostępne jest jedynie dla 5% chorób. Dla pozostałych chorych „podstawowe znaczenie ma leczenie objawowe oraz rehabilitacja i pomoc społeczna” (Plan 2021)³.

¹ Aktualna liczba chorób wrodzonych w panelu za <http://przesiew.imid.med.pl/> (ostatni dostęp 10 lipca 2023). Jak pokazują Aviad Raz i Stefan Timmermans (2018) na przykładzie Izraela i USA, liczba chorób w panelu badań przesiewowych odzwierciedla różnice w polityce zdrowotnej pomiędzy krajami. Jak argumentują, w Izraelu, gdzie panel przesiewowy obejmuje dwanaście chorób, państwo kładzie nacisk na tzw. *primary prevention* (interwencja zanim choroba jeszcze wystąpi), w USA natomiast rozszerzony panel przesiewowy obejmuje ponad pięćdziesiąt chorób (w zależności od stanu), ponieważ państwo skupia się na tzw. *secondary prevention* (ograniczenie wpływu choroby, która już wystąpiła). Z uwagi na ograniczoną długość artykułu ta kwestia nie będzie poruszana w polskim kontekście.

² Nie ma jednej globalnej definicji choroby rzadkiej. W USA za chorobę rzadką uznaje się taką, która dotyka nie więcej niż 200 tys. osób, w Japonii 1:50 000, w Korei: 1:20 000 (Richter i in. 2015).

³ W artykule posługuję się terminem „leczenie” na określenie leczenia objawowego. W przypadku rzadkich chorób metabolicznych chodzi tu przede wszystkim o leczenie

W październiku 2021 roku organizacja Rare Disease International opublikowała raport dotyczący „częstych potrzeb” globalnej społeczności osób żyjących z chorobami rzadkimi w zakresie diagnozy, opieki i leczenia. Potrzeby zostały zidentyfikowane przez przedstawicieli pacjentów i ekspertów medycznych z różnych krajów (Lopez Gousset, Bolz-Johnson 2021). Na piątym miejscu dziesięciopunktowej listy wymieniono „Prewencję i badania przesiewowe”. Raport przedstawiał badania przesiewowe jako „kluczową metodę, która umożliwia skrócenie czasu postawienia diagnozy” i postulował rozszerzenie badań genetycznych prenatalnych i przesiewowych noworodków po to, aby „zmniejszyć częstotliwość występowania chorób rzadkich i ograniczyć odyseję diagnostyczną chorych i związane z nią finansowe obciążenia dla systemu opieki zdrowotnej” (Lopez Gousset, Bolz-Johnson 2021: 4)⁴.

Chociaż badania przesiewowe noworodków nie są badaniami diagnostycznymi (Ołtarzewski 2018: 121; Timmermans, Buchbinder 2013: S30; Raz i in. 2018: 98), zmieniają horyzont czasowy: pozwalają na „wcześniejsze rozpoznanie” rzadkiej choroby jeszcze zanim pojawią się objawy. Jest to istotne ponieważ „prawidłowa i wczesna diagnoza umożliwia ewentualne wdrożenie leczenia i pełną konsultację genetyczną” (Kałużny i in. 2015: 49). W kontekście chorób rzadkich już samo postawienie diagnozy jest niewątpliwie sukcesem. Diagnoza, jak podkreśla między innymi Annemarie Jutel (2009: 278; zob. także Jutel, Nettleton 2011), stanowi

dietetyczne, chociaż np. w MSUD (zob. poniżej) stosuje się także przeszczepienie wątroby (Średzińska, Rokicki 2020: 366). W przypadku chorób rzadkich, z których zdecydowana większość ma podłoże genetyczne, leczenie przyczynowe możliwe jest jedynie z wykorzystaniem inżynierii genetycznej. Dostępne terapie (np. enzymatyczna terapia zastępcza dla CLN2, terapia genowa dla 5q SMA) wprawdzie nie wyleczą choroby, ale mogą zatrzymać lub wyhamować jej postępy (zob. np. Skweres-Kuchta 2019 na temat dostępności świadczeń medycznych w Polsce). Relacje między niepełnosprawnością (w tym problemami z uzyskaniem orzeczenia o niepełnosprawności) i chorobą rzadką w Polsce, na których omówienie nie ma miejsca w niniejszym artykule, analizują, m.in. Anna Chowaniec-Rylke (2018), Jan Frydrych (2023) i Maria Reimann (2019).

⁴ Postawienie właściwej diagnozy w przypadku chorób rzadkich może trwać od kilku do kilkunastu lat. Trudności w ustaleniu właściwego rozpoznania prowadzą do tzw. odysei diagnostycznej (zob. np. Plan 2021). „Podróż pacjenta [z chorobą rzadką] do diagnozy” przedstawia obrazowo infografika na stronie: <https://www.eurordis.org/wp-content/uploads/2020/07/solverd-infographic-pl.png> (ostatni dostęp 22.09.2023).

kluczowe „narzędzie klasyfikacyjne medycyny”. Biomedycyna zachodnia, jak zauważają Annemarie Jutel i Sarah Nettleton (2011), przyznaje diagnozie szereg zadań. Zdaniem tych socjolożek stanowi ona „potwierdzenie choroby (*disease*), oferuje wyjaśnienia i spójne przedstawienie objawów pacjentów, legitymizuje chorobę (*illness*), [co] umożliwia pacjentom przyjęcie roli chorego (*sick role*), pozwala na dostęp do zasobów i ich alokację, oraz stanowi podstawę autorytetu medycznego” (Jutel, Nettleton 2011: 793). Annemarie Jutel podkreśla, że diagnoza „wyznacza kierunek opieki medycznej” (2009: 279). Pojęcie to łączy w sobie zatem zarówno moc klasyfikacji, nazywania, jak i opisuje proces, podczas którego poddawane są ocenie dolegliwości fizyczne (Jutel 2009; zob. także Locock, Nettleton, Kirkpatrick, Ryan, Ziebland 2016; Risør, Nissen 2018). Niemniej, jak zauważają badacze społeczni, diagnoza, w szczególności choroby przewlekłej, a do takich zalicza się znaczna większość chorób rzadkich, stanowi konfigurację „wymiarów przestrzennych i czasowych”, a proces diagnostyczny naznaczony jest „płynnością i niejednokrotnie niezdyscyplinowaniem” zarówno w wymiarze „pracy klasyfikacyjnej, jak i codziennych praktyk radzenia sobie z diagnozą” (Risør, Nissen 2018: 13).

W niniejszym artykule wykorzystuję wyniki badań terenowych wśród osób chorych na wrodzone wady metabolizmu i/lub ich opiekunów po to, aby przyjrzeć się doświadczeniom badanych, dla których „moment diagnostyczny” (Jutel 2016) zapoczątkowany przez badanie przesiewowe otwiera na przesiąkniętą antycypacją przyszłość. Proponuję spojrzenie na technologię jaką są badania przesiewowe przez pryzmat koncepcji „antycypacji” (Adams, Murphy, Clarke 2009; Jae 2018; Stephan, Flaherty 2019). Badania przesiewowe noworodków pozwalają na wczesne rozpoznanie choroby i szybkie wdrożenie leczenia dietetycznego. Jednocześnie otwierają na przyszłość, której nieodłącznym składnikiem są zmiany patologiczne w ciele, takie jak retinopatia, która przynależy do obrazu choroby w jednej z wrodzonych wad metabolizmu. Argumentuję, że polityka antycypacyjna (Jae 2018), której częścią są badania przesiewowe, kładąc nacisk na szybsze rozpoznanie choroby i zwiększenie przeżywalności noworodków, równocześnie przesłania wiedzę o długofalowych skutkach choroby. Pacjenci dotknięci postępującą retinopatią i ich

rodziny, o których piszę w ostatniej części tego artykułu, muszą się zmierzyć z „utrata antycypowanej przyszłości” (Rehsmann 2022) na przykład w wymiarze zawodowym. Niemniej postępom choroby nie towarzyszy lepsza opieka medyczna, wręcz przeciwnie – polityka antycypacyjna ustępuje pola indywidualnemu „doświadczeniu antycypacyjnemu” (Stephan, Flaherty 2019).

Po krótkim przedstawieniu badań etnograficznych i charakterystyki wrodzonych wad metabolizmu w dalszej części tego artykułu omówię koncepcję antycypacji i jej wykorzystanie w kontekście zdrowia i choroby. Następnie przyjrzę się działaniu antycypacji w dyskursie i praktyce badań przesiewowych oraz doświadczeniu życiowym rodzin z osobami chorymi na jedną z chorób rzadkich.

Badania

W niniejszym artykule wykorzystuję wyniki badań etnograficznych, które prowadziłam indywidualnie i zespołowo w Polsce w latach 2016–2023⁵. Były one częścią porównawczych projektów antropologicznych dotyczących sytuacji osób z wybranymi wrodzonymi wadami metabolizmu realizowanych w Finlandii, Polsce i w Szwecji (Rajtar, Król, 2023). W artykule analizuję jedynie materiał zebrany przeze mnie i moje współpracowniczki oraz współpracowników w Polsce. Składały się na niego pogłębione wywiady etnograficzne z rodzicami (najczęściej matkami) dzieci z wrodzonymi wadami metabolizmu, rzadziej z dorosłymi chorymi (n=49), które najczęściej odbywały się w domach rozmówców, umożliwiając przy tym prowadzenie obserwacji⁶, w szczególności w istotnych z punktu widzenia leczenia dietetycznego momentach karmienia i/lub

⁵ Badania były prowadzone w ramach dwóch grantów finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki (granty nr 2015/17/B/HS3/00107 i nr 2017/26/E/HS3/00291) oraz indywidualnego projektu realizowanego w Helsinkach Collegium for Advanced Studies w Finlandii w ramach EURIAS Fellowship Programme (Co-funded by Marie Skłodowska-Curie Actions, under the 7th Framework Programme).

⁶ Jak słusznie zauważył(a) anonimowy/-a recenzent(ka) problemy związane z prowadzeniem obserwacji uczestniczącej są przedmiotem dyskusji w antropologii i socjologii

spożywania posiłków. Badania obejmowały również pogłębione wywiady z lekarzami (między innymi pediatryzy metaboliczni, gastroenterolodzy, genetycy, dietetycy; n=29) i przedstawicielami organizacji pacjenckich (n=9). Dodatkowo, w ramach jednego z projektów, badania obejmowały także wywiady z przedstawicielami mniejszościowej społeczności w Polsce, w której wskazywano na wyższą częstotliwość występowania jednej z rzadkich chorób metabolicznych (Kwaśniewska 2022; Rajtar 2023). Rozmówcy wyrazili swoją ustną lub pisemną zgodę na udział w badaniach. Oprócz wywiadów prowadziliśmy między innymi obserwację uczestniczącą na warsztatach kulinarnych (Król i Ehmke vel. Emczyńska-Seliga, 2023), w trakcie corocznych obchodów Światowego Dnia Chorób Rzadkich (ostatni dzień lutego) oraz konferencji medycznych i/lub z zakresu zdrowia publicznego poświęconych chorobom rzadkim. Z uwagi na pandemię COVID-19 (2020–2022) część badań odbywała się wirtualnie. W trakcie badań poddane zostały analizie europejskie i narodowe dokumenty dotyczące polityki zdrowotnej chorób rzadkich, rekomendacje oraz materiały (na przykład ulotki) dla pacjentów. Prowadzona była także obserwacja mediów społecznościowych zrzeczających rodziny chorych.

W badaniach skupialiśmy się na wrodzonych wadach metabolizmu, które uwzględnione są w panelu badań przesiewowych w wyżej wymienionych krajach. Chodzi tu przede wszystkim o chorobę syropu klonowego (*maple sirup disease* – MSUD), acyduurie organiczne (*organic aciduria disorders* – OAD) i zaburzenia oksydacji kwasów tłuszczowych (*fatty acid oxidation disorders* – FAOD). Wrodzone wady metabolizmu stanowią dużą (ponad tysiąc jednostek chorobowych) i zróżnicowaną grupę rzadkich chorób genetycznych. Chociaż indywidualnie są rzadkie, szacuje się, że łącznie występują z częstotliwością 1 na 800 osób (Gariani, Nascimento, Superti-Furga, Tran 2020). Pacjenci z wrodzonymi wadami metabolizmu wymagają regularnych wizyt kontrolnych, podczas których dostosowywane są leczenie i dieta, stąd uchodzą za „populację objętą wysokim nadzorem medycznym” (Lampe i in. 2020: 13).

medycyny. Z uwagi na ograniczoną objętość tekstu omówienie tych kwestii nie jest tutaj możliwe.

W niniejszym artykule skupiam się na niedoborze LCHAD (*long-chain 3-hydroxyacyl-CoA dehydrogenase* – pol. dehydrogenaza 3-hydroksy-acyl-CoA długłańcuchowych kwasów tłuszczowych) – jednej z rzadkich chorób z grupy FAOD. Wszystkie choroby z tej grupy dziedziczone są autosomalnie recesywnie. Szacuje się, że łącznie występują z częstotliwością 1 na 5000–20 000 urodzeń (Rokicki 2020: 399), przy czym częstotliwość występowania niedoboru LCHAD szacuje się na 1:120 000 (Rokicki 2020: 401). Leczenie większości chorób z grupy FAOD (w tym niedoboru LCHAD) opiera się przede wszystkim na postępowaniu dietetycznym, w skład którego wchodzi unikanie głodzenia (przerwy między posiłkami – szczególnie u niemowląt i dzieci – nie powinny przekraczać trzech godzin), unikanie spożycia tłuszczów (w przypadku niedoboru LCHAD chodzi tu o długłańcuchowe kwasy tłuszczowe, które występują w wielu produktach spożywczych) oraz „zdecydowane leczenie zaostrzeń choroby” i, niejednokrotnie kwestionowana, podaż karnityny w niektórych chorobach (Merritt II, Norris, Kanungo 2018; Rokicki 2020: 403). Chociaż badania przesiewowe „poprawiły rokowania w FAOD”, pacjenci wciąż zagrożeni są dekompensacjami metabolicznymi (lub jak to określali często lekarze, z którymi rozmawiałam, „kryzami metabolicznymi”). Ponadto „wczesne wykrycie choroby nie eliminuje [...] wystąpienia zmian późnych, o przewlekłym postępującym charakterze (np. retinopatii)” (Rokicki 2020: 403). Retinopatia barwnikowa prowadząca do utraty wzroku oraz obwodowa neuropatia zaliczane są do charakterystycznych objawów przewlekłych w szczególności dla niedoboru LCHAD (Rokicki 2020: 400). W kontekście niniejszego artykułu istotne jest, że nadal „niewiele wiadomo na temat długotrwałych efektów wrodzonych wad metabolizmu [które wystąpiły u] dzieci, jako że wielu z »pierwszych ocalańców« (*first survivors*) dopiero teraz zbliża się do wieku średniego” (Gariani i in. 2020).

Koncepcja antycypacji w kontekście badań nad zdrowiem i chorobą

Od około dekady koncepcja antycypacji cieszy się coraz większym zainteresowaniem antropologii i pokrewnych nauk społecznych. Obok „oczekiwania, spekulacji, potencjalności, nadziei i przeznaczenia” antycypacja jest jedną z orientacji temporalnych, z których „każda reprezentuje inną głębię czasu i różne, choć spokrewnione sposoby, w których przyszłość może kierować teraźniejszością” (Bryant, Knight 2019: 2)⁷.

W antropologii zdrowia i choroby antycypacja okazuje się przydatnym narzędziem analitycznym w kontekście badania postrzegania przyszłości i/lub śmierci przez osoby z chorobami przewlekłymi i użytkowników biotechnologii takich jak transplantacje organów i badania przesiewowe noworodków (Jae 2018; Lemos Dekker 2021; Mattingly 2019; Rehsmann 2022; Sakellariou, Nissen, Warren 2019). W tym miejscu warto przywołać prace Natashe Lemos Dekker (2021) oraz Julii Rehsmann (2022). Natashe Lemos Dekker w swoich badaniach wśród osób chorych na demencję i ich rodzin w Niderlandach podkreśla znaczenie antycypacji dla tych osób w kontekście „nieuchronnego zaniku zdolności poznawczych i sprawności fizycznej, których się obawiają i pragną uniknąć” (2021: 815). Jak pisze antropolożka, przyszłość naznaczona utratą zdolności do funkcjonowania „wciąż nie nastąpiła, ale już zamieszkuje teraźniejszość”, stając się powodem, dla którego osoby z demencją proszą o eutanazję (2021: 815). Jednocześnie takie osoby i ich rodziny starają się wyznaczyć „właściwy” moment, co staje się problematyczne, jako że prośba o eutanazję „musi zostać dokonana zanim utraci się zdolność rozumienia i potwierdzenia swojej prośby” (2021: 815). Natashe Lemos Dekker podkreśla – za Sarah Ahmed (2004; zob. Adams i in. 2009) – afektywny wymiar antycypacji: obawa przed życiem z demencją i przed odczuwaniem przyszłego cierpienia budzi strach już w teraźniejszości. Antycypacja, pisze

⁷ W książce *The Anthropology of the Future* Rebecca Bryant i Daniel M. Knight (2019) zwracają uwagę na niewielkie zainteresowanie, jakim cieszyła się jeszcze do niedawna przyszłość w antropologii, która zorientowana była raczej na przeszłość i teraźniejszość. Omówienie relacji antropologii do badania przyszłości wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

antropolożka, ustanawia „wyobrażoną przyszłość”, będąc jednocześnie „interaktywnym procesem, który przenosi niechcianą przyszłość w teraźniejszość, gdzie poddawana jest ona działaniu” (2021: 822, 824). Nie jest to jednoznaczny proces. Dla wielu osób z demencją, z którymi rozmawiała N. Lemos Dekker, podjęcie decyzji o tym, „kiedy” ma się dokonać eutanazja nie jest łatwe – decyzja jest odsuwana i kwitowana „ale jeszcze nie [teraz]”. Tym samym, zauważa N. Lemos Dekker, antycypacja działa w przypadku badanych przez nią osób chorych na demencję jako „mechanizm dystansowania przyszłości od teraźniejszości” (2021: 826).

Rolę antycypacji analizuje także J. Rehsmann (2022) w swoich badaniach wśród osób z przewlekłymi chorobami wątroby w Niemczech, które oczekują na przeszczep dysfunkcyjnego organu. Julia Rehsmann zauważa, że w przypadku chorób przewlekłych „sposoby, w jakie ludzie antycypują przyszłość nie są stałe i niezmiennie” i zależą od doświadczeń życiowych pacjentów (2022: 93). Podkreśla również znaczenie oczekiwania, które w przypadku jej rozmówców ma podwójne znaczenie – z jednej jest oczekiwaniem na śmierć, a z drugiej na przedłużający życie przeszczep. Oczekiwanie odgrywa tutaj kluczową rolę, gdyż „kształtuje doświadczenie antycypacyjne poprzez ciągłe podtrzymywanie ludzkiego pragnienia przeszczepu za sprawą powtarzanych badań i ocen”, pozwalając jednocześnie pacjentom przygotować się do operacji, która odmieni ich życie (Rehsmann 2022: 102; zob. także Mattingly 2019). Znaczenie oczekiwania w kontekście wyobrażeń, jakie pacjenci mają wobec przyszłości, dobrze oddaje przypadek jednej z rozmówczyń, której stan zdrowia sprawił, że nieoczekiwanie w wieku dwudziestu kilku lat miała przeszczepioną wątrobę (Rehsmann 2022: 96–99). Jak pisze J. Rehsmann, brak oczekiwania w tym wypadku sprawił, że rozmówczyni nie miała możliwości przygotowania się do życia po przeszczepie i zbudowania narracji wdzięczności, którą przesiąknięte są opowieści innych pacjentów. Co więcej, nagły przeszczep przyczynił się do „utruty antycypowanej przyszłości” (Rehsmann 2022: 98), co przez lata budziło w rozmówczyni gniew i frustrację, ponieważ przekreślało w jej wypadku możliwość powiększenia rodziny i oddania się pracy wolontariackiej w Afryce. Pod koniec swoich rozważań badaczka wskazuje, że w przypadku przewlekłej

choroby wątroby antycypacja „kształtuje i jest kształtowana nie tylko przez indywidualne doświadczenie przewlekłości”, ale również w szerszym kontekście narodowym, w tym wypadku za pośrednictwem polityki niemieckiego ministerstwa zdrowia i zabiegów organizacji pacjentów mających na celu zwiększenie dawstwa organów w przyszłości (Rehsmann 2022: 103).

Przywoływane badania N. Lemos Dekker i J. Rehsmann stanowią dobry przykład antropologicznej analizy działania antycypacji z perspektywy pierwszoosobowej, spojrzenia, które Christopher Stephan i Devin Flaherty (2019) określają jako „doświadczenie antycypacyjne”. Jak podkreślają Ch. Stephan i D. Flaherty, takie podejście do antycypacji „zakłada uwypuklenie procesu pierwszoosobowego [i] procesualnego, w trakcie którego [wersje] »przyszłości« jawią się konkretnym jednostkom” (2019: 4). Kluczowe przy tym jest, jak zaznaczają dalej autorzy, „rozpoznanie i prześledzenie, jak przyszłość manifestuje się na przestrzeni praktycznego i urefleksyjnionego zaangażowania w codzienne sytuacje” (2019: 4). W tym kontekście doświadczenie antycypacyjne jest zmienne. Nie można zakładać, że antycypacja jest „zawsze doświadczana jako wyraźna i [łatwo] rozróżnialna zapowiedź przyszłych możliwości” (Stephan, Flaherty 2019: 5). Przyjęcie zaproponowanego przez Ch. Stephana i D. Flaherty’ego podejścia do antycypacji nie wyklucza jednak uwzględnienia szerszych, społeczno-kulturowych, politycznych, ekonomicznych i instytucjonalnych uwarunkowań. Jak zaznaczają bowiem badacze: „szczegółne konfiguracje praktyk, ram instytucjonalnych i wartości kulturowych będą miały różnoraki wpływ na wzory uważności, refleksji, przepracowania i temporalności tego, co jest antycypowane” (2019: 6).

Propozycja Ch. Stephana i D. Flaherty’ego wyrasta, jak podkreślają antropolodzy, z niewystarczającej uwagi, jaką badacze społeczni zajmujący się przyszłością na poziomie makrospołecznym poświęcali antycypacji z perspektywy indywidualnego doświadczenia życiowego (2019: 3). Niemniej w kontekście prowadzonych przeze mnie badań w zbiomedikalizowanym środowisku osób żyjących z rzadkimi chorobami metabolicznymi, ich opiekunów oraz przedstawicieli środowiska medycznego i organizacji pacjentów zarówno „doświadczenie antycypacyjne”, jak

i makrospołeczne analizy antycypacji, w szczególności „reżimy antycypacyjne” Vincanne Adams, Michelle Murphy i Adele Clarke (2009) oraz „polityka antycypacyjna” Giny Jae (2018), odgrywają istotną rolę. Vincanne Adams, Michelle Murphy i Adele Clarke podkreślają znaczenie antycypacji jako „totalizującej orientacji” dla „rekonfiguracji praktyk technonaukowych i biomedycznych” (2009: 248) oraz afektywny wymiar antycypacji jako „aktywnego sposobu orientowania się w czasie” (2009: 247). W ich ujęciu reżimy antycypacyjne „oferują przyszłość, która może nadejść lub nie, jest zawsze niepewna, lecz niewątpliwie nadchodzi, a zatem domaga się odpowiedzi” (Adams i in. 2009: 249). W tym kontekście antycypacja jawi się jako „ekonomia moralna, w ramach której przyszłość ustanawia warunki możliwości działania w teraźniejszości” (Adams i in. 2009: 249).

Badanie przesiewowe noworodków można niewątpliwie zaliczyć do „interwencji technonaukowych” (Adams i in. 2009: 257), które mieszczą się w reżimach antycypacyjnych. W artykule analizującym procesy produkcji wiedzy w kontekście wprowadzania badań przesiewowych na anemię sierpowatą (właśc. *sickle cell disease* – SCD)⁸ G. Jae (2018) wprowadza termin „polityka antycypacyjna”. Jak argumentuje G. Jae, badania przesiewowe to technologia, która opiera się nie tylko na zaawansowanej infrastrukturze, ale także na doświadczeniu eksperckim i czujności opiekunów, którzy muszą przewidywać powikłania po to, aby można było ich jeszcze uniknąć. Jak zauważa amerykańska badaczka, osiągnięcia naukowe i kliniczne przyczyniły się do tego, że anemia sierpowata z genetycznej choroby o często śmiertelnym przebiegu w dzieciństwie stała się chorobą przewlekłą, choć wciąż skracającą życie. Niemniej, jak podkreśla G. Jae, „przewidywanie przyszłego zdrowia osób z SCD wciąż opiera się wyjaśnieniom naukowym i klinicznej ekspertyzie”, gdyż objawy i przebieg kliniczny choroby mogą się różnić nawet u pacjentów, którzy mają

⁸ W oryginale G. Jae posługuje się szerszym i aktualnie używanym terminem „*sickle cell disease*” (SCD). Zdecydowałam się na termin „anemia sierpowata” z uwagi na lepszą jego znajomość w polskim kontekście. W Polsce w panelu badań przesiewowych SCD nie jest uwzględniona (zob. Rajtar i Knoll, w druku, na temat badań przesiewowych i sytuacji osób z SCD w Europie).

tę samą mutację genetyczną (2018: 1124; zob. także np. Timmermans, Buchbinder 2013: S32). W kontekście opieki i czujności, którymi muszą się wykazywać pacjenci, opiekunowie i lekarze, „polityka antycypacyjna” odnosi się do „przestrzeni klinicznych i doświadczalnych”, za którymi stoją „rozwarstwione oczekiwania” wobec przyszłości i życia dzieci (Jae 2018: 1124). Podobnie jak Adams i in. (2009) czy N. Lemos Dekker (2021), G. Jae nawiązuje tutaj do koncepcji „ekonomii afektywnych” S. Ahmed (2004) i podkreśla, że polityka antycypacyjna zawiera „elementy afektywne innowacji medycznych, od których oczek[uje się] na poprawę wychodzącą poza przetrwanie” (Jae 2018: 1125). Gina Jae zwraca uwagę, że praca opiekuńcza i doświadczenie eksperckie zawierają w sobie „zwrócone na przyszłość, ponad-indywidualne emocje”, które dochodzą do głosu w projektach społecznych i politycznych takich jak wprowadzanie badań przesiewowych dla SCD (2018: 1125). Koncepcja polityki antycypacyjnej wydaje się zatem dobrym narzędziem analitycznym do spojrzenia na badania przesiewowe noworodków, za którymi, jak przekonali Stefan Timmermans i Mara Buchbinder w analizie rozszerzonego panelu tych badań w Stanach Zjednoczonych, „stoi przekonanie dotyczące ludzkiej plastyczności, według którego interwencja w biologię na początku życia ludzkiego niesie ze sobą obietnicę korzyści zdrowotnych na całe życie” (2013: S28).

Diagnozowanie wrodzonych wad metabolizmu – badania przesiewowe noworodków

W latach 60. XX wieku w Stanach Zjednoczonych, a potem na świecie (głównie w krajach tzw. globalnej północy), zostały wprowadzone badania przesiewowe noworodków po to, aby zidentyfikować niemowlęta, które wprawdzie nie mają jeszcze objawów, ale mogą cierpieć na fenyloketonurię (PKU), rzadką chorobę metaboliczną. Wczesna diagnoza tej choroby pozwala na szybką interwencję (leczenie) i ma ogromne znaczenie dla zdrowia dzieci⁹. Wprowadzenie badań przesiewowych na PKU uznawane

⁹ Badania przesiewowe noworodków zostały zapoczątkowane w Polsce w 1965 roku, ale dopiero pod koniec lat 80. XX wieku cała populacja noworodków w Polsce została

jest za „paradygmatyczny przypadek”, który zmienił zdrowie publiczne (Cornel i in. 2021: 258). Do ekspansji badań przesiewowych przyczynił się rozwój nowych technologii w latach 90. XX wieku – tandemowej spektrometrii mas (MS/MS), która pozwala na „wykrycie” z jednej kropli suchej krwi, która pobierana jest z piąty niemowlęcia, kilkudziesięciu wrodzonych wad metabolizmu (Ołtarzewski 2018: 12; zob. także Cornel i in. 2021; Loeber i in. 2021; Raz, Timmermans 2018). Ponieważ, jak wcześniej wspomniałam, około 70% chorób rzadkich ujawnia się w wieku dziecięcym, WHO (2010) kładzie nacisk na „wczesne rozpoznanie, leczenie i opiekę”, do których mają się przyczynić między innymi badania przesiewowe. Programy zdrowia publicznego postrzegają badania przesiewowe noworodków przez pryzmat „wyraźnych korzyści zdrowotnych”, które przynieść ma wczesna interwencja, i poprawy jakości życia dzieci z rzadkimi chorobami (Cornel i in. 2021: 258).

W polskim piśmiennictwie medycznym podkreśla się, że chociaż wiele chorób wrodzonych, a w szczególności wrodzonych wad metabolizmu, „nie daje objawów klinicznych w pierwszych tygodniach, miesiącach, a nawet latach życia”, to niektóre z nich (na przykład PKU) „powodują poważne zaburzenia rozwoju intelektualnego w okresie tworzenia się dróg kojarzeniowych mózgu, dlatego ich objawy nie ujawniają się bezpośrednio po urodzeniu” (Ołtarzewski 2018: 113). Inne wrodzone wady metabolizmu (na przykład choroba syropu klonowego, deficyt MCAD i deficyt LCHAD) „ujawnia[ją] się nagle, a ich przebieg zagraża zdrowiu, a nawet życiu” (Ołtarzewski 2018: 113). Badania przesiewowe mają zatem na celu „wczesną identyfikację pacjentów, jeszcze w okresie bezobjawowym” po to, aby „uratować chore dzieci” (Ołtarzewski 2018: 113). Badania przesiewowe „dają szansę na wcześniejsze rozpoznanie, redukcję śmiertelności i poprawę jakości życia pacjentów z wrodzonymi zaburzeniami metabolizmu” (Kałużny i in. 2015: 49). Dyskurs biomedyczny kładzie nacisk na to, że badania ratują życie i zdrowie dzieci. Niemniej, jak pokazuje G. Jae na przykładzie SCD, chociaż „dzieciństwo z SCD stało

objęta badaniami w kierunku fenylketonurii (Ołtarzewski 2018: 113). Na temat historii PKU i badań przesiewowych zob. Paul, Brosco 2013. W polskim kontekście badania etnograficzne wśród osób z PKU prowadziła Anna Chowaniec-Rylke (2021).

się bardziej zarządzalne i przewidywalne”, system opieki, który przyczynił się do tego stanu rzeczy „jednocześnie przesłania wiedzę o możliwości pogorszenia [stanu zdrowia] w wieku dorosłym” (2018: 1135). Wykrycie choroby na wczesnym etapie życia poprawiło przeżywalność i jakość życia dzieci, przesuwając ciężar choroby na osoby dorosłe. W Polsce, jak zauważyli Maria Libura i jej współpracownicy (2016: 36–37), pacjenci, osiągając pełnoletność, nie mogą kontynuować leczenia w ośrodkach pediatrycznych, a niekiedy muszą też zmierzyć się z utratą refundacji przyjmowanych profilaktycznie leków. Postępom choroby nie towarzyszy zatem lepsza opieka zdrowotna, a wręcz przeciwnie. Dorośli chorzy, co raz lepiej „zaopiekowani” w dzieciństwie przez system opieki zdrowotnej, nie mogą liczyć na podobną troskę na dalszych etapach życia. Jak argumentuję w dalszej części artykułu, z podobnym mechanizmem polityki antycypacyjnej mamy do czynienia w szczególności w przypadku pacjentów z niedoborem LCHAD, u których rozwinęła się retinopatia.

We wrześniu 2019 roku wraz z innymi członkami zespołu badawczego zostałam oprowadzona po jednym z laboratoriów badań przesiewowych w dużym mieście w Polsce. Po przestrzeni, w której zapisana na zstandardyzowanym formacie bibuły biologia (w postaci tzw. suchej kropli krwi pobieranej od noworodka najczęściej w trzeciej lub czwartej dobie życia) interpretowana była przez zespoły ludzko-nieludzkie, oprowadzała nas dr Nowak¹⁰, pracująca tam wieloletnia specjalistka od diagnostyki metabolicznej, która w długim wywiadzie wprowadzała nas w logikę działania badań przesiewowych:

Dr Nowak: Żeby był ten przesiew noworodkowy... dobrze funkcjonował. To musi istnieć zorganizowany system pobierania prób i dostarczania do laboratorium, jak również system diagnostyki i nadzoru wdrożenia leczenia dla tych wysianych dzieci. Czyli to nie to, że my tylko sobie wykryjemy, bo my musimy wiedzieć, gdzie mamy ściągnąć, kto ma się nim zająć, jakie badania diagnostyczne zrobić, i że dalej go będzie prowadził, że to dziecko nie zostanie

¹⁰ Imiona i nazwiska rozmówców zostały zanonimizowane. Niektóre szczegóły i dane dotyczące np. wieku rozmówców zostały pominięte lub zmienione w celu zapewnienia prywatności i poufności.

bez opieki. Bo to nie o to chodzi, żeby wykryć i powiedzieć „No to się bujajcie państwo, macie chore dziecko”, tylko trzeba jednak w jakiś sposób to zweryfikować. Powinna być dostępna też kwestia leczenia, opieki i poradnictwa. Generalnie chodzi o to, by zmniejszyć ludzkie nieszczęście [...].

Badacze: Czyli pani by była za rozszerzeniem takiego przesiewu, oczywiście w sytuacjach gdzie jest to uzasadnione?

Dr Nowak: Myślę, że tak. Dlatego że większość chorób, nawet jeżeli możemy je tak jak w przypadku SMA [*Spinal Muscular Atrophy* – rdzeniowy zanik mięśni] wykryć dużo wcześniej, to możemy spowodować ograniczenie postępów choroby i zdecydowanie lepiej się tym ludziom żyje. (wrzesień 2019)

W dalszej części rozmowy dr Nowak podkreślała, że w przypadku wrodzonych wad metabolizmu „nawet w ciągu pierwszych dób życia może dojść do kryzy metabolicznej i śmierci dziecka”, więc czas badania odgrywa ogromne znaczenie. W przypadku „podejrzanego wyniku”, jak to określiła dr Nowak, potrzebna jest „pilna konsultacja lekarska”. Lekarze, z którymi współpracuje klinika kontaktują się z rodzicami (matką) dziecka „w celu zrobienia oceny klinicznej i zrobienia dalszych badań potwierdzających”. Specjalistka pediatrii metabolicznej, dr Kowalska, z którą rozmawiałam dwa lata wcześniej, podkreślała znaczenie interpretacji, jakiej od eksperta wymagają wyniki badania przesiewowego:

Dr Kowalska: Czyli po tej interpretacji biochemicznej, gdzie jest wynik, laboratorium wydaje wynik i tutaj już w tym momencie potrzebna jest interpretacja kliniczna, czyli dowiedzenie się, do jakiego pacjenta to dotyczy. [...] [W] badaniu przesiewowym noworodka, jeżeli jest nieprawidłowy wynik, to znaczy, że jest jakiś metabolik, który wychodzi poza [niezrozumiałe]. I to jest jeden metabolik, to nie jest rozpoznanie choroby, to jest podejrzenie, ale czasami nie jednej choroby, tylko kilku różnych. I trzeba je wszystkie po prostu... znaczy, która jest najbardziej prawdopodobna, która nie, w jakiejś kolejności. I to musi już zdecydować lekarz, bo już ma wtedy informacje, takie dane kliniczne o dziecku. (sierpień 2017)

Dziecko staje się pacjentem w momencie, kiedy wynik badania przesiewowego zostanie potwierdzony: „Dopiero wtedy, jak potwierdzimy – zauważyła dr Kowalska – mówimy o pacjencie”. Kontynuowała: „Potem oczywiście trzeba zająć się tym pacjentem, czyli zaopiekować, włączyć leczenie. Czasami bardzo szybko, to jest istotne”.

Wypowiedzi dr Nowak i dr Kowalskiej potwierdzają, że również w polskim kontekście badaniami przesiewowymi jako zaawansowaną technologią, która łączy w sobie rozwiązania na poziomie instytucjonalnym i doświadczenie eksperckie, kieruje swoista polityka antycypacyjna podszyta ekonomią afektywną (Jae 2018). „Zmniejszenie ludzkiego nieszczęścia”, „ograniczenie postępów choroby”, biomedycznie rozumiane „zaopiekowanie” mają w efekcie prowadzić do „zdecydowanie” lepszej jakości życia pacjentów. Wszystko to mieści się w polityce antycypacyjnej badań przesiewowych.

Jak podkreślają antropologowie i socjologowie, w badania przesiewowe wpisana jest niepewność diagnostyczna (zob. np. Raz i in. 2018; Timmermans, Buchbinder 2013; White, Boardman, McNiven, Locock, Hinton 2021). Mogą one bowiem przynieść wyniki „fałszywie dodatnie” i/lub niejednoznaczne, które sprawiają, że niektóre noworodki stają się „pacjentami-w-poczekalni” (*patients-in-waiting*) – a więc pacjentami, których „nadzór medyczny utrzymywał przez dłuższy czas w stanie liminalnym pomiędzy patologią a [bliżej] nieokreślonym stanem normalności” (Timmermans, Buchbinder 2013: S30). Niemniej, jak pisze Rachel Grob (2019: S76), „narracja pilnej potrzeby”, którą podszyta jest logika badań przesiewowych i której towarzyszy rodzicielska potrzeba zapewnienia jak najlepszej ochrony swojemu dziecku, skutecznie utrudnia publiczną krytykę tych badań. Badania jakościowe i meta-etnografie (zob. np. Raz, Timmermans 2018; Timmermans, Buchbinder 2013; White i in. 2021) szkicują bardziej ambiwalentny obraz badań przesiewowych i podkreślają, że „dla rodzin badania przesiewowe nie stanowią wyróżnionego momentu w czasie, a raczej są częścią dłuższej podróży, która rozciąga się na dziesięciolecia” (White i in. 2021)¹¹.

¹¹ Celem niniejszego artykułu nie jest krytyka badań przesiewowych, a jedynie wskazanie, że retoryka tych badań, kładąc nacisk na wykrycie choroby rzadkiej

Chociaż, jak podkreślałam wcześniej, badania przesiewowe nie są badaniem diagnostycznym – dr Kowalska mówiła o „podejrzeniu” choroby – retrospektywnie traktowane są przez rozmówców jako początek podróży, jako – jak to określiła A. Jutel – „moment diagnostyczny” (2016). Jak zaznacza ta socjolożka medyczna, „moment diagnostyczny” jest zarówno „momentem wyjaśniającym, podczas którego grupie objawów nadawane jest znaczenie i kontekst”, jak i „momentem predykcyjnym, w trakcie którego stawiana jest często prognoza” co do dalszego przebiegu choroby (Jutel 2016: 93). Widać to w szczególności w rozmowach z rodzicami dzieci urodzonych po 2014 roku, kiedy populacyjne badania przesiewowe w kierunku wad wrodzonych metabolizmu zaczęły obowiązywać w całej Polsce¹². Rodzice przyznawali, że to właśnie badanie przesiewowe było pierwszym krokiem na drodze do diagnozy choroby dziecka. W tym kontekście typowa jest następująca wypowiedź jednej z matek, która w odpowiedzi na pytanie o początek doświadczenia życia z rzadką chorobą metaboliczną stwierdziła: „Choroba jego została wykryta w piątej dobie jego życia, czyli po prostu przyszedł odzew z badania przesiewowego, które miał robione tam w drugiej dobie” (matka 4,5-letniego dziecka z MSUD; kwiecień 2020). Wypowiedź ta sugeruje, że rodziny utożsamiają wynik badania przesiewowego z postawieniem diagnozy, niemniej jednak w wywiadach wyraźnie podkreślają, że nie był to krótkotrwały i jednoznaczny proces. Jak pokazuje poniższy dłuższy fragment wywiadu z rodzicami Zuzi, około rocznym dzieckiem z niedoborem LCHAD, samo badanie przesiewowe odbywa się niejako mimochodem. Najczęściej rodzice nie przywiązują do niego wagi, chociaż muszą podpisać świadomą zgodę na przeprowadzenie tegoż badania. Co więcej, jak wskazywali badacze społeczni, rodzice niejednokrotnie nie są sobie w stanie wyobrazić potencjalnych konsekwencji badań przesiewowych (White i in. 2021).

i przeżywalność noworodków, nie pozostawia miejsca i nie przygotowuje pacjentów i ich opiekunów na przewlekłe skutki choroby (zob. także Rajtar, Knoll, w druku).

¹² Panel badań przesiewowych rozszerzono w listopadzie 2013 roku. W praktyce zaczął obowiązywać w 2014 roku (wywiad z dr Kowalską, wrzesień 2017).

Zuzia, córka państwa Wiśniewskich, urodziła się jako wcześniak, co nie jest nietypowe w przypadku dzieci z niedoborem LCHAD, zatem jej „przygoda z chorobą metaboliczną” – jak to określiła pani Wiśniewska – rozpoczęła się jeszcze w szpitalu:

Pani Wiśniewska: I w pewnym momencie po prostu przysłała pani doktor i mówi, że no przyszły wyniki badań przesiewowych, o których oczywiście my wcześniej nie wiedzieliśmy no, bo jakby no, nie interesowaliśmy się tym no, jak, jakby zakładaliśmy, że urodzi się nam zdrowe dziecko i o czasie, a tu wyszło całkiem inaczej [podkr. M.R.]. No i mówi, że właśnie, że są tam zawyżone poziomy kwasów. Tak, jakby pokrótce wytłumaczyła nam, na czym polega ta, nawet nie pamiętam, nie, nie pani nawet nie wspomniała nazwy choroby, na czym polega ta choroba... [...]. Powtórzyliśmy, znaczy zrobione zostały jeszcze badania genetyczne, no i [cmoknięcie] mamy potwierdzenie, to jest to. To jest niestety to. [...]

Badacz: Niech pani jeszcze powie, ten przesiew pierwszy, [czy] pani w ogóle wiedziała, że robi badanie przesiewowe?

Pani Wiśniewska: Nie. Nie miałam pojęcia. [do męża] Wiedziałeś coś o tym? Nie.

Pan Wiśniewski: [zaprzecza] Nie, nie wiedzieliśmy tak naprawdę, więc...

Pani Wiśniewska: Nie wiedzieliśmy...[...]. Potem no, już jakby w międzyczasie, jak już wiedzieliśmy, że te pierwsze wyszły nie tak no, to już widzę, ja już, ja już podpisywałam te bibułki, bo pierwsze bibułki nawet ja nie pamiętam, że je podpisywałam, pewnie je podpisywałam, ale po prostu tego nie pamiętam, bo tam było tego wszystkiego po prostu za dużo, już drugie bibułki pamiętam, że podpisywałam, więc tam coś już świeciło. (listopad 2019)

Podobnie jak wielu rodziców, dla których wynik badania przesiewowego był ogromnym zaskoczeniem, państwo Wiśniewscy także musieli zmierzyć się z „utrata antycypowanej przyszłości” (Rehsmann 2022: 98), w tym wypadku z faktem, że ich dziecko nie będzie „zdrowe”. Ponadto, z uwagi między innymi na bardzo wczesny wiek dziewczynki i jej niską masę urodzeniową, badania musiały być wielokrotnie powtarzane (zob.

Ołtarzewski 2018: 120), dając i odbierając rodzicom nadzieję na „zdrowe” dziecko:

Pani Wiśniewska: Dlatego oni [lekarze] też tak mówią, że te normy tych kwasów mogły być takie w tandemie, takie zakłamanie, w sensie jej wyniki, że oni już myśleli, że jest zdrowa, a tu jednak nie [...]. Doktor nam też to mówił, że jakby wychodzą, że zazwyczaj to wychodzą jednoznaczne, a my mieliśmy pięć bibuł. [...] Ja nigdy nie zapomnę słów, że on [dr X] mówi do mnie „mam dla pani dwie dobre wiadomości”. A ja mówię „jakie?”, nie, a on mówi „albo pani dziecko jest zdrowe, albo jest zdiagnozowane i to też jest dobra wiadomość”. No i my, tak jakby trochę to zapamiętaliśmy [...]. Że albo jest zdrowe, albo zdiagnozowane i że to też jest super wiadomość, bo, bo to daje jej szansę na życie, no. (listopad 2019)

Przypadek Zuzi dobrze odzwierciedla niepewność, jaką towarzyszy rodzicom, których dzieci znajdują się w sytuacji „pacjentów-w-poczekalni” (Timmermans, Buchbinder 2013). Pokazuje też znaczenie oczekiwania na wynik badań i ich diagnostyczną ambiwalencję. Ponadto wskazuje, że nawet uzyskanie diagnozy w przypadku wrodzonej wady metabolizmu, której „totalnie nie widać” pozostawia rodziców w stanie pewnego zawieszenia i niejednoznaczności, co do dalszego przebiegu choroby.

Pani Wiśniewska: To takie jest teraz wszystko niewiadome, jak będzie wyglądało nasze życie, bo, bo nie wiemy, jak ona się będzie dalej funkcjonować i rozwijać, i tak dalej. Znaczy wierzymy mocno, że wszystko będzie dobrze, bo na to wskazuje na, jej rozwój na razie jest bez zastrzeżeń. [...] My mamy na każdym wypisie napisane, to, to jest wszędzie napisane, że „podejrzenie beta oksydacji” sru tu tu tu. No, bo to jest trochę niemierzalne.

Badacz: Yhm.

Pani Wiśniewska: Bo ona nie miała dekompensacji i odpukać [odpukuje], niech jej nigdy nie spotka. I ona nie miała żadnych objawów chorobowych jeszcze, tak naprawdę, oprócz tego, że miała wysokie stężenie kwasów w tandemie, więc to jest taka trochę... No, ta choroba, jakby, to jest takie uśpione i my to wiemy, i niech nie wychodzi z niej nigdy, [...] po prostu ona ma coś, czego totalnie nie widać. No, bo przecież ona tu wygląda sobie, jak zdrowe dziecko. (listopad 2019)

Nieprawidłowy wynik badania przesiewowego, wzbudzając „podejrzenie”, antycypuje chorobę. W rezultacie z pozoru „zdrowe” dziecko, które jeszcze nie jest pacjentem, jak się wyraziła dr Kowalska, staje się już obiektem polityki antycypacyjnej wraz z jej aparatem instytucjonalnym i eksperckim oraz wzbudzaniem w rodzicach czujności (Jae 2018). Afektywny wymiar tejże polityki dobrze oddaje wypowiedź pani Wiśniewskiej. Samo postawienie diagnozy to pozytywna wiadomość, która rodzi nadzieję, bo „daje jej [córcę] szansę na życie”. Brak objawów (w tym wypadku brak dekompensacji) tę nadzieję tylko podtrzymuje, sprawia, że rodzice mogą (i chcą) wierzyć, że choroba jest „uśpiona”, i że może nigdy się nie ujawni. Państwo Wiśniewscy, jak sami przyznawali, znajdowali się jeszcze na początku podróży, która była dla nich niewiadomą. W ostatniej części artykułu przyglądam się zatem temu, co niesie ze sobą przyszłość dla osób z niedoborem LCHAD i jak w tym wypadku działa opisywane przez Ch. Stephana i D. Flaherty’ego (2019) „doświadczenie antycypacyjne”.

Antycypując przyszłość – retinopatia w niedoborze LCHAD

Literatura medyczna i wykłady skierowane do chorych i ich rodziców dotyczące niedoboru LCHAD poświęcają dużo miejsca leczeniu dietetycznemu oraz możliwym „kryzom metabolicznym”, które mogą stanowić zagrożenie dla zdrowia i życia dziecka. Wspomniała o tym przywoływana wcześniej dr Nowak w kontekście jak najszybszego przeprowadzenia badania przesiewowego. Znacznie mniej uwagi poświęca się natomiast retinopatii, która niemal nieodłącznie związana jest z tą rzadką chorobą metaboliczną (Fahnehjelm i in. 2016; Merritt II i in. 2018; Rokicki 2020). Organizowane od 2016 roku warsztaty kulinarne stanowią istotny element między innymi przekazywania wiedzy eksperckiej i dietetycznej na temat żywienia przy wrodzonych wadach metabolizmu (Król, Ehmke vel. Emczyńska-Seliga, 2023). W 2017 roku w trakcie warsztatów kulinarnych połączonych z wykładami popularnonaukowymi dla rodzin pacjentów, które odbyły się na północy Polski, wraz z inną

badaczką z projektu miałam okazję wysłuchać jednego z nielicznych wykładów poświęconych retinopatii w niedoborze LCHAD. Lekarka, która na co dzień zajmuje się pediatrycznymi pacjentami z rzadkimi chorobami w jednym z polskich uniwersytetów medycznych podkreśliła, że pierwszy opis retinopatii (barwnikowej) związanej z niedoborem LCHAD pojawił się w 1996 roku. Retinopatia, czyli „choroba siatkówki”, jak informował slajd, ma szereg objawów takich jak: obniżenie ostrości widzenia, ubytki w polu widzenia, ślepotą zmierzchowa, zaburzenia widzenia barwnego, postępująca krótkowzroczność. Lekarka poinformowała uczestników warsztatów, że „charakterystyczna” dla niedoboru LCHAD retinopatia jest stwierdzana u 30–50% pacjentów z tą wrodzoną wadą metabolizmu już w pierwszym badaniu okulistycznym, a u osób powyżej piątego roku życia niemal wszyscy chorzy mają stwierdzaną degenerację siatkówki. Podobne wyniki uzyskali też badacze szwedzcy w jednym z większych badań okulistycznych dotyczącym retinopatii w niedoborze LCHAD (Fahnenhjelm i in. 2016). Chociaż nie jest znana patofizjologia retinopatii (por. Fahnenhjelm i in. 2016: 1459), lekarka starała się przekonać uczestników warsztatów, że możliwe jest „zapobieganie” retinopatii w tej chorobie. Kluczową rolę mają tu odgrywać badania przesiewowe noworodków (jeden z występujących wcześniej lekarzy jednoznacznie określił je jako „dobrodziejstwo”), które pozwalają na „wczesne rozpoznanie choroby i wczesne wdrożenie leczenia dietetycznego” oraz przestrzeganie zaleceń dietetycznych i unikanie sytuacji przedłużonego głodzenia. Chociaż są to standardowe zalecenia w literaturze medycznej dotyczącej niedoboru LCHAD, to, jak podkreślają badacze, nie zapobiegają jednak między innymi retinopatii. Kilka miesięcy później rozmawiałam ze wspomnianą wcześniej dr Kowską. Zapytana o globalne normy leczenia deficytu LCHAD, odpowiedziała:

Dr Kowska: Takie zalecenia, żeby były takie? Nie, nie. Znaczą takie bardzo zasady ogólne, ale bardzo ogólne. W zasadzie takie, że zmniejszenie podaży długołańcuchowych kwasów tłuszczowych. No, ale co to znaczy „zmniejszenie”? [...] Każde dziecko inaczej choruje. I inny ma przebieg też i inne, niektóre, mają też

objawy bardzo wcześnie, inne nie. Tak jest na przykład w deficycie LCHAD. Jest taka duża zagadka, dlaczego dochodzi do tych problemów ocznych. I były prace, które udawały, że to może być związane z niedoborem tych długo[łańcuchowych] nienasyconych kwasów tłuszczowych. Ale potem były prace, które pokazywały, że absolutnie właśnie nie. [...] Tak że tutaj nadal nie wiadomo, dlaczego tak jest. (sierpień 2017)

Rodzice dzieci chorych na niedobór LCHAD niejednokrotnie podkreślali związek pomiędzy dietą, w szczególności konsumpcją „nie dobrego tłuszczu”, czyli produktów zawierających długołańcuchowe kwasy tłuszczowe, a retinopatią. Pani Marta i pan Piotr, rodzice uczennicy szkoły podstawowej, mieli na przykład nadzieję, że jej „bardzo mała wada” wzroku ulegnie poprawie:

Pani Marta: Znaczący, ona wzrok to taki jak ma teraz to ani jej się nie pogorsza, ani nie. [...] Bardzo małą wadę, ale taką jakąś jednak ma i mamy nadzieję, że się cofnie i... [...]. A wzrok się psuje przez ten tłuszcz, którego ona nie może. Tak. (28.01.2017)

Pani Anna, matka dziewczynki w podobnym wieku, zmiany w siatkówce traktowała jako cechę charakterystyczną niedoboru LCHAD, a ich powstawanie także wiązała z nieprzestrzeganiem diety. W przeciwieństwie do pani Marty i pana Piotra, nie miała nadziei na poprawę wzroku córki:

Pani Anna: No u tych dzieci to właśnie jest choroba taka, która uszkadza właśnie ten wzrok i nie ma na to lekarstwa i nie wiadomo, i teraz nie wiadomo jeszcze od czego, nie. Czy od tej, od tej nieprzestrzeganej diety, nie. Bo jak czasami tak [sobie] myślę, bo my tak czasami pozwalamy za dużo tym dzieciom, nie. Tak, ale nie, nie, jeszcze nie stwierdzono, nie zbadano. (27.01.2017)

W obydwu przypadkach dziewczynki „nie załapały się” na badanie przesiewowe, które pilotażowo wprowadzane było w regionie ich zamieszkania. Choroba została zdiagnozowana dopiero po przebytej przez nie dekompensacji. Nieliczne badania medyczne wskazują, że dekompensacja metaboliczna po urodzeniu przyczynia się do uszkodzenia siatkówki

w przypadku chorych z niedoborem LCHAD (Fahnehjelm i in. 2016: 1459). W polskich rodzinach nastolatków i dorosłych, z którymi rozmawialiśmy, nie było właściwie żadnego chorego, którego nie dotknęłaby retinopatia. Niekiedy dotyczyło to osób w młodym wieku, jak pokazuje poniższy cytat z wywiadu z panią Emilią, matką nastolatka z tą rzadką chorobą metaboliczną. Pani Emilia dbała o to, aby jej syn, Jan, przestrzegał właściwej diety i przechodził regularne badania, niemniej syn łatwo się stresował i miał częste dekompensacje metaboliczne.

Pani Emilia: Te dzieci mają problemy z serduszkiem i z oczami. No, Jan, no, ma X lat, ale wzrok jego jest okropny. Na lewe oczko widzi sześć procent, a na prawe dziesięć. [...] To jest tak, że on już nie ma tej siatkówki, ona jest rozrzedzona na tyle, że nie ma tej siatkówki. I takie przegrupowanie na dzień oka to jest, nie. [...] Medycyna idzie do przodu, są przeszczepy serca i różnych tych, to może coś wymyśla, nie. Powiem pani, byłam, poranek oglądałam w telewizji, nie wiem, czy pani słyszała o tym profesorze X?

Badaczka: Nie, nie kojarzę.

Pani Emilia: To jest okulista z Lublina. I tam pojechałam do niego, umówiłam się na wizytę i pojechałam do niego. I teraz on nam zrobił na jeszcze jedno badanie, mamy w Białymstoku, dna oka, jeśli chodzi. I teraz mamy jeszcze u niego, mamy wizytę [...]. Może się Janek załapie na takie coś i może będzie jednym z takich, jak to się mówi, pierwszych dzieciaków, gdzie jest to próba nawet taka, bo wiadomo, że nikt nie robi i zaraz musi być wszystko dobrze, tak. No, ale być może ma jakieś tam... Jakies przeszczepy czy siatkówki, no nie wiem, jakby to wyglądało, ale miejmy nadzieję. [...] Szukam i ja mówię, no w sumie, co mam do stracenia? Tak to, jak on widzi na to oko jedno sześć procent. Wiadomo, z dnia na dzień tego nikt nie robi, nawet jeżeli to będzie dalsze te badania, to może być rok, może być dwa, no to dlaczego nie spróbować, nie? Bo może będzie (marzec 2017).

Szybko pogarszający się wzrok Jana wpływał nie tylko na jego codzienne funkcjonowanie między innymi w szkole (np. konieczność zapewnienia podręczników z wielkimi literami), ale i na plany na przyszłość, prowadząc do „utrąty antycypowanej przyszłości” (Rehsmann 2022: 98) –

podobnie jak miało to miejsce w przypadku opisywanej przez J. Rehsmann młodej kobiety, która nie spodziewała się tak nagłego przeszczepu wątroby. Chociaż Jan marzył o pracy na wolnym powietrzu, retinopatia zmusiła go do porzucenia takich planów, w zamian podsuwając – jak zasugerowała jego wychowawczyni – ewentualną możliwość pracy z komputerem, przeciwko której to pracy się buntował. W tym kontekście retoryczne pytanie pani Emilii („co mam do stracenia?”) i jej aktywne poszukiwanie możliwości terapeutycznych można odczytywać nie tylko jako wyraz troski, ale jako charakterystyczne dla „doświadczenia antycypacyjnego”, o którym pisali Ch. Stephan i D. Flaherty (2019: 2), „praktyczne i materialne działanie na zaś”. Co więcej, nadzieja, którą pani Emilia (i inni rodzice) lokowała w medycynie („medycyna idzie do przodu”, „może coś wymyśli”) miała, jak zaznaczała Cheryl Mattingly (2019) w kontekście badań wśród afroamerykańskich rodzin z przewlekłe chorymi dziećmi, wymiar etyczny. Nadzieja stawiała przed rodzicami, podobnie jak przed panią Emilią, „etyczne wymaganie niepoddawania się rozpacz” (Mattingly 2019: 20). Jednocześnie na pierwszy plan wysuwało się oczekiwanie jako nieodłączna składowa antycypacji (Mattingly 2019; zob. Rehsmann 2022).

Uwagi końcowe

W niniejszym artykule przyglądam się, w jakim zakresie koncepcja antycypacji, która od kilku lat poddawana jest namysłowi przez antropologię i pokrewne nauki społeczne, przydaje się w analizie zjawisk z zakresu technonauki, w szczególności technologii medycznych tak naładowanych potencjałem (Adams i in. 2009; Timmermans, Buchbinder 2013) jak badania przesiewowe noworodków. Proponuję spojrzeć na badanie przesiewowe noworodków jako istotne miejsce, w którym antycypacja i jej składowe, takie jak oczekiwanie, zorientowany na przyszłość horyzont czasowy i wymiar afektywny, działają zarówno w swoim wymiarze makrospołecznym jako „reżim antycypacyjny” (Adams i in. 2009) i „polityka antycypacyjna” (Jae 2018), jak i osadzone w codzienności „doświadczenie antycypacyjne” (Stephan, Flaherty 2019). Funkcjonujący

w reżimie antycypacyjnym lekarze i specjaliści od diagnostyki metabolicznej postrzegają badania przesiewowe jako skuteczną technologię, która wymaga wprawdzie interpretacji i nie zawsze daje jednoznaczny wynik, ale, skracając drogę do postawienia diagnozy, umożliwia wprowadzenie leczenia i ratuje życie dziecka. Temu imperatywowi podporządkowane są badania i pierwsze kontakty lekarzy z rodzicami dzieci z chorobą rzadką. Przesiąknięta ekonomią afektywną (Ahmed 2004) polityka antycypacyjna, w której osadzone są badania przesiewowe, kładzie nacisk, co zrozumiale, na zmniejszenie śmiertelności i lepszą jakość życia dzieci, czemu służy włączanie kolejnych chorób do panelu badań przesiewowych, rozbudowa infrastruktury (laboratoria, centra eksperckie itd.) i – w przypadku przywoływanej w tym artykule wrodzonej wady metabolizmu – leczenie dietetyczne, a w szczególności zapobieganie dekompensacjom metabolicznym. Zamazuje jednocześnie, jak argumentowała Jae (2018), przyszłe problemy, z którymi muszą się mierzyć dorastający i dorośli chorzy. W przypadku niedoboru LCHAD jest to przede wszystkim retinopatia. Postępom choroby, których doświadczają chorzy, nie towarzyszy równie dobra opieka, na jaką mogli liczyć jako dzieci (zob. np. Libura i in. 2016). W tym kontekście znaczenia nabiera indywidualne i zmienne doświadczenie antycypacyjne, w które wpisana jest na przykład „utrata antycypowanej przyszłości” (Rehsmann 2022) takiej jak możliwość wykonywania wymarzonego zawodu. W doświadczeniu antycypacyjnym rodzin badania przesiewowe nabierają znaczenia dopiero retrospektywnie, kiedy – zwykle niespodziewający się niczego i oczekujący na narodziny zdrowego dziecka rodzice – otrzymują wiadomość o „nieprawidłowym wyniku” badania. Dopiero wówczas badania otwierają drogę do refleksji nad przyszłością dziecka, które najczęściej wygląda na zdrowe, ale w każdej chwili może być zagrożone ryzykiem dekompensacji. Co więcej, ten „moment diagnostyczny” (Jutel 2016) staje się „częścią dłuższej podróży” (White i in. 2021), w której antycypacja przyszłości chorego będzie wymagała nieustannego, dostosowanego do zmieniającego się stanu chorego, aktywnego „działania na zaś” (Stephan, Flaherty 2019: 2).

Podziękowania

Serdecznie dziękuję uczestniczkom i uczestnikom badań w Polsce za ich czas, życzliwość i chęć podzielenia się swoimi doświadczeniami. Dziękuję także badaczkom i badaczom, z którymi miałam przyjemność współpracować przy realizacji badań: Annie Chowaniec, Ewie Emke vel. Emczyńskiej-Seliga, Janowi Frydrychowi, Katarzynie E. Król, Annie Kwaśniewskiej i Filipowi Rogalskiemu. Pierwsza wersja niniejszego artykułu została przedstawiona w trakcie obrad grupy tematycznej pt. „Konstrukcje przyszłości w doświadczeniu choroby i zarządzaniu zdrowiem” w trakcie XVIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Warszawie w 2022 roku. Dziękuję współorganizatorce grupy, Magdalenie Radkowskiej-Walkowicz, oraz uczestnikom za pytania i komentarze. Dziękuję także redaktorce „Ludu”, Agnieszce Kościańskiej, i anonimowym recenzentom za ich wartościowe uwagi i sugestie. Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr grantu: 2017/26/E/HS3/00291).

Bibliografia

- Adams, V., Murphy, M. & Clarke, A.E. (2009). Anticipation: Technoscience, life, affect, temporality. *Subjectivity*, 28, 246–265. doi:10.1057/sub.2009.18
- Ahmed, S. (2004). Affective Economies. *Social Text*, 22 (2), 117–39.
- Bryant, R. & Knight, D.M. (2019). *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108378277
- Chowaniec-Rylke, A. (2021). Rzadkie choroby metaboliczne – studium antropologiczne. Rozprawa doktorska. Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Pozyskano z: <https://depotuw.ceon.pl/handle/item/4023>
- Chowaniec-Rylke, A. (2018). Posilek co dwie godziny, czyli o relacjach rodzinnych, „zarządzaniu” dietą i definicjach niepełnosprawności w przypadku rzadkiej choroby metabolicznej. *Etnografia Polska*, 62 (1–2), 163–182.

- Cornel, M.C. et al. (2021). Neonatal and carrier screening for rare diseases: how innovation challenges screening criteria worldwide. *Journal of Community Genetics*, 12, 257–265.
- Eurordis. (2021). Key Principles in Newborn Screening. A EURORDIS position paper. January 2021. Pozyskano z: <https://www.eurordis.org/publications/key-principles-for-newborn-screening/>
- Fahnehjelm, K.T., Liu, Y., Olsson, D., Amrén, U., Haglind, C.B., Holmström, G., Halldin, M., Andreasson, S. & Nordenström, A. (2016). Most patients with long-chain 3-hydroxyacyl-CoA dehydrogenase deficiency develop pathological or subnormal retinal function. *Acta Paediatrica*, 105 (12), 1451–1460. doi:10.1111/apa.13536
- Frydrych, J. (2023) “Are You a Disabled Person?” Disability and Rare Metabolic Disorders in Poland. In: M. Rajtar, K.E. Król (eds.), *Entanglements of Rare Diseases in the Baltic Sea Region* (p. 167-194). Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield.
- Gariani, K., Nascimento, M., Superti-Furga, A. & Tran, Ch. (2020). Clouds over IMD? Perspectives for inherited metabolic diseases in adults from a retrospective cohort study in two Swiss adult metabolic clinics. *Orphanet. Journal of Rare Diseases*, 15, 210. doi:10.1186/s13023-020-01471-z
- Grob, R. (2019). Qualitative Research on Expanded Prenatal and Newborn Screening: Robust but Marginalized. Looking for the Psychosocial Impacts of Genomic Information, special report. *Hastings Center Report*, 49(3), S72–S81. doi:10.1002/hast.1019
- Jae, G. (2018). The Anticipatory Politics of Improving Childhood Survival for Sickle Cell Disease. *Science, Technology & Human Values*, 43(6), 1122–1141. doi:10.1177/0162243918778342
- Jutel, A. (2016). Truth and lies: Disclosure and the power of diagnosis. *Social Science & Medicine*, 165, 92–98. doi:10.1016/j.socscimed.2016.07.037
- Jutel, A. (2009). Sociology of diagnosis: a preliminary review. *Sociology of Health and Illness*, 31(2), 278–299. doi:10.1111/j.1467-9566.2008.01152.x

- Jutel, A. & Nettleton, S. (2011). Towards a sociology of diagnosis: Reflections and opportunities. *Social Science & Medicine*, 73, 739–800. doi:10.1016/j.socscimed.2011.07.014
- Kałużny, Ł. i in. (2015). Neurologiczne manifestacje niektórych wrodzonych zaburzeń metabolicznych – typowe sytuacje kliniczne. *Neurologia dziecięca*, 24(48), 49–53. doi:10.20966/chn.2015.48.343
- Król, K.E. i Ehmke vel. Emczyńska-Seliga, E. (2023). Food as Medicine: Culinary Workshops for Patients with Rare Inborn Errors of Metabolism from Anthropological and Dietary Perspectives. In: M. Rajtar, K.E. Król (eds.), *Entanglements of Rare Diseases in the Baltic Sea Region* (p. 67-88). Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield.
- Kwaśniewska, A. (2022). The Social Consequences of Identifying a Genetic Disease with an Endogamous Ethnic Group: The Kashubian Case. *Ethnologia Europaea*, 52(1), 1–22. doi:10.16995/ee.1413
- Lampe, C. et al. (2020). The impact of COVID-19 on rare metabolic patients and healthcare providers: results from two MetabERN surveys. *Orphanet. Journal of Rare Diseases*, 15(1), 341. doi:10.1186/s13023-020-01619-x
- Lemos Dekker, N. (2021). Anticipating an unwanted future: euthanasia and dementia in the Netherlands. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 27, 815–831. doi:10.1111/1467-9655.13429
- Libura, M. i in. (2016). Choroby rzadkie w Polsce. Stan obecny i perspektywy. Warszawa: Uczelnia Łazarskiego. Pozyskano z: https://www.lazarski.pl/fileadmin/user_upload/dokumenty/institutu/Choroby_rzadkie_w_Polsce_Stan_obecny_i_perspektywy.pdf
- Locock, L., Nettleton, S., Kirkpatrick, S., Ryan, S. & Ziebland, S. (2016). “I knew before I was told”: Breaches, cues and clues in the diagnostic assemblage. *Social Science & Medicine*, 154, 85–92. doi:10.1016/j.socscimed.2016.02.037
- Loeber, J.G. et al. (2021). Neonatal Screening in Europe Revisited: An ISNS Perspective on the Current State and Developments Since 2010. *International Journal of Neonatal Screening*, 7(5). doi:10.3390/ijns7010015

- Lopez Gousset, V. & Bolz-Johnson, M. (2021). Common Needs of the Rare Disease Population Identified Globally. Rare Disease International, October 2021. Pozyskano z: <https://www.rarediseasesinternational.org/wp-content/uploads/2021/10/final-Common-Needs-of-the-Rare-Disease-Population-Identified-Globally-report-extract.pdf>
- Mattingly, Ch. (2019). Waiting. Anticipation and Episodic Time. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 37(1), 17–31. doi:10.3167/cja.2019.370103
- Ołtarzewski, M. (2018). Badania przesiewowe noworodków w Polsce, 2018 rok. *Postępy Neonatologii*, 24(2), 111–122. doi:10.31350/postepyneonatologii/2018/2/PN2018025
- Paul, D.B. & Brosco, J.P. (2013). *The PKU Paradox. A Short History of a Genetic Disease*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Plan. (2021). Uchwała nr 110 Rady Ministrów z dnia 21 sierpnia 2021 r. w sprawie przyjęcia dokumentu Plan dla Chorób Rzadkich. *Monitor Polski. Dziennik Urzędowy Rzeczypospolitej Polskiej*, 27.09.2021, poz. 883. Pozyskano z <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20210000883/O/M20210883.pdf>
- Rajtar, M. (2023) Between Standard and Experimental: Knowledge Production and Tube Feeding Practices in Finland and Poland. In: M. Rajtar, K.E. Król (eds.), *Entanglements of Rare Diseases in the Baltic Sea Region* (p. 89–112). Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield.
- Rajtar, M. (2023). “Small” Data, Isolated Populations, and New Categories of Rare Diseases in Finland and Poland. *Anthropology & Medicine*, 30(1), 1–16. doi:10.1080/13648470.2022.2152633
- Rajtar, M. & Knoll, E.M. [w druku]. Anthropology, Global Health, and Rare Diseases. In: T.B. Masvawure, E. Foley (eds.), *The Routledge Handbook of Anthropology and Global Health*. London: Routledge.
- Rajtar, M. & Król, K.E. (eds.) (2023) *Entanglements of Rare Diseases in the Baltic Sea Region*. Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield.
- Raz, A.E. & Timmermans, S. (2018). Divergent Evolution of Newborn Screening: Israel and the US as the Gene Worlds. *BioSocieties*, 13, 580–600. doi:10.1057/s41292-017-0110-z

- Raz, A., Amano, Y. & Timmermans, S. (2018). Parents like me: biosociality and lay expertise in self-help groups of parents of screen-positive newborns. *New Genetics and Society*, 37(2), 97–116. doi:10.1080/14636778.2018.1451315
- Rehsmann, J. (2022). Failing livers, anticipated futures and undesired transplants. *Anthropology & Medicine*, 29(1), 92–106. doi:10.1080/13648470.2021.2017126
- Reimann, M. (2019). Nie przywitam się z państwem na ulicy. Szkic o doświadczeniu niepełnosprawności. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Richter, T. et al. (2015). Rare Disease Terminology and Definitions – A Systematic Global Review: Report of the Ispor Rare Disease Special Interest Group. *Value in Health*, 18(6), 906–14. doi:10.1016/j.jval.2015.05.008
- Risør, M.B. & Nissen, N. (2018). Configurations of Diagnostic Processes and Practices: An Introduction. In: N. Nissen, M.B. Risør (eds.), *Diagnostic fluidity: working with uncertainty and mutability* (p. 11–32). Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.
- Rokicki, D. (2020). Defekty mitochondrialnej β -oksydacji kwasów tłuszczowych. W: A. Dobrzańska, Ł. Obrycki i P. Socha (red.), *Choroby rzadkie* (s. 399–404). Warszawa: Media-Press.
- Rozporządzenie. (1999). Rozporządzenie (WE) NR 141/2000 Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 16 grudnia 1999 r. w sprawie sierocych produktów leczniczych. *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej* 22.01.2000. Pozyskano z: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32000R0141&qid=1689549322777>
- Sakellariou, D., Nissen, N. & Warren, N. (2019). The Lived Temporalities of Prognosis Fixing and Unfixing Futures. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 37(1), 138–155.
- Skweres-Kuchta, M. (2019). Choroby rzadkie wśród dzieci – zarządzanie systemem z perspektywy rodziny pacjenta. W: W. Nowak i K. Szalonka (red.), *Zdrowie i style życia: wyzwania ekonomiczne i społeczne* (s. 299–310). Wrocław: E-Wydawnictwo. doi:10.34616/23.19.125

- Stephan, Ch. & Flaherty, D. (2019). Introduction. Experiencing Anticipation. *Anthropological Perspectives. The Cambridge Journal of Anthropology*, 37(1), 1–16.
- Średzińska, M. i Rokicki, D. (2020). Choroba syropu klonowego. W: A. Dobrzańska, Ł. Obrycki i P. Socha (red.), *Choroby rzadkie* (s. 364–366). Warszawa: Media-Press.
- Timmermans, S. & Buchbinder, M. (2013). Potentializing Newborn Screening. *Current Anthropology*, 54(S7), S26–S35.
- White, A.L., Boardman, F., McNiven, A., Locock, L. & Hinton, L. (2021). Absorbing it all: A meta-ethnography of parents' unfolding experiences of newborn screening. *Social Science & Medicine*, 287, 114367. doi: 10.1016/j.socscimed.2021.114367
- WHO [World Health Organisation]. (2010). Birth Defects – Report of the Secretariat, 3rd World Assembly. Geneva: WHO. Pozyskano z https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA63/A63_10-en.pdf

Zbigniew Szmyt

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

szmytz@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-6658-0317

SYBERYJSKIE MNIEJSZOŚCI NA WOJNIE W UKRAINIE: OD REPREZENTACJI SPOŁECZNYCH PO WERNAKULARNE FORMY IDEOLOGIZACJI

**Siberian minorities in the war in Ukraine: from social
representations to vernacular forms of ideologization**

Abstrakt. Przedstawiciele syberyjskich mniejszości etnicznych uczestniczyli w rosyjskiej agresji na Ukrainę od 2014 roku. Nadreprezentacja Buriatów i Tuwańczyków w szeregach rosyjskiej armii zmusiła wielu badaczy do zrewidowania dotychczasowych romantycznych wyobrażeń przedstawiających mniejszości etniczne jako dążące do wolności ofiary rosyjskiej kolonizacji. Zaangażowanie syberyjskich grup etnicznych (Buriatów, Tuwańczyków, Jakutów i in.) w wojnę w Ukrainie jest punktem wyjścia do analizy relacji między państwem, nacjonalizmem i mniejszościami etnicznymi we współczesnej Rosji. W artykule poddano analizie: (1) dyskursywne reprezentacje mniejszości syberyjskich w mediach ukraińskich i rosyjskich; (2) przyczyny i formy udziału tych mniejszości w wojnie; (3) kryzys nacjonalizmu mniejszościowego i wynikające z niego nowe formy oporu lub kolaboracji z państwem rosyjskim.

Słowa kluczowe: syberyjskie mniejszości etniczne, Tuwa, Buriacja, wojna w Ukrainie, Rosja, nacjonalizm kolaboracyjny, etniczni żołnierze

Abstract. Representatives of Siberian ethnic minorities have participated in the Russian aggression against Ukraine since 2014. The overrepresentation of Buryats and Tuvans in the ranks of the Russian army has forced many scholars to verify the existing romantic notions of ethnic minorities as victims of Russian colonization striving for freedom. The involvement of Siberian ethnic groups in the war in Ukraine is the starting point for an analysis of the relationship between the state, nationalism and ethnic minorities in today's Russia. The paper deals with (1) discursive representations of Siberian minorities in the Ukrainian and Russian media; (2) the causes and forms of participation of these minorities in the war; (3) the crisis of minority nationalism and the resulting new forms of resistance or collaboration with the Russian state.

Keywords: Siberian ethnic minorities, Tuva, Buryatia, war in Ukraine, Russia, collaborative nationalism, ethnic soldiering

Przedstawiciele rdzennych narodów syberyjskich oraz inni obywatele rosyjscy uczestniczą w wojnie przeciwko Ukrainie od 2014 roku. Obecność ta budzi szereg pytań i kontrowersji zarówno w społeczeństwie ukraińskim, jak i polskim. Z badawczego punktu widzenia wyraźna nadreprezentacja Buriatów i Tuwańczyków¹ w rosyjskich wojskach inwazyjnych w 2022 roku rodzi pytania o przyczyny tego zjawiska, a także o formy dyskursywnej reprezentacji tych grup w doniesieniach wojennych. Wreszcie, nasuwa się pytanie o społeczne konsekwencje masowego udziału syberyjskich mniejszości w wojnie w Ukrainie – jak ta sytuacja wpływa na stosunki pomiędzy narodami syberyjskimi a państwem, którego są obywatelami?

W niniejszym artykule analizie poddane zostaną kolejno (1) dyskursywne reprezentacje mniejszości syberyjskich w mediach ukraińskich i rosyjskich; (2) przyczyny i formy uczestnictwa owych mniejszości w wojnie; (3) kryzys mniejszościowego nacjonalizmu oraz wynikające z niego nowe formy oporu bądź kolaboracji z państwem rosyjskim. Nie

¹ Alternatywna, zapożyczona z języka rosyjskiego nazwa grupy – Tuwińcy.

jest to jedynie tekst o wywodzących się z mniejszości etnicznych żołnierzach rosyjskich, lecz o wpływie tych żołnierzy na lokalne społeczności na Syberii. W żadnym wypadku nie neguję ludobójczej działalności rosyjskiej armii w Ukrainie i żywię nadzieję, że wszyscy zbrodniarze wojenni zostaną osądzeni i ukarani.

Antropologom niełatwo obejść się bez pracy terenowej, choć od czasu Ruth Benedict (1999) podejmowano wiele prób prowadzenia etnografii na odległość, a zatem badań nad społeczeństwami państw niedostępnych ze względów politycznych (Ryang 2021). Tak działali rosyjscy etnologowie, którzy, badając wojny czeczeńskie, wypracowali własne propozycje metodyczne. Walerij Tiszkov używał w tym celu metody „rozmowy delegowanej” polegającej na zleceniu przeprowadzenia wywiadów na terenie działań wojennych miejscowym. Ich obecność nie budziła wrogości, a zażyłość kulturowa i znajomość lokalnych kontekstów społecznych sprzyjała zebraniu wartościowego materiału etnograficznego². Poza tym ten moskiewski badacz zaproponował poszerzenie tradycyjnej metody etnograficznej o analizę dyskursu społeczno-politycznego, prasy tekstów literackich, statystyk i wyników badań opinii społecznej (Tiszkov 2021: 26–30).

Jako że prowadzenie terenowych badań etnograficznych w warunkach wojennych jest niezwykle trudne, to skupiłem się na analizie dyskursu medialnego (Dijk 1993) oraz netnografii (Kozinets 2020). W ramach analizy dyskursu medialnego od początku wojny regularnie śledziłem dostępne w internecie elektroniczne wydania popularnych w Ukrainie portali informacyjnych i telewizyjnych, a także ważniejsze wojenne vlogi oraz kanały w komunikatorze Telegram, powszechnie używanej sieci społecznościowej w Ukrainie, a także w Rosji.

Z mniejszą intensywnością, acz systematycznie, analizowałem lokalne portale informacyjne w Tuwie i w Buriacji. W ramach netnografii monitorowałem treści umieszczane w mediach społecznościowych i prowadziłem internetowe nieformalne wywiady synchroniczne i asynchroniczne

² Działania takie budzą wątpliwości etyczne, gdyż wraz z delegowaniem zadań badawczych moskiewski etnolog delegował na miejscowych badaczy ryzyko związane z pracą na terenie działań wojennych.

z osobami z Buriacji i Tuwy. Moimi partnerami i partnerkami badawczymi były osoby, z którymi pierwszy kontakt nawiązałem podczas przedwojennych badań terenowych³. Poza tym przeprowadziłem rozmowy z osobami, które opuściły Rosję po 24 lutego 2022 roku oraz z członkami syberyjskich diaspor. Skupiłem się na analizie przypadku Buriatów⁴ i Tuwańczyków, gdyż właśnie w tych grupach prowadziłem wcześniej eksplorację, przez co miałem najwięcej możliwości dotarcia do potencjalnych respondentów. Poza tym Buriaci i Tuwańczycy są fizycznie i medialnie jednymi z najczęściej odnotowywanych mniejszości narodowościowych wśród rosyjskich wojsk w Ukrainie. Sytuacja w innych etnicznych regionach syberyjskich, na przykład Sacha-Jakucja, Ałtaj, Chakasja, może różnić się w wielu ważnych szczegółach, ale zakładam, że zarysowany tutaj problem wojennej relacji mniejszość narodowa/etniczna – państwo jest uniwersalny dla wszystkich grup syberyjskich.

Od szlachetnego nacjonalisty do radykalnego Innego

W Ukrainie medialne reprezentacje rosyjskich żołnierzy wywodzących się z syberyjskich narodów oscylują pomiędzy dwoma formami

³ W latach 2012–2019 prowadziłem badanie terenowe w czterech regionach syberyjskich: Republice Tuwy, Republice Buriacji, obwodzie irkuckim i Kraju Zabajkalskim. Przedmiotem moich badań była urbanizacja, migracje transgraniczne i polityka historyczna. Regularne pobyty badawcze w tych samych miejscowościach pozwoliły mi wypracować sieć stałych partnerów badawczych, którzy darzyli mnie zaufaniem.

⁴ Należy pamiętać, że tzw. rdzenne ludy syberyjskie zamieszkują nie tylko terytoria republik w ramach Federacji Rosyjskiej, ale także sąsiednie terytoria, które niekiedy określa się w rosyjskiej literaturze przedmiotu jako ich „historyczne terytoria etniczne”. W przypadku Buriatów są to obwód irkucki i Kraj Zabajkalski. Pomimo głębokiego ugruntowania w polskiej tradycji, termin „lud” bywa postrzegany przez niektórych badaczy pejoratywnie, gdyż reprodukuje ewolucjonistyczne hierarchie i podziały na cywilizowane narody i prymitywne ludy. W tekście używam pojęcia „grupa etniczna”, ale w celu podkreślenia aspiracji politycznych i państwowotwórczych wybranych grup posługuję się również terminami „narodowość”, „naród”. W praktyce mamy jednak do czynienia z etnonacjonalizmami, które dążą do utworzenia autonomii lub niepodległej państwowości w oparciu o prawo do stanowienia danej grupy etnicznej (Szmyt 2018). Nie zawsze da się dane ruchy wpisać w dychotomię nacjonalizmów tworzonych przez państwo (*state-framed*) i w opozycji do niego (*counter-state*) (Brubaker 1999: 67–69).

orientalizacji – pozytywną i negatywną. Ich ważną cechą dystynktywną okazuje się dialogiczny charakter, który jednak nie zawsze prowadzi do skutecznej komunikacji pomiędzy zwaśnionymi społeczeństwami i rzeczywistej próby zrozumienia Innego. Pozytywna orientalizacja polega na projekcji (post)kolonialnych relacji pomiędzy państwem rosyjskim a narodami w Europie Środkowo-Wschodniej. Dyskurs medialny skupia się tu na akcentowaniu podporządkowanego statusu mniejszości, które są wykorzystywane jako mięso armatnie w imperialnej wojnie Moskwy – turmy narodów. Narody syberyjskie powinny uzyskać samoświadomość narodową i wyzwolić się spod rosyjskiego jarzma. Postulowana jest tu potencjalna wspólnota interesów i predestynacja mniejszości do budowy własnych państw narodowych na gruzach Rosji. Ukraińskie media aktywnie omawiają i wspierają emigracyjne projekty niepodległościowe rosyjskich mniejszości postulujące dekolonizację Rosji poprzez podzielenie jej na państwa narodowe (Kraliuk 2022). W mediach ukraińskich nieustannie dyskutuje się nad rozpadem Rosji:

Na rosyjskim pograniczu powstanie wiele niepodległych republik. To z pewnością Tatarstan i Baszkortostan i być może Kałmucja i Sacha. Narody tych republik posiadają ugruntowaną tożsamość: zaczynając od własnej religii i kończąc na fenotypie, który odróżnia ich od Rosjan. We wszystkich tych regionach, poza Sacha, narody tytularne stanowią większość [...]. Trudno sobie wyobrazić, że silnie zrusyfikowane, ubogie regiony typu Udmurcji, Czuwaszji czy Buriacji i Ałtaju mogą niezwłocznie proklamować własne państwa. Przypuszczalnie ich los będzie zależał od tego, jak szybko Tatarstan, Baszkortostan i inne państwa położone w centralnej Rosji ogłoszą niepodległość (Sumlennyi 2023).

W sukurs tym nastrojom idzie szef ukraińskiego wywiadu wojskowego Kyryło Budanow, który w grudniu 2022 roku zaprezentował mapę polityczną Rosji rozczłonkowanej na mniejsze państwa i terytoria anektowane przez sąsiadów (Sushko 2022). Za polityczny akt performatywny dążący do dezintegracji Rosji należy uznać uchwałę Werchownej Rady z 18 października 2022 roku uznającą Czeczeńską Republikę Iczerkii za niepodległe państwo okupowane przez Federację Rosyjską (dalej: FR) (Kłoczko 2022).

Szczególną uwagę ukraińskich mediów cieszą się proniepodległościowi aktywiści reprezentujący organizacje rosyjskich mniejszości narodowych za granicą. Działacze, występując w ukraińskich mediach, przekonują, że mobilizacja mniejszości syberyjskich na wojnę w Ukrainie jest celowym aktem etnocydu, a narody syberyjskie muszą uzyskać niepodległość. Znana buriacka aktywistka Radżana Dugarowa z Ligi Wolnych Narodów promuje tezę, że po wojnie republiki narodowe w FR uzyskają niepodległość, a oskarżenia wobec rosyjskich Azjatów o zbrodnie wojenne są częścią kampanii inspirowanej przez Kreml i dyskredytującej syberyjskie mniejszości⁵ (Dugar de Ponte 2022). Udzielając poparcia Ukrainie, emigracyjni aktywiści próbują jednocześnie występować przeciwko esencjalizacji swoich narodów poprzez skrajnie negatywne reprezentacje społeczne⁶.

Negatywna orientalizacja polega na tworzeniu figury radykalnego Innego – okrutnego barbarzyńcy, który jest esencją rosyjskiej cywilizacji jako genetycznej, instytucjonalnej i kulturowej spadkobierczyni Złotej Ordy. Analiza ukraińskich dyskursów medialnych pozwala prześledzić proces formowania się reprezentacji społecznych żołnierzy rosyjskich wywodzących się z syberyjskich mniejszości. Reprezentacje społeczne są performatywne i nie tyle odzwierciedlają rzeczywistość, ile ją kształtują. Powstają bowiem w wyniku procesów zakotwiczenia i obiektywizacji. Pierwszy z nich polega na nazywaniu i klasyfikacji grupy, adaptacji do rodzimych wyobrażeń i schematów poznawczych. Obiektywizacja następuje w skutek konkretyzacji wyobrażenia poprzez użycie stałych tematów, metafor i symboli, tworząc wyobrażeniowe jądro grupy (Moscovici 2011: 454–455).

⁵ W FR funkcjonuje dwadzieścia jeden republik o charakterze narodowościowym i trzy nielegalnie w świetle prawa międzynarodowego anektowane republiki, *de iure* będące integralną częścią Ukrainy: Republika Krym, Ludowa Republika Doniecka i Ludowa Republika Ługańska. Poza tym w FR funkcjonują też cztery okręgi autonomiczne o charakterze narodowościowym.

⁶ Wystąpienia te wywołały duże poruszenie w Buriacji, w tym wśród władz republiki. Mój respondent z Ułan Ude stwierdził: „W warunkach wojny uzyskali dostęp do mediów nieprzyjacznych państw i przystąpili do usprawiedliwiania jednego z narodów Rosji. Forsują swój program polityczny” (Michaił, Ułan Ude, wywiad internetowy, 25 marca 2023 r.).

Pierwsze wzmianki medialne o mniejszościach syberyjskich pojawiły się już na początku rosyjskiej inwazji na Krym w lutym 2014 roku, gdy wśród nagrań zrobionych przez mieszkańców Krymu wśród „uprzejmych ludzi”⁷ pojawili się żołnierze o azjatyckich rysach twarzy. Fakt ten zaczęto przytaczać jako dowód na to, że tzw. zielone ludziki to nie miejscowi separatyści⁸, a oddziały rosyjskiej armii. Wkrótce potem wśród separatystycznej milicji na Donbasie zaczęto identyfikować coraz więcej buriackich żołnierzy „na przepustkach”. Buriaci stali się zbiorowym obrazem wszystkich mniejszości syberyjskich wysyłanych przez Rosję pod przykrywką rosyjskich ochotników i donbaskich milicji formowanych z „górników i traktorzystów”.

Spersonifikowani buriaccy żołnierze, zidentyfikowani z imienia i nazwiska, stali się bohaterami całych cykli artykułów prasowych i wiralowych filmów, za pomocą których demaskowano uczestnictwo zawodowych żołnierzy rosyjskich w wojnie na Donbasie, tworząc jednocześnie stereotyp głupiego i okrutnego Buriata – rosyjskiego mięsa armatniego.

W lutym 2015 roku taką funkcję wypełniło nagranie z wizyty rosyjskiego piosenkarza Iosifa Kobzona⁹ w szpitalu w Doniecku, podczas której wdał się w rozmowę z ciężko poparzonym buriackim czołgistą – Dorzi

⁷ 27 lutego 2014 roku oddziały rosyjskiej armii bez żadnych wojskowych dystynkcji zaczęły zajmować budynki państwowe na Krymie. Oficjalnie władze w Moskwie zaprzeczały, iż są to żołnierze rosyjscy, określając ich eufemizmem „uprzejmi ludzie”. Innym popularnym określeniem było „zielone ludziki”.

⁸ W momencie aneksji półwyspu, ze względu na traumatyczne doświadczenia historyczne, Tatarzy Krymscy w większości negatywnie odnosili się do rosyjskich pretensji na terytorium Krymu i od lat 90. XX wieku stanowili ważną polityczną przeciwwagę dla lokalnych grup prorosyjskich (Marszewski, Olszański 2021: 2–3).

⁹ Iosif Kobzon – polityk, wykonawca radzieckich i rosyjskich pieśni wojennych i patriotycznych, urodził się w obwodzie donieckim i był tam popularną figurą, której w 2003 roku postawiono nawet pomnik. Popularność tą wykorzystywała rosyjska propaganda. Poza tym Kobzon został dwukrotnie wybrany na deputowanego rosyjskiej Dumy z Agińskiego Buriackiego Okręgu Autonomicznego. W Ukrainie Kobzon stał się symbolem radzieckiej, antypatriotycznej mentalności. W 2018 roku w restauracji „SeparATYSTA” na stypie po śmierci artysty wysadzono w powietrze donieckiego komendanta polowego i premiera DRL – Aleksandra Zacharczenko. Ukraińskie media, informując o tym wydarzeniu, ukuły eufemizm „udał się na koncert Kobzona”. Wyrażenie to jest obecnie powszechnie używane w ukraińskiej telewizji podczas informowania o stratach osobowych rosyjskiej armii.

Batomunkujewym. Niezręczna fraza piosenkarza „O, pan jest Buriatem – jakże mnie to cieszy” wypowiedziana do człowieka ze straszliwie poparzoną twarzą zaczęła obrazować cyniczny stosunek rosyjskich władz do własnych żołnierzy.

Jeszcze większą popularnością w ukraińskim sektorze internetu cieszył się buriacki ochotnik Władimir Andanow, pseudonim Wacha¹⁰. Żołnierz ten sam często nagrywał i umieszczał krótkie filmy na temat swojej aktywności na Donbasie, chętnie też udzielał wywiadów. Ukraińskie władze obwiniały go o morderstwa ukraińskich jeńców wojennych. Pewny siebie, grubiański „Wacha” stał się więc twarzą barbarzyństwa i okrucieństwa rosyjskich okupantów.

Kwestia buriacka była też poruszana przez rosyjską propagandę. W 2015 roku prokremlowska organizacja młodzieżowa Sieć (ros. *Set'*) wyprodukowała odezwę buriackich studentów do narodu ukraińskiego, w której dementowano pogłoski o uczestnictwie buriackich żołnierzy w konflikcie na Donbasie. W filmiku młodzież nazywa się autoironicznie „bojowymi Buriatami Putina” i przekonuje, że Czeczeńcy, Buriaci i Rosjanie na Donbasie to jedynie fantasmagoria „zastraszonych Ukraińców” omamianych przez „oligarchiczną juntę”¹¹. Buriacka odezwa została odczytana w Ukrainie subwersywnie – stała się klasycznym przykładem prymitywizmu i absurdalności rosyjskiej propagandy, a określenie „bojowi Buriaci Putina” zaczęto stosować wobec wszystkich przedstawicieli mniejszości syberyjskich w rosyjskiej armii.

Medialne zachowania poszczególnych żołnierzy i młodych putinistów zostały bardzo szybko przypisane całym grupom etnicznym. W ten sposób, jeszcze przed rosyjską inwazją w 2022 roku, wytworzył się schemat figuratywny syberyjskich mniejszości przypisujący im okrucieństwo, dzikość, głupotę i bezrefleksyjną uległość wobec rosyjskiej ideologii. Tak skonstruowane reprezentacje społeczne powiązane zostały z nową polityką historyczną, w ramach której Rosja występowała w roli złodziejki

¹⁰ W czerwcu 2022 roku Władimir Andanow, żołnierz z Grupy Wagnera, zginął w obwodzie charkowskim.

¹¹ Zob.: https://www.youtube.com/watch?v=U5vsZ6y8wPc&ab_channel=Pekano-Zagaman.

historii. Moscovia jako kontynuacja Złotej Ordy podbiła prawdziwą Ruś-Ukrainę i uzurpowała sobie prawo do jej dziedzictwa historycznego.

W 2014 roku kanał telewizyjny Ukraina wyemitował cykl filmów dokumentalnych pt. *Ukraina. W poszukiwaniach siebie* (ukr. *Ukrajina. U poszukach sebe*). Przedstawione tam zostały tezy o symbiozie kulturowej i genetycznej mieszkańców Moskwy i Saraju (stolicy Złotej Ordy), a Iwan III został opisany jako organizator wewnątrzordyńskiego przewrotu politycznego¹². W tym też czasie ukraińscy historycy i publicyści propagowali dyskurs o „skradzionej historii”, w którym prawdziwa Ruś to dzisiejsza Ukraina, a Rosja to spadkobierczyni Złotej Ordy¹³; eurazjatycka hybryda kulturowa złożona z heterogenicznych komponentów ugrofińskich, słowiańskich i tataro-mongolskich. Wersja o zawłaszczonej historii staje się tu oficjalną wykładnią ukraińskiej historiografii. Figura ordy pojawia się też w kinematografii. W 2019 roku wychodzi amerykańsko-ukraińska superprodukcja *Zachar Berkut* będąca ekranizacją powieści historycznej autorstwa klasyka ukraińskiej literatury – Iwana Franki (Franko 1974). *Zachar Berkut* to historia o zdradzie elit i walce Rusinów Karpackich z tataro-mongolskimi najeźdźcami, w której analogie do aktualnych wydarzeń w Ukrainie są aż nadto czytelne. Utożsamienie Rosji ze Złotą Ordą przybiera na intensyfikacji wraz z początkiem inwazji, zaś określenie „ordyńcy” na rosyjskich żołnierzy i polityków używane jest powszechnie przez główne ukraińskie kanały telewizyjne¹⁴. W wystąpieniu do narodu 50. dnia rosyjskiej inwazji prezydent Wołodymyr Zełenski *explicite* wyartykułował tezę o ordyńskim rodowodzie Rosji, czego dowodzić mają barbarzyńskie ostrzały ukraińskich miast:

¹² Zob.: https://www.youtube.com/watch?v=O_rEYPaE78.

¹³ Oczywiście idea ta nie jest nowa i można ją uznać za kontynuację tradycji historiograficznej zapoczątkowanej na przełomie XIX i XX wieku przez Mychajło Hruszewskiego (por. Dashkevych 2013).

¹⁴ Równie popularnym określeniem stały się tolkienowskie „orki”. Na pierwszy rzut oka to prosta procedura werbalnej dehumanizacji zbrodniczego wroga, ale pamiętać należy, że u Tolkiena orkowie zostali wyhodowani (zmutowani) przez pierwszego Władcę Ciemności poprzez torturowanie i upodlenie elfów. Rosyjskich orków można zatem odczytywać jako ludzi podobnych do nas, którzy zostali przemienieni w potwory przez okrutne państwo i jego przywódcę.

Starodawny Czernihów, który liczy sobie ponad tysiąc lat, który widział tyle wojen i tylu najeźdźców, że przynajmniej w XXI wieku zasłużył na spokój i ciszę. Ale... przyszła Rosja. Przyniosła coś okropniejszego niż to, czego Czernihów doświadczał od X wieku. Od czasów tej Rusi, na związek z którą Rosja kiedyś pretendowała. Teraz i ten mit został spalony. Ruś sama by się nie rujnowała. To robili jej obcy – ordyńcy i inni najeźdźcy. Oto, kto dziś przybył na naszą ziemię. I walczą w ten sam sposób – żeby grabić i niszczyć (Zelenski za: Mazurenko 2022).

Opozycja Ruś-Ukraina *versus* Rosja-Orda uległa naturalizacji i nie budzi już w Ukrainie żadnych kontrowersji. To część wojennej polityki historycznej. Ordyzacja Rosji jest elementem procesu radykalnej dyferencjacji i wyobcowania (ang. *othering*) Ukraińców od Rosjan, co jest podstawowym elementem procesu budowania tożsamości narodowej (por. Jensen 2011). Dyferencjacja ta okazała się niezbędnym mechanizmem obronnym, gdyż Putin nadał sobie prawo do inwazji na Ukrainę, forsując tezę, że Ukraińcy są częścią narodu rosyjskiego, a rzekoma odrębność Ukraińców został wymyślona w XIX wieku przez Polaków i Austro-Węgrów¹⁵ (Putin 2021). Z kolei Ukraińcy zebrali ponad 25 tys. podpisów pod petycją do prezydenta, w której proponuje się zmienić oficjalną nazwę państwa rosyjskiego na Federację Moskiewską – w skrócie *Moscovia* (Shakhvorostova 2023). Mniej popularna petycja domagała się zmienić oficjalną nazwę Rosji w języku ukraińskim na „Orda”. W szerszej perspektywie duża część ukraińskiej inteligencji próbuje dokonać podobnej procedury perswazyjnej jakiej dokonali między innymi Czesław Miłosz, Milan Kundera i Jenő Szücs, promując koncepcję „porwanej” Europy Środkowej całkowicie odmiennej kulturowo, historycznie i politycznie od Rosji i ZSRR (Todorova 1997: 140–160). Rosyjskie i radzieckie wpływy kulturowe coraz częściej reinterpretowane są przez ukraińską inteligencję w ramach teorii postkolonialnej (zob. Riabczuk 2015), a kulturowe i polityczne zadanie społeczeństwa ukraińskiego ma polegać na

¹⁵ W czerwcu 2021 roku Putin opublikował obszerny artykuł „O historycznej jedności Rosjan i Ukraińców”, w którym przedstawił swoją wizję politycznej historii Ukrainy od Rusi po XXI wiek.

przewycięzeniu kondycji postkolonialnej, powrocie do Europy i odzyskaniu swojej historii ekspropriowanej przez Rosję – państwo azjatyckie ordyńskiej proveniencji (Pakhlovskaja 2008: 64, 398).

Reprezentanci syberyjskich mniejszości etnicznych w rosyjskiej armii zaczęli służyć za naoczny dowód azjatyckiego, ordyńskiego charakteru rosyjskiego państwa. Ostateczne zakotwiczenie w reprezentacji społecznej dzikości i „krwiożerczości” (ukr. *krwożerlywist*’) syberyjskich mniejszości etnicznych nastąpiło po ujawnieniu ludobójstwa w Buczy. Szczegółowe śledztwo przeprowadzone przez dziennikarzy „The New York Times” (Al-Hlou et al. 2022) wykazało, że za egzekucje ludności cywilnej w Buczy są odpowiedzialne rosyjskie oddziały z Chabarowska i Pskowa, które posiadały wieloetniczny skład, jednak początkowo w mediach całą odpowiedzialność za masakrę zrzucano na Buriatów i Tuwańczyków. Pokazywano fotografie żołnierzy o azjatyckich rysach twarzy trzymających flagę Republiki Sacha i twierdzono, że to właśnie Buriaci są odpowiedzialni za masakrę, ponieważ „wraz z kadyrowcami są najokrutniejszymi łotrami w ordyńskiej armii” (Vynogradova 2022). Narody syberyjskie zostały obarczone niemalże wyłączną odpowiedzialnością za zbrodnie na ludności cywilnej, torturowanie jeńców i morderstwo. W artykule pt. „Nadchodzi Tuwa albo orda katów w kaloszach” (*Tuva jde, abo orda katiw u humowych czobotach*) czytamy:

Maruderzy wysłali łupy do Rubcowskiej, Kyzylu, Czyty, Ułan Ude i innych miast wschodniej Syberii i Zabajkala. To na bazie tych regionów należących do Wschodniego Okręgu Wojskowego Federacji Rosyjskiej utworzono kilka batalionowych grup taktycznych. Według świadków brutalnych wydarzeń to Buriaci, Chakasi, a zwłaszcza Tuwańczycy wręcz upajali się poczuciem bezkarności oraz zabijaniem niewinnych ofiar. Bardzo młodzi mężczyźni, jakby rozkoszowali się procesem zastraszania i pozbawiania życia wszystkich dookoła (Voloshyn 2022).

Niestety doniesienia o zbrodniach ze strony wojsk rosyjskich okazały się prawdziwe, a syberyjskie mniejszości stały się twarzą ludobójstwa.

Rosyjscy Azjaci jako radykalni obcy pomagają wzmocnić dyferencjację (wielowymiarową: obywatelską, cywilizacyjną, etniczną, kulturową i rasową) obywateli Ukrainy i Rosji. Znaczący obcy reprezentują to, czym grupa wewnętrzna nie chce być i uosabiają negatywne cechy odrzucane, nieakceptowane przez grupę (Buchowski 2020: 73).

Ordyńska subwersja

W działających poza granicami Rosji, niezależnych mediach rosyjskojęzycznych pojawiają się krytyczne materiały poświęcone przestępstwom rosyjskich żołnierzy, przyczynom masowego uczestnictwa syberyjskich narodów w wojnie i skali strat osobowych. Reportaże z Ukrainy i Rosji publikowane przez takie portale informacyjne, jak działająca w Rydze Meduza lub ulokowane w Pradze Radio Svoboda (Wolna Europa) starają się dostarczyć rosyjskojęzycznym czytelnikom bardziej zobiektywizowany obraz wojny i jej skutków dla społeczeństwa ukraińskiego oraz rosyjskiego.

Reżimowe, rosyjskie media przedstawiają żołnierzy z Syberii jako bohaterów – obrońców ojczyzny – zaś oskarżenia o zbrodnie wojenne są przez nie dementowane. Wszystkie zatem informacje przeczące takiemu ujęciu zostają tu potraktowane jako niedorzeczne elementy ukraińskiej propagandy. Na prawach kontrdyskursu podaje się także wiadomości na temat rosyjskich jeńców torturowanych przez „ukrofaszystów”. W wywiadzie dla „Moskiewskiego Komsomolca” ochotnik o pseudonimie Buriat związany z batalionem Ahmad tak motywował swoją decyzję o uczestnictwie w „specjalnej operacji wojennej”:

To było jeszcze na samym początku – 28 lutego. Za pośrednictwem portalu społecznościowego otrzymałem wideo od Ukraińca, z którym kiedyś pracowałem w Kraju Krasnojarskim. Na nagraniu znęcał się nad wziętym do niewoli buriackim żołnierzem, dłubiąc karabinem w jego rozszarpanym udzie. Chłopak był bardzo młody, miał nie więcej niż 24–25 lat. Prosiłem, żeby go puścił, bo chłopak nie był winny, że wykonywał rozkazy. Dostałem odpowiedź: „Zobacz, jak

tchórzliwi są twoi żołnierze, jak on płacze”. W odpowiedzi wysłałem mu wiadomość: „Źle zrobiłeś! Na miejsce tego chłopaka przyjadą świadomi ludzie, aby się na tobie zemścić” (Tataruev 2022).

W tym samym wywiadzie „Buriat” opowiada, że ludność Ukrainy bała się Buriatów, ponieważ straszili ją nimi ukraińscy żołnierze, ale po tym, jak opowiedział im o buriackich tradycjach i o tym, że mama kazała mu dobrze traktować cywilów na wojnie, ludzie polubili go i płakali, gdy ich opuszczał (Tataruev 2022). Tego rodzaju „świadczenia z frontu”, zazwyczaj trudne do zweryfikowania, mają wskazywać na okrucieństwo Ukraińców i mobilizować wzburzonych nim rodaków do wstępowania w szeregi rosyjskich sił zbrojnych. Przekonanie o szczególnym okrucieństwie żołnierzy ukraińskich wobec jeńców wojennych z azjatyckich regionów Rosji wydaje się dość ugruntowane wśród przedstawicieli syberyjskich mniejszości. Respondentka z Ułan Ude stwierdziła:

Ta wojna jest straszna i wszyscy chcielibyśmy, żeby się skończyła. Szkoda tej Ukrainy, ale z drugiej strony oni kastrują naszych Buriatów, kiedy ci trafiają do niewoli. Wszyscy są tu tym wzburzeni i bardzo wielu naszych chłopaków zgłasza się na ochotnika do wojska, żeby pomścić swoich pobratymców (Dolma, wywiad internetowy, 9 września 2023 r.).

Prawdopodobnie, w wyniku oddziaływania owych słuchów transmitowanych przez rosyjską propagandę, niektórzy syberyjscy żołnierze posuwają się do działań odwetowych noszących znamiona przestępstwa wojennego. Najgłośniejszym tego typu ekscesem było wykastrowanie żywego jeńca ukraińskiego przez rosyjskiego żołnierza z batalionu Achmat (zidentyfikowanego później jako Oczur Suger Mongusz) (Steporuk 2022). Nagranie z tego zdarzenia udostępniono w internecie.

Oficjalne media rosyjskie zaprzeczają jakimkolwiek przestępstwom wojennym popełnianym przez rosyjskich żołnierzy. Zamiast tego w stosunku do syberyjskich mniejszości panuje tam życzliwa egzotyzacja, a wojnę przedstawia się jako szansę na zaprezentowanie własnej kultury etnicznej, wykazanie unikalnych wartości i osobliwości charakteru narodowego. Tak oto Ria Novosti donosiły, że tuwańscy łącznościowcy

zabezpieczają komunikację wojskową, ponieważ Ukraińcy nie mogą zrozumieć ich języka (Krâžev 2022). Nowa odsłona historii o „indiańskich szyfrantach” czyni z odmienności językowej Tuwańczyków ważny atut dający przewagę rosyjskiej armii. Najwięcej przekazów dotyczy lamów oraz szamanów, którzy pod kierownictwem Najwyższego Szamana Rosji, Tuwańczyka Kara-oola Dopczun-oola, odprawiają rytuały wspierające armię na jej tyłach i bezpośrednio na froncie. Niemало reportaży powstało także o wolontariuszach z republik, którzy dostarczają na front jurty i inne wyposażenie wojenne.

Niektóre akcje propagandowe wywołują oburzenie wśród mieszkańców Syberii. Gdy głowa Buriacji, Aleksiej Cydenow, wraz z urzędnikami z sąsiednich regionów i wolontariuszami wyjechali do okupowanego Krymu i Doniecka, żeby nakarmić żołnierzy z Buriacji buuzami (buriackie pierogi z mięsem gotowane na parze), na kanałach w Telegramie rozpętała się burza w komentarzach:

Wczoraj kolega z klasy napisał mi, że stacjonuje Wołnowachcie. Tam przyjechała kupa urzędników z Czyty i Agińska, nazwozili tych buuz i mięsa, nie rozumieją, że potrzebny jest sprzęt i maszyny, a nie te buuzy wożone przez pół świata. Ludzie są tacy głupi. Lepiej już by zorganizowali jarmark, sprzedali te mięso i buuzy, a za te pieniądze nasze wojsko kupiłoby broń i sprzęt (Gurżap, 25 marca 2023 r.).

Słuszne słowa. Wysłali buuzy wojskowym samolotem – kolejne rodziny w Buriacji i Zabajkału nie doczekają się swoich synów. Zbierajcie pieniądze na transport, drony, termowizję i medycynę taktyczną. Na to, co w walce ratuje życie, a buuzy nasi chłopcy będą jedli w domu (Garma, 25 marca 2023 r.).

Powyższe wypowiedzi wskazują na fakt, że pomimo wsparcia dla działań wojennych w Ukrainie, mieszkańcy syberyjskich regionów odczuwają narastającą frustrację wywołaną nieudolnymi działaniami władz, które nie potrafią wyposażać żołnierzy, a swoją aktywność przejawiają głównie w sferze propagandy.

Pewną konsternację wywołał Oleg Bułutow, dyrektor Fundacji Hunów, który zapewniał, że szamani ustrzegą żołnierzy przed ukraińskimi ostrzałami:

Wysłaliśmy trzy jurty do Rostowa. To misja humanitarna. To taki koczowniczy dom, dom wojowników Hunów. Szamani będą tam odprawiać ceremonie humanitarne, ceremonie chroniące każdego, kto o to poprosi. Im bliżej linii frontu, tym szybciej mogą dotrzeć tam żołnierze, a obrzędy mają większą moc. Chcieliśmy przywieźć te trzy jurty do Donbasu, ale ludzie boją się, że przyjdą tam szamani. Po co są te jurty? Kiedy odbywa się ceremonia, wojownicy Hunów przybywają tam. Na przykład HIMARS, nazywamy ich „Chimerami”. Jeśli Chimera nadlatuje, to wojownicy Hunów, którzy dotychczas spali, budzą się. Potrzebują miejsca, potrzebują jurt, widzą swój dom, wszelkiego rodzaju akcesoria i pomagają naszym żołnierzom (Aniseeva 2022).

Szamani mają też „przywracać dusze do ciał” strauumatyzowanych wojną rosyjskich żołnierzy. Ekscentryczni działacze buriackiej Fundacji Hunów dokonali także próby subwersywnego wykorzystania dyskursu o „azjatyckiej hordzie”¹⁶, promowanego przez stronę ukraińską. Wraz z początkiem wojny zaczęli głosić tezę, że Rosja rzeczywiście jest spadkobierczynią mongolskich ord, a w szerszej perspektywie imperium Hunów, których wódz Attyła rzucił na kolana zachodnią cywilizację. Putin na być nowym Biczem Bożym, który zwycięży Zachód, a buriaccy, kałmuccy i tuwańscy żołnierze walczą zgodnie z kodeksem Czyngis-chana, będąc bezwzględni dla wroga, ale troskliwi dla ludności cywilnej. Tego rodzaju retorykę można zestawić z całym szeregiem ekscentrycznych wystąpień medialnych rosyjskich żołnierzy, propagandowych dziennikarzy, polityków¹⁷. Przez lokalnych obserwatorów życia politycznego bywa interpretowana jako „celowe doprowadzanie dyskursu do absurdu w sytuacji,

¹⁶ Za Judith Butler subwersję rozumiem jako wywrotowe wykorzystanie języka i pojęć wbrew ich pierwotnej roli (Butler 2008: 228).

¹⁷ Zarówno Władimir Putin, jak i Dmitrij Miedwiediew promowali tezę, że ukraińskie władze i wojsko są członkami satanistycznej sekty. W efekcie na rosyjskich kanałach zaczęli występować weterani, którzy „na własne oczy” widzieli w ukraińskich okopach „czarne satanistyczne bible” i „ślady okultystycznych rytuałów”.

w której jest się zmuszonym do publicznego poparcia tego, co robimy w Ukrainie, a nie chce się za to brać odpowiedzialności” (Igor, Ułan Ude, wywiad internetowy, 16 marca 2023 r.).

Ekscentryczne wypowiedzi wpisują się jednak w promowaną w Rosji ideę wyjątkowego, euroazjatyckiego charakteru rosyjskiej cywilizacji i drogi rozwoju odmiennej od tej, którą podąża Europa (Waldstein, Turoma 2016: 11–20). Nieprofesjonalne i subwersyjne, wernakularne (por. Napiórkowski i in. 2015: 18) formy interpretacji dziejów i stosunków międzynarodowych niewątpliwie stanowią część ideologii legitymizującej obecny, dystansujący się wobec demokratycznej Europy ustrój polityczny wraz z jego neoimperialnymi inspiracjami. Inaczej nie byłyby tolerowane w dyskursie publicznym. Euroazjatycki *Sonderweg* Rosji (zob. Atnašev, Veližev, Zorin 2018) tworzy równocześnie przestrzeń integracji politycznej i historycznej azjatyckich mniejszości (Tatarów¹⁸, Baszkirów, Buriatów, Tuwańczyków), których elity intelektualne na poziomie polityki historycznej w pewnym stopniu identyfikują się z postmongolskimi formami państwowości¹⁹. Od lat 90. XX wieku bowiem, równoległe do głównego nurtu rosyjskiej historiografii, rozwijają się natywne, wernakularne historiografie, w ramach których autorzy próbują nadać nowy sens dziejom państwa rosyjskiego tak, żeby przezwyciężyć podporządkowany status skolonizowanych mniejszości i uczynić z nich równoprawne, sprawcze podmioty procesu państwowotwórczego. Tak oto tatarscy autorzy Gali Enikeev i Szichab Kitabycz w monografii pt. *Dziedzictwo Tatarów* dokonują dekonstrukcji i „odklamania” historii, argumentując, że do czasów Piotra I Rosja była *de facto* rusko-tatarską ordą (spadkobierczynią Złotej Ordy), którą w ramach przymusowej westernizacji skolonizowali niemieccy urzędnicy i klasa panująca. W efekcie ludność została przekształcona w niewolników za pomocą instytucji pańszczyzny. Wychodząc

¹⁸ Zaznaczyć warto, że część elit tatarskich woli wyprowadzać swoje tradycje państwowo-narodowe od Bułgarii Wołżańskiej – państwa unicestwionego przez najazdy mongolskie.

¹⁹ Mniejszościowi historycy stają przed dylematem, jak wpisać swoją grupę w historiografię państwa rosyjskiego. Zasadniczo mają do wyboru uznanie się za ofiary rosyjskiej ekspansji i kolonizacji lub potraktowanie Rosji jako heterogenicznego państwa, które przyswoiło sobie tradycje kulturowe i polityczne narodów je tworzących.

od prac Nikołaja Trubieckiego i Lwa Gumilowa, tatarscy intelektualiści krytykują zachodnioeuropejską hegemonię kulturową i wzywają do budowania społeczeństwa na bazie rodzimej euroazjatyckiej wspólnotowości (Enikeev, Kitabyč 2013: 175–217).

Euroazjatycki dyskurs historyczny promujący ciągłość instytucjonalną pomiędzy Imperium Czyngis-chana i współczesną Rosją jest niezwykle popularny wśród inteligencji turkijsko-mongolskiej, choć wiele tekstów nie jest tworzonych przez profesjonalnych historyków. Środowisko to, przy pewnej współpracy ze słowiańskimi ideologami euroazjatyizmu, wypracowuje dla Rosji alternatywne ramy historyczne, geopolityczne i cywilizacyjne. W warunkach radykalnej antagonizacji z Zachodem te głosy, dotychczas marginalne, są coraz częściej wpłatanie przez elity symboliczne (zob. Dijk 1993:46) do dyskursu publicznego i zaczynają stanowić ważny element politycznego imaginarium kształtujący opinię publiczną w Rosji.

Wojenna intersekcyjność

Mychajło Podoljak, doradca Szefa Kancelarii Prezydenta Ukrainy, ogłosił w lipcu 2022 roku, że żołnierze z Moskwy giną średnio 87,5 razy rzadziej niż Dagestańczycy, 275 razy rzadziej niż Buriaci i 350 razy rzadziej niż Tuwańczycy. Stwierdził, że rosyjskie władze „używają wojny nie tylko jako narzędzia masowej zagłady Ukraińców, ale także jako metody celowego etnocydu narodów Rosji” (Podoljak 2022). Straty osobowe armii rosyjskiej są informacją niejawną, dlatego też nie wiadomo, ilu dokładnie przedstawicieli narodów syberyjskich poległo w Ukrainie. Należy pamiętać, że w jednostkach bazujących w republikach, podobnie jak w innych podmiotach FR, służą zarówno Rosjanie, jak i mniejszości etniczne²⁰. Dostępne dane cząstkowe z grudnia 2022 roku pokazują, że największa śmiertelność wojenna odnotowana została wśród żołnierzy

²⁰ W grudniu 2022 roku oficjalnie ustanowiono tożsamość ponad 10 tys. poległych żołnierzy rosyjskich. Najwyższe współczynniki zgonów (liczba śmierci na 10 tys. mężczyzn w wieku 22–37 lat) odnotowano w Buriacji, Tuwie, Republice Ałtaju i w Kraju Zabajkalskim (Iszwina 2022).

z Buriacji, Tuwy, Republiki Ałtaju i Kraju Zabajkalskiego²¹ (Bessudnov 2022: 5). Możemy również obserwować internetową aktywność samych żołnierzy i ich rodzin, w tym coraz częściej pojawiające się zbiorowe odezwy żołnierzy proszących o lepsze traktowanie lub wycofanie z pierwszej linii działań wojennych. O masowym charakterze uczestnictwa w wojnie żołnierzy z Syberii świadczą subiektywne opinie respondentów. Moja respondentka z Kyzylu stwierdziła dosadnie: „Chcą nas wszystkich wybić, wysłać na wojnę, żeby wszyscy zginęli i żeby w ogóle Tuwańczyków nie zostało” (Szorana, wywiad internetowy, Szczecin, 7 lutego 2023 r.). Podobnie wypowiedziała się moja rozmówczyni z Buriacji:

Pamiętasz Jurę, z którym studiowaliśmy? Wyjechał na Ukrainę na samym początku operacji. Po studiach poszedł do wojska i podpisał kontrakt, więc od razu go wysłali. Nie ma od niego żadnych wieści. Nie wiadomo, czy jeszcze żyje. Witia Jakut zgłosił się na ochotnika dwa miesiące temu. Teraz przechodzi szkolenie i niedługo mają go wysłać na front. Wiesz, on zawsze był taki patriotyczny [...]. Pierwszy raz się cieszę, że jestem dziewczyną, bo chłopaków chyba tu wszystkich zabiorą i zostaną same kobiety (Tujana, Ułan Ude, wywiad internetowy, 25 listopada 2023 r.).

Wojna wpływa znacząco nie tylko na wysyłanych do Ukrainy żołnierzy zawodowych, ochotników, poborowych, więźniów zwerbowanych przez Grupę Wagnera, ale i na społeczności w regionach pochodzenia żołnierzy: „Zabici, ranni, inwalidzi, okaleczeni. Przedtem większości ludzi wojna nie dotyczyła. A teraz te doświadczenia stały się masowe [...]. Musiałbyś tu przyjechać i poczuć to, te jakieś napięcie wiszące w powietrzu” (Michaił, Ułan Ude, wywiad internetowy, 25 marca 2023 r.). W przeciwieństwie do ograniczonych działań wojennych na Donbasie pełnoskalowa wojna stała się doświadczeniem ogólnospołecznym, a przymusowy pobór do wojska

²¹ W ramach rosyjskich sił inwazyjnych mniejszości występują w charakterze: żołnierzy kontraktowych, żołnierzy w oddziałach ochotniczych (np. czeczeński Ahmed), poborowych, żołnierzy prywatnych firm wojskowych (np. Wagner), więźniów zrekrutowanych przez PFW, zmobilizowanego i ochotniczego personelu pomocniczego (np. medycy z Tuwy).

sprawił, że w działania wojenne są zaangażowani już nie tylko żarliwi zwolennicy Putina, czy najemnicy chcący zarobić na wojnie. Dlaczego jednak żołnierze rosyjscy tak często pochodzą z syberyjskich republik?

Pewna część moich rozmówców, podobnie jak antywojenni aktywiści, obwinia władze w Moskwie o umyślną eksterminację mniejszości etnicznych na froncie. Niektórzy badacze doszukują się zamiast tego socjoekonomicznych przyczyn masowej obecności mniejszości w rosyjskich siłach zbrojnych (Bessudnov 2022: 9–11). Mamy do czynienia ze zjawiskiem intersekcyjności (zob. Oleksy 2014), w ramach której przecinają się różnego charakteru kategorie społeczne takie jak rasa, etniczność, peryferyjność, ubóstwo. Razem intersekcje te prowadzą do marginalizacji, przy której służba kontraktowa w wojsku staje się jednym z niewielu dostępnych kanałów mobilności społecznej. Przy tym problemy społeczne generowane przez skrajne ubóstwo interpretowane są często w języku etnicznym²². Na Syberii regiony zamieszkałe przez mniejszości etniczne są w dużej mierze regionami deficytowymi, w których ciężko znaleźć dobrze płatną pracę. W 2021 roku Tuwa zajęła 85., a więc ostatnie miejsce pod względem jakości życia spośród wszystkich regionów FR, Kraj Zabajkalski – 81., Republika Altaju – 80., Buriacja – 78. (Trefilov 2021).

Peryferyjność opisywanych regionów jest nie tylko ekonomiczna, ale też geograficzna. Jako obszary przygraniczne znajdują się daleko od centrum i zostały włączone do FR w wyniku kolonizacji pomiędzy wiekiem XVII a połową wieku XX²³. Stacjonuje w nich wiele jednostek wojskowych. Żołnierze zawodowi i oficerowie tradycyjnie cieszą się tam szacunkiem, a armia oprócz relatywnie wysokich zarobków oferuje dodatkowo zakwaterowanie, preferencyjne kredyty hipoteczne i wczesną emeryturę.

²² W ten sposób wielu moich rozmówców z innych regionów Rosji interpretowało doniesienia o problemie rosnącej liczbie zabójstw z użyciem noża w Tuwie. Tuwa jest najbiedniejszym regionem FR, pozbawionym połączeń kolejowych i z ogromnym bezrobociem, gdzie prawie 40% ludności żyje poniżej granicy ubóstwa. Ekonomiczne czynniki kryminogenne były zazwyczaj niedostrzegane, a za przemoc obwiniano „dziką i agresywną naturę Tuwańczyków”. Ubóstwo regionu miało być wynikiem etnicznej specyfiki. Przyczyna została zinterpretowana jako skutek.

²³ Najpóźniej anektowana została Tuwa, którą ostatecznie włączono do ZSRR w 1944 roku.

Odbycie wojskowej służby zasadniczej wymagane jest natomiast przed podjęciem pracy na większości stanowisk w sektorze państwowym i publicznym – drugim ważnym sektorze zatrudnienia w spauperyzowanych syberyjskich regionach. Otrzymanie pracy w służbach mundurowych wymaga odbycia dodatkowej służby wojskowej w tzw. gorących punktach, czyli miejscach konfliktów zbrojnych, w których uczestniczą rosyjscy żołnierze: w Czeczeni, Dagestanie, Syrii, Osetii Południowej, Ukrainie.

Mój wujek zaginął bez wieści w Afganistanie. Tyle lat minęło i do teraz nie wiadomo, co się z nim stało. Drugi wujek pracuje teraz w FSB, jest podpułkownikiem, dostał nowe, trzypokojowe mieszkanie – ludzie mu zazdroszczą. Musiał jednak przedtem dwa razy jeździć w delegację do Czeczeni, w czasie wojny. Ma przez to problemy z sercem, ale bez tego by go nie wzięli na służbę (Szonczalaj, Kyzyl, 15 lipca 2019 r.).

Ze względu na ograniczone scenariusze mobilności społecznej doświadczenie uczestnictwa w konfliktach zbrojnych ma wymiar powszechny, wielopokoleniowy i może być tu rozpatrywane jako swoisty *rite de passage*, po którym mieszkańcy syberyjskich peryferii mogą starać się o pracę w służbach państwowych. Wielogeneracyjne doświadczenie wojenne wpisane jest w przestrzeń publiczną wielu syberyjskich miast. W Ułan Ude wzniesiony w 1988 roku pomnik Rówieśników, Którzy Odeszli w Walce (potocznie znany jako Czarny Tulipan²⁴) opatrzony jest tabliczkami z nazwiskami żołnierzy, którzy zginęli w Afganistanie, Czeczeni i w Ukrainie. W Kyzylu funkcję miejsca pamięci „braterstwa broni” pełni pomnik Synów Tuwy powstały z inicjatywy miejscowego stowarzyszenia weteranów z okazji 25 rocznicy wyprowadzenia wojsk sowieckich z Afganistanu.

W ostatnich latach militaryzacja społeczeństwa w republikach uległa intensyfikacji dzięki powołaniu instytucji wojenno-edukacyjnych. W republikach powstają szkoły kadeckie z internatami, a dzieci uczęszczające

²⁴ Pomnik ma formę czarnego lotosu, a nie tulipana, ale czarnymi tulipanami nazywano samoloty wywożące ciała radzieckich żołnierzy z Afganistanu. Afgańska symbolika zastąpiła buddyjską symbolikę kwiatu oświecenia.

do normalnych szkół zachęcane się do wstępowania w szeregi Junarmii – paramilitarnej organizacji młodzieżowej, która przygotowuje najmłodszych oraz nastoletnią młodzież do służby wojskowej²⁵. W regionie powołano do życia nowe jednostki wojskowe, które stały się znaczącymi i atrakcyjnymi miejscami pracy. Mamy zatem do czynienia z planową, zinstytucjonalizowaną polityką militaryzacji etnicznych peryferii. Można mówić o zjawisku „etnicznego żołnierstwa” (*ethnic soldiering*), przy którym grupy etniczne z peryferii są w nieproporcjonalnie dużej skali inkorporowane przez metropolię do armii, w efekcie czego etniczni żołnierze stają się ważnym narzędziem państwowej ekspansji terytorialnej (Ferguson, Whitehead 1992: 22–25).

Do 24 lutego 2022 roku służba wojskowa z udziałem w działaniach wojennych w kraju i za granicą była ryzykowną, ale racjonalną decyzją dla wielu mężczyzn z biednych peryferii FR. Wojsko oferowało karierę zawodową, mieszkanie i stosunkowo wysoki status społeczny. Sytuacja zmieniła się wraz z początkiem wojny w Ukrainie, gdyż straty osobowe rosyjskiej armii stały się masowe, a szanse przeżycia drastycznie zmalały. W obu republikach nie przeszkodziło to miejscowym władzom agitować za wstępowaniem na ochotnika do wojska i gorliwie wypełniać normy poboru przysłane z Moskwy²⁶. Należy zadać pytanie o przyczyny kontynuacji przez buriackie i tuwańskie elity dotychczasowej, lojalnościowej polityki w warunkach, gdy stała się ona autodestrukcyjna.

Nacjonalizm kolaboracyjny – kryzys paradygmatu?

W ZSRR narodowość i etniczność zostały poddane terytorializacji i etatyzacji. Utworzono quasi-państwowe struktury terytorialnej autonomii dla grup etnicznych i mniejszości narodowych. Równouprawnienie

²⁵ Organizacja została założona w 2016 roku. W 2019 roku spotkałem oddział Junarmii z Buriacji na Chałchyn-Gole w Mongolii, gdzie młodzi patrioci zajmowali się poszukiwaniem szczątków sowieckich żołnierzy, którzy zginęli podczas walk z Armią Kwantuńską.

²⁶ Mój znajomy z Ułan Ude otrzymał wezwanie do wojska już kilka godzin po ogłoszeniu mobilizacji. Tego samego dnia wyjechał do Mongolii.

mniejszości etnicznych i narodowych postanowiono realizować w ramach federacji jednostek etno-terytorialnych. Na Syberii podmioty te formowane były przede wszystkim z myślą o tzw. grupach rdzennych (ros. *koriennoe naselenie*): Sacha-Jakutach, Buriatach, Ałtajczykach, Chakasach, Ewenkach, Czukczach i innych²⁷. Narodowe terytoria autonomiczne stały się najważniejszym czynnikiem definiującym i kształtującym naród oraz etniczność w Związku Radzieckim (Slezkine 2000: 315–333). W totalitarnym państwie do pewnego stopnia (o ile był „socjalistyczny w treści”) tolerowano nacjonalizm kulturowy, tworzone kanony języków narodowych, literatury, kultury wysokiej i folkloru. Jednocześnie zwalczano wszelkie próby formułowania postulatów politycznych, które nie zgadzały się z linią partii (Brubaker 1999: 285–287). W czasach radzieckich i w poradzieckiej Rosji tożsamość narodowa syberyjskich grup etnicznych formowała się dwutorowo: etnonarodowo, na poziomie republik (przynależność do narodu Sacha, buriackiego, chakaskiego itd.), i państwowo, na poziomie ogólnoradzieckim/ogólnorosyjskim (człowiek radziecki/obywatel Rosji).

Oba te poziomy kształtowały się przez instytucjonalną działalność państwa i wbrew pozorom nie były to konkurencyjne formy tożsamości zbiorowej pozostające w stosunku do siebie na antagonistycznych pozycjach. Współczesny „peryferyjny nacjonalizm” (Wierzbicki 2011: 85) syberyjskich mniejszości etnicznych jest możliwy i tolerowany przez władze w Moskwie dzięki lojalności wobec państwa rosyjskiego. Za Uradyem Bulagiem można określić go mianem „nacjonalizmu kolaboratywnego” (Bulag 2010: 101–132; Golik 2021: 113–119). Nacjonalizm kolaboracyjny charakteryzuje grupy, które, pomimo aspiracji narodotwórczych, okazały się zbyt słabe, by stworzyć własne państwa narodowe i zamiast kontynuować proces narodotwórczy w opozycji do panującej władzy i państwa decydują się na współpracę z nimi. Nacjonalizm kolaboracyjny jest wobec tego nacjonalizmem mniejszości etnicznych lojalnie współpracujących z państwem.

²⁷ Wyjątek stanowi Żydowski Okręg Autonomiczny na rosyjskim Dalekim Wschodzie.

W warunkach Federacji Rosyjskiej oznacza to nacjonalizm bez państwa, ale z autonomią narodową w formie republik lub okręgów autonomicznych²⁸. Funkcjonowanie narodowościowych autonomii terytorialnych gwarantuje finansowanie dla instytucji kulturalnych grupy tytularnej, a także miejsca w lokalnym i centralnym aparacie władzy dla etnicznych elit politycznych. Od włączonych w struktury państwa elit etnonarodowych oczekuje się lojalności i uczestnictwa w ogólnorosyjskich rytuałach oraz mitach narodowych; w tym w micie Wielkiej Wojny Ojczyźnianej – zbiorowego zwycięstwa narodów Rosji nad zewnętrznym wrogiem (Quijada 2019: 60–80; Gill 2013).

Narodotwórczy mit Wielkiej Wojny Ojczyźnianej posiada pewien potencjał emancypacyjny dla mniejszości syberyjskich, ponieważ poprzez upamiętnianie przedstawicieli mniejszościowych społeczności, którzy walczyli i ginęli na wojnie, sankcjonuje się równoprawną, podmiotową pozycję mniejszości we współczesnej Rosji. W reżimie wojny propaganda rosyjska próbuje aktualizować mit Wojny Ojczyźnianej, wykorzystując symbolikę z tego okresu, przekonując o tożsamości geopolitycznych sensów i doniosłości obu wojen. Połączenie militarystycznej ideologii narodowej i lojalnościowej polityki władz republik z czynnikami ekonomicznymi przyciągającymi do armii w spauperyzowanych regionach, powoduje, że mężczyźni z grup syberyjskich masowo wysyłani są na wojnę. Ze względu na ograniczoną liczebność tych grup dalsza mobilizacja zagraża podstawom ich funkcjonowania ekonomicznego i społecznego (Zmyvalova 2023: 73–74).

Utarty system kolaboracyjnego nacjonalizmu, w ramach którego etniczna elita polityczna pozyskiwała ograniczoną autonomię, dotacje i partycypację w strukturach władzy w zamian za wspomnianą lojalność, zamienił się w śmiertelną pułapkę, w której dotacje dla deficytowych regionów otrzymuje się za dostarczenie odpowiedniej liczby rekrutów. Żołnierze z mniejszości etnicznych występują obecnie w ambiwalentnej pozycji katów i jednocześnie ofiar – tu istnieje niebezpieczeństwo zrzućenia na nich całej odpowiedzialności za zbrodnie wojenne popełnione

²⁸ Okręgi autonomiczne, najmniejsze formy terytorialnej autonomii, były stopniowo likwidowane w okresie putinowskim (zob. Szmyt 2012).

przez armię rosyjską na terytorium Ukrainy. Podobną tendencję można było obserwować po odkryciu ludobójstwa w Buczy i Irpinu. Wtedy to ukraińskie i zachodnie media koncentrowały się prawie wyłącznie na azjatyckich żołnierzach zidentyfikowanych jako sprawcy mordów na ludności cywilnej. „Krwiożerczy” Buriaci i Tuwańczycy stali się medialną twarzą ludobójstwa – na razie tylko w mediach ukraińskich oraz zachodnich, ale po ustaniu działań wojennych społeczeństwu rosyjskiemu zapewne trudno będzie przyjąć do wiadomości rozmiary zbrodni wojennych popełnionych przez ich wojsko. Stąd też rodzi się obawa, że i rosyjskie media mogą wykorzystać gotową reprezentację społeczną, by uczynić z syberyjskich mniejszości kozła ofiarnego.

Powyższej tezie o kryzysie nacjonalizmu kolaboracyjnego można jednak przeciwstawić kilka kontrargumentów. W republikach (poza Dagestanem) nie odnotowano większych protestów antywojennych albo antymobilizacyjnych. Większość publicznych wystąpień żołnierskich matek, żon i krewnych dotyczy postulatów wycofania słabo wyszkolonych poborowych z pierwszej linii frontu, odpowiedniego ich wyposażenia i wyszkolenia. W sferze publicznej dominują symbole wsparcia dla SWO (Specjalnej Wojennej Operacji), a weteranów działań wojennych traktuje się jak bohaterów. Jedną z moich respondentek, która wróciła do Rosji po ponadpółrocznej emigracji, zwróciła uwagę na komemoracje poległych żołnierzy z mniejszości etnicznych w przestrzeni publicznej rosyjskiej stolicy:

W Moskwie wszystko funkcjonuje niby normalnie, ale odczuwa się jakieś zagubienie, jakby ludzie robili to samo, co zwykle, ale nie widzieli już w tym sensu, nie wiedzieli, po co to robią. Na billboardach i na budynkach wywieszone są zdjęcia poległych żołnierzy. Wśród nich nie było ani jednej słowiańskiej twarzy, prawie nikogo z rosyjskim imieniem i nazwiskiem – sami nie-Rosjanie z Kaukazu i Syberii (Rima, Poznań, wywiad stacjonarny, 3 marca 2023 r.).

Należy przypuszczać, że taka reprezentacja „poległych bohaterów” była intencjonalnym zabiegiem państwowej propagandy. W Moskwie, w której mniejszości etniczne były często prześladowane przez

rosyjskich nacjonalistów, a przez policję i funkcjonariuszy Federalnej Służby Migracyjnej traktowane jako pozbawieni praw obywatelskich *subalterns* (zob. Szmyt 2012), państwowa propaganda wysłała obecnie sygnał: to miasto jest dla was – zasłużyliście na nie. Równocześnie rosyjskie media atakują „zdradzieckich” przedstawicieli stołecznych elit, którzy wyjechali z kraju i krytykują interwencję w Ukrainie. Odnosząc się do koncepcji Victora Turnera (2010), można stwierdzić, że w zawieszeniu dotychczasowej hierarchii (centrum/peryferie, Rosjanie/nie-Rosjanie) część dotychczasowych elit definiowana jest jako wroga wobec wojennej *communitas*²⁹.

Podobnie jak miało to miejsce w czasie II wojny światowej, propaganda państwowa podkreśla wspólnotowy, jednoczący wymiar „ofiar na rzecz frontu”, a kolaboracyjny wymiar nacjonalizmu mniejszościowego jest wzmacniany przez figurę wspólnego wroga – ukraińskiego „faszysty” i „banderowca”, który jako kukielka w rękach USA neguje historyczne i tożsamościowe aksjomaty postradzieckiego społeczeństwa, stanowiąc tym samym zagrożenie dla rosyjskiej, państwocentrycznej wspólnotowości.

Wagę uczestnictwa mniejszości etnicznych w wojennym przeramowaniu rosyjskiej wspólnoty narodowej konstruowanej wokół metanarracji wspólnej obrony Rosji przed „agresywnym Zachodem” prześledzić można w wypowiedziach rosyjskiego prezydenta:

Jestem Rosjaninem. Jak mówią, mam w rodzinie samych Iwanów i Marie. Ale kiedy widzę przykłady takiego bohaterstwa, jak wy czyn młodego chłopaka Nurmagomeda Gadżimagomedowa, rodem z Dagestanu, z pochodzenia Laka, chcę powiedzieć: „Jestem Lakiem, jestem Dagestańczykiem, jestem Czeczenem, Inguszem, Tatarem, Żydem, Mordwinem, Osetyńczykiem” (Putin za: Adamowicz 2022).

Jest to przełomowa mowa w historii rosyjskich przywódców, którzy zazwyczaj apelowali do słowiańskiej trójjedności narodów Ukrainy,

²⁹ Oczywiście można zinterpretować moskiewskie billboardy inaczej – jako uspokajający komunikat do mieszkańców stolicy: „Nie przejmujcie się! Na wojnę wysyłamy ludzi z peryferii, a nie was”.

Białorusi i Rosji. Dana wypowiedź Putina stanowi dyskursywne wzmocnienie (*empowerment*) grup dotychczas marginalizowanych. Tezę o wojennym przeramowaniu granic i struktury wspólnoty narodowej potwierdza wypowiedź mojego respondenta z Irkucka:

To się zaczęło już po Krymie. Wcześniej na Dzień Desantowca wychodzili weterani WDW w beretach i tielniaszkach, pili, kapali się w fontannach, a potem szli bić przyjezdnych z Kaukazu. Tak było co roku w całej Rosji. W ten dzień ludzie z Kaukazu po prostu się chowali. Po aneksji Krymu nagle zaczęli normalnie spacerować po mieście za rękę z dziewczynami, winszować desantom udanego święta. Desantowcy, którzy rok wcześniej by ich skopali, śmieją się i szczerze dziękują (Oleg, Poznań, wywiad stacjonarny, 28 marca 2023 r.).

Inny z moich rozmówców stwierdził lakonicznie, że „wojna wszystko zmieniła, wszystkich zrównała ze sobą” (Michaił, Ułan Ude, wywiad internetowy, 25 marca 2023 r.). Ta trudna do werbalizacji zmiana następuje nie tylko na poziomie symbolicznym, ale również behawioralnym, w codziennych międzyludzkich interakcjach, w których moi respondenci dostrzegają ważne zmiany.

Inkluzja mniejszości do narodowego *communitas* odbywa się kosztem życia mieszkańców Ukrainy, a także tysięcy żołnierzy z syberyjskich peryferii płacących życiem za imperialne aspiracje Moskwy. Nie jest też pewne, czy etniczny egalitaryzm utrzymany zostanie w czasach powojennych, czy też jest raczej fazą, po której nastąpi nowe, hierarchiczne ustrukturyzowanie społeczeństwa rosyjskiego (por. Turner 2010: 129–139). W tym drugim wypadku istnieje niebezpieczeństwo, że większość etycznej odpowiedzialności za zbrodnie wojenne w Ukrainie zostanie zrzucona na mniejszości z peryferii, tak jak miało to miejsce w ukraińskiej przestrzeni medialnej po zbrodniach na ludności cywilnej dokonanych przez rosyjską armię w Buczy. Formy powojennego splotu rosyjskiej wspólnoty narodowej są jednak trudne do przewidzenia i zależeć będą od wyników wojny oraz wtórnego nadania sensu wojnie w okresie powojennym. Równie wyobraźalnym etapem *assemblage*’u może być wspólnota resentymentu

(por. Wygnańska 2021). Dotychczasowe, jednomyślne wsparcie dla wojennej agresji na Ukrainie jest oczywiście zapewnione przez aparat represji, który dusi w zarodku antywojenne inicjatywy i trudno oczekiwać, że taka jednomyślność zostanie utrzymana w rzeczywistości powojennej.

Formy oporu

Obecnie najwięcej głosów sprzeciwu wobec agresji przeciw Ukrainie dobiega ze strony diaspor i organizacji opozycyjnych działających na emigracji. Organizacje takie jak Fundacja Wolna Buriacja, Nowa Tuwa czy Azjaci Rosji prowadzą nie tylko antywojenną kampanię informacyjną w internecie skierowaną do rosyjskich żołnierzy i mieszkańców Syberii. Środowiska dysydenckie z różnych regionów konsolidują się na emigracji, wytwarzają nowy, antyimperialny, antykolonialny dyskurs i formułują postulaty prawdziwej federalizacji bądź secesji od Rosji. Swoje pozycje prezentują nie tylko w internecie, ale również w ukraińskich i zachodnich mediach, tworząc potencjalną (na razie dyskursywną) alternatywę polityczną dla Putinowskiego reżimu.

Inną, powszechną formą sprzeciwu wobec wojny jest unikanie poboru poprzez zmianę miejsca zamieszkania lub emigrację za granicę. Wraz z początkiem akcji mobilizacyjnej dziesiątki tysięcy obywateli rosyjskich wyjechało do sąsiednich państw poradzieckich, a także Turcji, Mongolii, Wietnamu i Tajlandii – turystycznych, bezwizowych destynacji dobrze skomunikowanych z Rosją. Pracownica naukowa z Buriacji w pierwszych dniach mobilizacji napisała do mnie: „Mój syn otrzymał wezwanie i wyjechał do Mongolii. Miał jechać do Czyty odebrać nagrodę za najlepszy esej, ale po nocnym pukaniu do drzwi pracowników WKU [Wojskowej Komendy Uzupełnień – przyp. S. Sz..] wybył do Mongolii. [...] Jak zwykle chcą zawalić front trupami” (Tujana, Ułan Ude, rozmowa internetowa, 27 września 2023 r.). Porady, co do sposobów uniknięcia mobilizacji i możliwości wyjazdu za granicę, kolportowane są przez organizacje wojenne za pomocą komunikatorów Telegram, Signal, WhatsApp i na Instagramie, a diaspory często pomagają w adaptacji ekonomicznej

i społecznej imigrantów wojennych (Novaâ Tuva 2022). W niektórych krajach napływ imigrantów z Rosji postrzegany jest jako szansa wzrostu ekonomicznego, w innych dominują obawy przed wzrostem liczebności Rosjan, jednak niektórzy politycy państw ościennych otwarcie wzywają do unikania mobilizacji. Prezydent Światowej Federacji Mongołów i były prezydent Mongolii – Cachiagijn Elbegdordż – wezwał mniejszości etniczne uznawane w Mongolii za część narodu mongolskiego do emigracji i nieuczestniczenia w wojnie przeciwko Ukrainie:

Dzisiaj uciekacie przed brutalnością, okrucieństwem i nadciągającą śmiercią. Jutro zaczniecie wyzwalać wasz kraj spod dyktatury. Wiem, jak bardzo od początku tej krwawej wojny ucierpiały żyjące w Rosji mniejszości etniczne. Buriat-Mongołowie, Tuwa-Mongołowie, Kałmuk-Mongołowie wycierpieli wiele. Używano ich jako mięsa armatniego. Setki zostały ranne, tysiące zginęły. My, Mongołowie, powitamy was z otwartymi ramionami i otwartym sercem (Elbegdordż 2022).

Jednoznacznie antywojenna i antyautorytarna wymowa tego przemówienia tworzy alternatywną perspektywę rzeczywistości wobec wojennej mobilizacji, dając motywację do emigracji. Jednocześnie generuje transnarodową tożsamość – panmongolską wspólnotę opartą na historii, kulturze, i, jak to określił T. Elbegdordż, „nomadycznym umiłowaniu wolności”.

Nie masową, ale coraz częściej występującą formą oporu są kobiece protesty organizowane przez żołnierskie żony i matki. O ile wrześnieowa akcja protestacyjna pięćdziesięciu kobiet na placu Arata w Kyzylu została brutalnie rozgoniona przez policję, a jej uczestniczki zatrzymane (Novaâ Tuva 2022), to już akcje kobiecego blokowania punktów WKU i medialne nagłaśnianie naruszeń prawa wobec zmobilizowanych czasami przynoszą wymierne efekty.

Powszechną formą aktywnego sprzeciwu, zwłaszcza podczas jesiennej mobilizacji, było niszczenie infrastruktury wojennej i transportowej. W Buriacji i Tuwie, tak jak w całej Rosji, podpalano Wojskowe Komendy

Uzupełnień (ros. *voenkomaty*). Rezydujący w Berlinie działacz³⁰ organizacji Zona Solidarnosti wspierającej ludzi prześladowanych za działalność antywojenną stwierdził, że ponad połowa podpalaczy WKU zostaje złapana na gorącym uczynku lub wykryta wkrótce potem, ponieważ podpalenia są źle zorganizowane, a podpalacze działają spontanicznie i nie mają doświadczenia. Za najtrudniej wykrywalną formę sabotażu uznał rozkręcanie torów w celu wykołowania transportu wojskowego. Jego zdaniem działania tego rodzaju realizowane są przez dobrze zorganizowane grupy partyzanckie, takie jak Bojowa Organizacja Anarcho-Komunistów (Konstantin, Poznań, rozmowa stacjonarna, 11 lutego 2022 r.).

Ostatnią kategorią oporu jest odmowa udziału w działaniach wojennych przez żołnierzy oczekujących na wysłanie do Ukrainy lub przez żołnierzy już się tam znajdujących. Pokrewna forma biernego oporu polega na odmowie przedłużenia kontraktu lub przedterminowym zerwaniu go przez żołnierzy zawodowych. Żołnierzy robiących to w Rosji spotykają co prawda szykany, ale za to udaje się im uniknąć służby w strefie działań wojennych. Ludzi odmawiających walki już w Ukrainie często wysyła się do aresztu śledczego w Ługańsku, gdzie za pomocą perswazji psychicznej i fizycznej próbuje się ich zmusić do powrotu na linię frontu. Pomimo to od początku wojny można było obserwować rosnącą liczbę tzw. *otkaznikov* – żołnierzy odmawiających dalszej służby na froncie (Pavlova 2022).

Wnioski

Przyczyny nadreprezentacji syberyjskich mniejszości etnicznych w wojnie przeciwko Ukrainie są kompleksowe i składają się z czynników ekonomicznych, ideologicznych i instytucjonalnych. Z jednej strony zawodowa służba wojskowa jest dla wielu ścieżką wyjścia z ubóstwa, a posiadanie preferencyjnego kredytu hipotetycznego oferowanego dla żołnierzy kontraktowych stało się dla niejednego z nich śmiertelną pułapką.

³⁰ Sam działacz w 2009 roku podpalił siedzibę FSB w Moskwie, za co odbył karę dziesięciu lat i dziewięciu miesięcy pozbawienia wolności w koloniach karnych na północy Kraju Krasnojarskiego.

Z drugiej strony zarówno zawodowi żołnierze, jak też poborowi i ochotnicy przez lata poddawani byli militarystycznemu wychowaniu i dehumanizującej, ksenofobicznej propagandzie antyukraińskiej, w ramach której terytorium i ludność wschodniej Ukrainy przedstawiane były jako wewnętrzna sprawa Rosji, na suwerenność której podnoszą rękę „ukrofaszyści” z Zachodniej Ukrainy i klasa polityczna skorumpowana przez USA. Rosyjska propaganda skutecznie rozmyła w świadomości wielu Rosjan granice pomiędzy Wschodnią Ukrainą a Rosją. Społeczeństwo rosyjskie jeszcze przed 2022 rokiem zaczęło postrzegać wydarzenia na Donbasie jako wewnętrzną sprawę Rosji. W następstwie wielu obywateli rosyjskich (w tym przedstawicieli mniejszości etnicznych) głęboko zinternalizowało sobie poczucie „długu wobec ojczyzny”, nawet jeśli nie jest to wojna obronna. Sytuacja jest dynamiczna. Paradoksalnie uczestnictwo w działaniach wojennych może stać się sposobem emancypacji i mobilności społecznej dla weteranów, którzy ujdą z życiem z Ukrainy. Rządowe programy wsparcia dla weteranów wymuszają na szkołach, uczelniach i większych zakładach pracy stworzenie stanowisk dla żołnierzy wracających z Ukrainy. Oddając daninę krwi, rosyjscy Azjaci z peryferii po raz pierwszy nie są też traktowani jak obywatele drugiej kategorii w Moskwie i innych rosyjskich metropoliach.

Niemniej jednak ogromna liczba poległych i rannych przedstawicieli mniejszości etnicznych może nadwyrężyć dotychczasowe *status quo* w relacjach pomiędzy państwem a syberyjskimi mniejszościami. Dalsza wojenna eksploatacja tamtejszych „zasobów ludzkich” grozi katastrofą społeczną, ekonomiczną i demograficzną. Przyszłe losy stosunków pomiędzy mniejszościami a państwem zależeć będą od przyszłych kolei wojny w Ukrainie. Jednocześnie, w oczekiwaniu powojennej zmiany władzy w Rosji, emigracyjne organizacje konsolidują się i tworzą nowy, postkolonialny słownik, za pomocą którego próbują zredefiniować prawa syberyjskich mniejszości i ich relacji z państwem rosyjskim.

W społeczeństwie ukraińskim żołnierze z syberyjskich mniejszości etnicznych pełnią funkcję radykalnego Innego, za pomocą którego realizowany jest proces dyferencjacji pomiędzy Rosjanami i Ukraińcami. Odwołując się do koncepcji Fredrika Bartha (2004), możemy stwierdzić,

że urasowane mniejszości syberyjskie stały się zatem instrumentem społecznej organizacji różnic kulturowych i narodowych.

Bibliografia

- Al-Hlou, Y. et al. (2022). Caught on Camera, Traced by Phone: The Russian Military Unit that Killed Dozens in Bucha. *New York Times*, 22.12.2022. Pozyskano z: www.nytimes.com/video/world/europe/100000008299178/ukraine-bucha-russia-massacre-video.html.
- Aniseeva, N. (2022). Shamany iz Burjatii otpravili VS RF jurty voinov-gunnov dlja zashhity ot obstrelov iz HIMARS. OSN, 2.12.2022. Pozyskano z: www.osnmedia.ru /obshhestvo/shamany-iz-buryatii-otpravili-vs-rf-yurty-voinov-gunnov-dlya-zashhity-ot-obstrelov-iz-himars/.
- Atnašev, T., Veližev, M. & Zorin, A. (2018). «Osobyj put'»: ot ideologii k metodu, Moskwa: NLO.
- Barth, F. (2004). Grupy i granice etniczne – społeczna organizacja różnic kulturowych (przeł. M. Głowacka-Grajper). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, 348-277. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedict, R. (1999). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej* (przeł. E. Klekot). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Buchowski, M. (2020). Distant vs. Familiar Significant Others: Attitudes towards Absent Muslim Refugees and Extant Labor Migrants in Poland. *Asian Journal of Peacebuilding*, 1(8), 73–91.
- Bessudnov, A. (2023). Ethnic and regional inequalities in the Russian military fatalities in the 2022 war in Ukraine. *Arctic Review on Law and Politics*, no. 14, 70–75.
- Brubaker, R. (1999). The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism. In: H. Kriesi et al. (eds.), *Nation and National Identity: The European Experience in Perspective* (p. 55–71). Zurich: Ruegger.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (przeł. K. Krasuska). Warszawa: Krytyka Polityczna.

- Dashkevych, Ya. (2013). Yak Moskoviiia pryvlasnyla istoriiu Kyivskoi Rusi. In: O. Hlushko, B. Karpenko (eds.), *Ukrainski realii: neharazdy, zahrozy, nadii: publitsystyka*. Kyiv: Universytet Ukraina.
- Dijk van, T. (1993). *Principles of critical discourse analysis*. *Discourse and Society*, vol. 4(2), 249–283.
- Dugar de Ponte, R. (2022). Vedetsia kampaniia z dyskredytatsii buriativ. Mozhlyvo, ahentamy Kremlia – Radzhana Duhar-De Ponte, Radio NV. Pozyskano z: [www.youtube.com /watch?v=Jb5V6fXa_OE&ab_channel=RadioNV](http://www.youtube.com/watch?v=Jb5V6fXa_OE&ab_channel=RadioNV).
- Ferguson, R. & Whitehead, N. (1992). *The Violent Edge of Empire*. In: R. Ferguson, N. Whitehead (eds.), *War in the Tribal Zone* (p. 1–29). Santa Fe: School of America Research.
- Gill, G. (2013). Political Symbolism and the Fall of the USSR. *Europe–Asia Studies*, vol. 65, no. 2, 244–263.
- Kraliuk, P. (2022). Viina i mozhlyvyi rozpad Rosii. Chetverta sprob? Radio Svoboda, 2.08.2022. Pozyskano z: www.radiosvoboda.org/a/forum-vilnykh-narodiv-rosiya/31970290.html.
- Enikeev, G. & Kitabyč, Š. (2013). *Nasledie Tatar*. Moskva: Algoritm.
- Franko, I. (1974). Zachar Berkut: obraz z žyčia Rusi Karpackiej w XIII wieku. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Kłoczko, N. (2022). Nadija Kłoczko Werchowna Rada wyznała suwerenitet Iczkeriji, Hławkom, 18.10.2022. Pozyskano z: <https://glavcom.ua/country/politics/verkhovna-rada-viznala-nezalezhnist-ichkeriji-882963.html>.
- Kozinets, R. (2020). *Netnography: The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*. London: Sage Publications Ltd.
- Krâžev, A. (2022). V Minoborony RF rasskazali o bessilii VSU pered “tuvinskim fenomenom”. Pozyskano z: <https://radiosputnik.ria.ru/20220904/fenomen-1814368064.html>.
- Jensen, S. (2011). Othering, identity formation and agency. *Qualitative studies*, 2(2), 63–78.
- Marszewski, M. i Olszański, T. (2021). Przystosować się, by przetrwać: Tatarzy Krymscy siedem lat po aneksji Krymu. *Komentarze OSW*, nr 390. Pozyskano z: <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/>

- komentarze-osw/2021-04-20/przystosowac-sie-przetrwac-tatarzy-krymscy-siedem-lat-po.
- Mazurenko, A. (2022). Zelenskyi vidkynuv tezu pro spilne istorychne korinnia z RF: “Yaka vy Rus, vy – orda”. *Ukrainska Pravda*. Pozyskano z: www.pravda.com.ua/news/2022/04/15/7339688/.
- Moscovici, S. (2011). An Essay on Social Representations and Ethnic Minorities. *Social Science Information*, no. 50, 422–461.
- Napiórkowski, M. i in. (2015). Kultura wernakularna. *Antropologia projektów nieudanych*. *Kultura Współczesna*, nr 3(87), 14–26.
- Novaâ Tuva. (2022). Rodina-založnica Šojgu. Kak ustroeno tuvinskoe antivoennoe dviženie. *DOXA*, 3.09.2022. Pozyskano z: <https://doxa-journal.ru/tuva>.
- Oleksy, E. (2014). Intersekcyonalność na rozdrożach. *Przegląd Kulturoznawczy*, nr 2(20), 247–258.
- Pakhlovska, O. (2008). Ave, Europa!: staty, dopovidi, publitsystyka (1989–2008). Kyiv: Pulsary.
- Pavlova, A. (2022). «Boevye burâty» ne hotât voevat’. *Mediazona*, 5.08.2022. Pozyskano z: <https://zona.media/article/2022/08/05/otkaz>.
- Podoljak, M. (2022). Wbywcz statystyka. Twitter. Pozyskano z: https://twitter.com/Podoljak_M.
- Putin, V. (2021). Pro istorychnu yednist rosiiian ta ukrainsiv, 12.06.2021. Pozyskano z: <http://kremlin.ru/events/president/news/66182>.
- Quijad, J. (2019). Buddhists, Shamans, and Soviets: Rituals of History in Post-Soviet Buryatia. New York: Oxford University Press.
- Riabczuk, M. (2015). Ukraina. Syndrom postkolonialny (przeł. K. Kotyńska). Wrocław–Wojnowice: Kolegium Europy Wschodniej.
- Robben, A. (2010). War Iraq at a Distance: What Anthropologists Can Teach Us about the War. In: A. Robben (ed.), *Ethnographic imagination in distance: An Introduction to the Anthropological Study of the Iraq*, 1-23. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ryang, S. (2021). Anthropology as Method: North Korea at a Distance. *Journal of Korean Studies*, vol. 26, no. 2, 187–203.
- Shakhvorostova, V. (2023). Elektronna petytsiia №22/170958-ep. Pozyskano z: <https://petition.president.gov.ua/petition/170958>.

- Sumlennyi, S. (2022). Yak rozpadatymetsia Rosiia ta chy varto tsoho ochikuvaty? Radio Svoboda, 14.02.2023. Pozyskano z: <https://tyzhden.ua/iak-rozpadatymetsia-rosiia-ta-chy-varto-tsoho-ochikuvaty/>.
- Steporuk, N. (2022). Rozsliduvachi vstanovyly osobu soldata, yakyyi kastruvav ukraïnskoho polonenoho na video. Unian, 05.08.22. Pozyskano z: www.unian.ua/war/rozsliduvachi-vstanovili-osobu-soldata-yakyyi-kastruvav-ukrajinskogo-polonenoho-na-video-novini-vtorgnennya-rosiji-v-ukrajinu-11930961.html.
- Sushko, D. (2022). Rozdilena na shmatky: u kerivnyka ukraïnskoï rozvidky ye karta rozchlenovanoi Rosii. Novyny Life, 26.12.2022. Pozyskano z: <https://war.novyny.live/razdelena-na-kuski-u-rukovoditelja-ukraïnskoï-razvedki-est-karta-raschlenennoi-rossii-69859.html>.
- Szmyt, Z. (2018). Państwo i granice etniczne w południowo-wschodniej Syberii. Porównania, nr 1(22), 359–382.
- Szmyt, Z. (2012). Obcy w naszym pokoju komunalnym. Wielokulturowość w poradzieckiej Moskwie. W: W. Kuligowski, B. Michalik (red.), Regionalizm i wielokulturowość. Perspektywa etnologii polskiej i słowackiej (s. 51–64). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Tararuev, V. (2022). Uchastnik SVO s pozyvnym Buryat razdelil ukraïnskikh boycov na tri kategorii. MK Buryatii, 6.12.2022. Pozyskano z: <https://ulan.mk.ru/social/2022/12/06/uchastnik-svo-s-pozyvny-m-buryat-razdelil-ukraïnskikh-boycov-na-tri-kategorii.html>.
- Tiškovič, V. (2001). Obščestvo v vooružennom konflikte (étnografiâ čečenskoj vojny). Moskva: Nauka.
- Trefilov, V. (2021). Nazvany regiony s samymi vysokimi dohodami naselenija. Ria Novosti. Pozyskane z: <https://ria.ru/20210705/dokhody-1739850918.html>.
- Turner, V. (2010). Proces rytualny: struktura i antystruktura (przeł. E. Dżurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Todorova, M. (1997). Imagining the Balkans. New York: Oxford University Press.
- Waldstein, M. & Turoma, S. (eds.) (2016). Empire De/Centered: New Spatial Histories of Russia and the Soviet Union. London: Taylor & Francis.

- Wygnańska, J. (2021). Between Political Myths, Dormant Resentments, and Redefinition of the Recent History: A Case Study of Serbian National Identity. *Qualitative Sociology Review*, vol. 17, 38–68.
- Voloshyn, V. (2022). Tuva yde, abo Orda kativ u humovykh chobotakh. *ArmiiaInform*, 7.04.2022. Pozyskano z: <https://armyinform.com.ua/2022/04/07/tuva-jde-abo-orda-kativ-u-gumovyh-chobotah/>.
- Vynohradova, U. (2022). “Naizhorstokishi i neshchadni”: Anatolii Anatolich pokazav buriativ, yaki zvirstvuvaly v Buchi. *Obozrevatel*, 12.05.2022. Pozyskano z: <https://news.obozrevatel.com/ukr/show/people/najzhorstokishi-i-neschadni-anatolij-anatolich-okazav-buryativ-yaki-zvirstvuvali-v-buchi.htm>.

Piotr Załęski

Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych

Uniwersytet Warszawski

p.zaleski@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9808-5353

MNIEJSZOŚCIOWE GRUPY ETNICZNE W POLSCE W EGZAMINACH DONIOSŁYCH – PRZYKŁAD ARKUSZY MATURALNYCH Z WIEDZY O SPOŁECZEŃSTWIE Z LAT 2005–2023

**Ethnic minority groups in Poland in the momentous
exams – an example of civics high school graduation sheets
from 2005-2023**

Streszczenie. W artykule – na podstawie arkuszy maturalnych z 19 sesji głównych – wykazano, że problematyka etnicznych grup mniejszościowych w Polsce była nadreprezentowana w egzaminie maturalnym z WoS-u. Analizując zadania dotyczące rozpoznawania mniejszości, ich praw i procesów etnicznych, którym podlegają, udowodniono, że obecność ta bywała wieloaspektowa. Zauważone uchybienia w zadaniach i materiałach do tych zadań nie służyły budowie negatywnego obrazu tych grup, a bywało, że „podnosiły” ich pozycję.

Słowa kluczowe: etniczne grupy mniejszościowe, wiedza o społeczeństwie, egzamin maturalny, mniejszość narodowa, mniejszość etniczna

Abstract. The article – based on the exam papers from 19 main sessions – shows that the issue of ethnic minority groups in Poland was overrepresented in matura

exam in Civic Education. Analysing the tasks concerning the recognition of minorities, their rights and the ethnic processes they are subjected to, it was proven that this presence was multifaceted. The observed deficiencies in the tasks and their materials did not serve to build up a negative image of these groups, but sometimes even raised their position.

Keywords: ethnic minority groups, Civic Education, matura exam, national minority, ethnic minority

Wprowadzenie

Problematyka narodowościowa w polskiej edukacji szkolnej jest w ostatniej dekadzie nierzadko przedmiotem badań, także finansowanych przez NCN, z zakresu różnych nauk społecznych i humanistycznych (Popow 2015; Burszta i in. 2019). Pierwsza z przywołanych prac opiera się na analizie gimnazjalnych podręczników szkolnych do nauczania języka polskiego, a autorka udowadnia występowanie w nich obrazów związanych z narodem tak jako wspólnotą obywatelską, jak i kulturowo-etniczną. Obraz edukacji historycznej dotyczącej problematyki mniejszości etnicznych, który wyłania się z drugich badań, jest niepokojący – stwierdzono w nich bowiem, że „mniejszości etniczne i narodowe stanowią brakujące ogniwa oficjalnej głównonurtowej historii nauczanej w Polsce”. Poza tym uznano, że mniejszości w edukacji „nie mieszczą się w granicach tej [polskiej] wspólnoty”, a „wątki dotyczące mniejszości etnicznych i narodowych nie tyle wprowadzają rzetelne informacje na ich temat, ile stanowią tło, na tle którego można zaakcentować tolerancyjność i wspaniałomyślność państwa polskiego” (Burszta i in. 2019: 123, 129, 132–133)¹.

¹ Dodam tylko, że inaczej rozłożyłbym akcenty w krytyce polskiej edukacji historycznej – marginalizacja wskazanej problematyki w nauczaniu nierzadko leżała nie po stronie reformujących podstawę programową, ale po stronie tych nauczycieli, którzy zmian nie chcieli wdrażać. Świetnym przykładem jest tu moduł „Swoi i obcy” (wprost poświęcony tej problematyce), który był przewidziany jako fakultatywny w reformie minister Katarzyny Hall dla uczniów niewybierających w szkole ponadgimnazjalnej

W artykule tym chciałbym wykazać, że obraz wyłaniający się z materiału empirycznego z pokrewnego wycinka rzeczywistości społecznej różni się od tego przedstawionego w badaniach edukacji historycznej. Będę chciał udowodnić, że w państwowym egzaminie maturalnym (a zatem egzaminie doniosłym według typologii Bolesława Niemierki) z wiedzy o społeczeństwie (dalej: WoS) problematyka etnicznych grup mniejszościowych w Polsce była i jest obecna, przy tym obecność ta była wieloaspektowa, a materiały do zadań (generalnie) uwzględniają tak „rzetelne informacje na ich temat”, jak i procesy, którym grupy te podlegają. Postaram się spojrzeć na ten materiał z uwzględnieniem analizy treści², przy tym tylko pobocznie odnosić się będę do poziomu kompetencji merytorycznych i umiejętności zdających³. Centrum narracji będzie więc stanowiła kwestia specyfiki elementów obrazów tych grup w materiałach źródłowych do odnośnych zadań, w tym i ich konstrukcji⁴.

Materiał empiryczny do analizy stanowią arkusze maturalne z wiedzy o społeczeństwie⁵. Przygotowywane są one przez Centralną Komisję

historii w zakresie rozszerzonym (na przedmiocie HiS – historia i społeczeństwo). Moduł ten doczekał się tylko jednego podręcznika (zapewne i w tym przypadku wydawnictwa poczyniły badania, z których wynikało, że moduł ten nie będzie wybierany do realizacji przez nauczycieli). Ujęcie we wskazanych badaniach w przypadku ponadgimnazjalnego HiS-u wyłącznie obowiązkowego modułu „Ojczysty Panteon i ojczyste spory” broni się, niemniej wskazanie i innych modułów dałoby szerszy obraz zmian w edukacji historycznej (m.in. prób wprowadzania „nauczania problemowego”) i stosunku nauczycieli do tychże (będącego jedną z przesłanek do powrotu do „nauczania chronologicznego” w kolejnych reformach). Chcę jednak podkreślić, iż celem niniejszego artykułu nie jest polemika z tymi wnioskami – musiałaby ona bowiem być dokonana na podstawie materiału empirycznego innego niż użyty w niniejszym artykule.

² Przy tym dokonam jej także z punktu widzenia metodyki egzaminowania.

³ O tym – w przypadku wszystkich zadań z egzaminów maturalnych z lat 2010–2019 – traktuje monografia Załęski 2021. Czytelnika zainteresowanego koncepcją tego egzaminu i jego budową (także w aspekcie zmian) również odsyłam do tej publikacji.

⁴ Podejście to powoduje nierzadko konieczność umieszczenia w artykule treści zadań ze wskazanych arkuszy.

⁵ Materiał ten jest zatem określony tak, aby uniknąć możliwego zarzutu egzemplifikacji oraz swoistego wszystkoizmu, jaki można sformułować wobec niektórych artykułów dotyczących problematyki mniejszościowych grup etnicznych w edukacji obywatelskiej. Zob. np. Pawlikowski 2010.

Egzaminacyjną⁶. Wziąłem pod uwagę wyłącznie te z nich, które przygotowano na sesje główne – od początku powszechnie zdawanej matury zewnętrznej (w liceach w 2005 r.) do matury ostatniej (w 2023 r.)⁷. Łącznie sprawdziłem zakres treści 28 arkuszy maturalnych wraz z towarzyszącymi im dokumentami w postaci zasad oceniania oraz sprawozdań⁸.

Egzamin maturalny z wiedzy o społeczeństwie był konstruowany według różnych formuł, przy tym do 2014 roku – według tzw. standardów wymagań określonych właściwymi rozporządzeniami⁹. Istotne zmiany w konstrukcji arkuszy zaszły dla matur w 2015 i 2023 roku, a arkusze miały weryfikować poziom opanowania wiedzy i umiejętności określonych w kolejnych podstawach programowych do przedmiotu (określonych także rozporządzeniami)¹⁰. Warto jeszcze dodać, że w latach 2021–2024

⁶ Muszę nadmienić, iż brałem aktywny udział w przygotowaniu matur z przedmiotu od 2011 r. Chcę jednak wyraźnie podkreślić, że kształt poszczególnych zadań i całego arkusza to efekt pracy zespołowej, przy tym poszczególne zadania poddaje się próbnemu zastosowaniu (co można uznać za rodzaj badania pilotażowego).

⁷ Każda z tych matur była zatem ogólnopolskim egzaminem zewnętrznym, sprawdzanym według jednolitych kryteriów przez okręgowe komisje egzaminacyjne w koordynacji z Centralną Komisją Egzaminacyjną.

⁸ Wszystkie te dokumenty dla matur z lat 2007–2023 są dostępne na stronie internetowej CKE. W przypadku matur z lat 2005–2006 zamieszczone są tam arkusze maturalne oraz zasady oceniania (bez sprawozdań; za wygenerowanie danych dotyczących średnich wyników poszczególnych zadań dziękuję Beacie Dobrosielskiej z CKE). Przywołując zadania z matur, zapisywano ich numer, a następnie (po ukośniku) dwie ostatnie cyfry roku matury oraz literę „P” lub „R”, wskazującą na poziom egzaminu (tak więc – przykładowo – zadanie 2 z matury z 2010 r. na poziomie podstawowym jest oznaczone jako „2/10P”).

⁹ W latach 2005–2014 przygotowywano arkusze maturalne z przedmiotu na poziomie podstawowym i rozszerzonym (dla absolwentów liceów; dla absolwentów techników w latach 2006–2015). Zdający egzamin na poziomie rozszerzonym w 2005 i 2006 r. rozwiązywali także arkusze z poziomu podstawowego, co wiązało się z wyraźnie inną budową arkuszy z obu poziomów. Od 2007 do 2014 r. maturzysta wybierający poziom rozszerzony na egzaminie z WoS-u rozwiązywał jeden arkusz (z poziomu rozszerzonego), zawierający zadania sprawdzające wiedzę i umiejętności z zakresu obu poziomów.

¹⁰ Od 2015 r. przygotowywany jest tylko arkusz na poziomie rozszerzonym. W latach 2015–2022 (w przypadku absolwentów LO; w przypadku absolwentów techników – w latach 2016–2023) arkusz weryfikował stopień opanowania przez zdających wymagań z podstawy programowej do WoS-u wprowadzonej reformą minister Katarzyny Hall. W latach 2023–2025 absolwenci LO (w przypadku absolwentów techników – w latach 2024–2026) z danego roku mają zdawać maturę sprawdzającą stopień opanowania

sprawdzone w arkuszach są tzw. wymagania egzaminacyjne – przy tym są to (zredukowane) wymagania z podstaw programowych¹¹. Tak w standardach wymagań, jak i w podstawach programowych wprowadzonych reformami minister Hall i minister Zalewskiej problematyka etniczna, w tym mniejszości etnicznych w Polsce, występuje. Także z uwagi na to, że wspomniane podstawy były pisane językiem wymagań (zgodnie z krajowymi ramami kwalifikacji), problematyka ta – w porównaniu ze standardami wymagań (i obowiązującymi wcześniej podstawami programowymi) – była w nich ujęta znacznie szerzej¹².

Ważne jest jednak wyraźne podkreślenie, że arkusz maturalny nie może weryfikować większości wymagań, a istnieją wymagania (czy szerzej problematyka), która nigdy w żadnym z arkuszy (przynajmniej w sesji głównej) nie wystąpiła¹³. Przytoczmy zatem odpowiednie dane w tej kwestii. W maturze z 2005 r. – a więc z pierwszego powszechnego ogólnopolskiego egzaminu maturalnego – problematyki mniejszości etnicznych

wymagań określonych w podstawie programowej do przedmiotu wprowadzonej reformą minister Anny Zalewskiej.

¹¹ Unormowanie prowadzące do sytuacji z lat 2021–2024 miało związek z pandemią – wytworzone wymagania egzaminacyjne były wymaganiami z zakresu podstawy programowej, ale uległy one redukcji o blisko 20% (w przypadku podstawy z reformy minister Hall) oraz o ponad 12% (w przypadku podstawy z reformy minister Zalewskiej). Zatem wymagania egzaminacyjne z lat 2021–2024 nie są zbieżne (także konstrukcyjnie) z wymaganiami egzaminacyjnymi ze standardów wymagań z lat 2005–2014. Inny wniosek interesujący w kontekście niniejszego artykułu – owe redukcje nie uszczupliły wymagań dotyczących problematyki etnicznej, które mogą być realnie weryfikowane podczas egzaminu.

¹² Analiza obu podstaw (pisanych zgodnie z KRK) nie uprawnia do stwierdzeń o typowych korelacjach związanych z polityczną barwą ekip rządzących i obecnością treści etnicznych. Co więcej, szczególnie na poziomie rozszerzonym, szerzej ujęto problematykę etniczną w podstawie wprowadzonej reformą minister Zalewskiej. Poza analizą pozostawiam (desocjalizującą obywatelsko i politycznie) reformę ministra Przemysława Czarńka likwidującą WoS w nauczaniu obowiązkowym w szkołach ponadpodstawowych (wprowadzono przedmiot HiT – historia i terażniejszość, zawierający część treści dawnego WoS-u a przede wszystkim problematykę historii najnowszej), jako że pierwszy egzamin maturalny z HiT-u oraz WoS-u w zakresie rozszerzonym odbyć się ma w 2026 r. (dla absolwentów liceów). Na marginesie, jeśli sytuacja taka nastąpi, będzie to pierwszy egzaminacyjny arkusz maturalny z dwóch przedmiotów (co wymagało zmian w ustawie upoważniających właściwego ministra do takiej decyzji).

¹³ Sytuacja taka w egzaminie maturalnym z WoS-u nie jest rzadka.

w Polsce dotyczyła większość zadań w arkuszu z poziomu rozszerzonego, z kolei w latach 2006–2009 nie pojawiła się ona w żadnym z arkuszy¹⁴. W 2010, 2012, 2013 i 2014 r. zadania jej dotyczące umieszczono w arkuszach maturalnych z obu poziomów, w 2011 r. – w arkuszu z poziomu podstawowego. W formule matury wprowadzonej w 2015 r. w każdym arkuszu tworzone z tego zakresu jedno zadanie lub wiązkę zadań, a ten ostatni przypadek wystąpił i w arkuszu z 2023 r. Warto podkreślić, że w trzech arkuszach (05R, 12P, 12R) problematyka etniczna została wybrana na temat wypracowania lub wypracowań, a w tych z poziomu rozszerzonego dotyczyła ona właśnie mniejszości w Polsce¹⁵. Konstrukcja tych arkuszy powodowała, że niemało było w nich i innych zadań

¹⁴ W części z tych arkuszy można jednak odnaleźć elementy tematyki narodowościowej. Trzykrotnie były to zadania sprawdzające wiedzę w zakresie definiowania narodu politycznego lub kulturowego (5/05P, 2/08R, 15/09P). Mieliśmy także wiązkę zadań 24/07R, w której materiałem źródłowym były badania polskiej opinii publicznej dotyczące cech typowego Polka i Europejczyka – niestety bez jakiegokolwiek odniesienia w poleceniach do stereotypów czy megalomanii.

¹⁵ W konstrukcjach tych matur tematy wypracowań formułowano tak, aby zdający mógł w nich wykorzystać materiały źródłowe z innych zadań z arkusza. Z uwagi na to oraz na ograniczone miejsce nie będę się do tych tematów w niniejszym tekście szerzej odnosił.

Ich krytyka w przypadku 2005 r. byłaby głównie krytyką metodyczną, związaną z multiplikacją punktów oraz oczekiwaniem od zdających wiedzy pozaprzedmiotowej (temat 1.: „Przedstaw i oceń politykę władz polskich wobec mniejszości narodowych i etnicznych w latach 1945–1989. Omów sytuację tych mniejszości w III Rzeczypospolitej. Odwołaj się do znanych ci aktów prawnych obowiązujących w Polsce i na świecie oraz do zaprezentowanych materiałów. Sformułuj i uzasadnij swoje stanowisko w sporze o to, czy szczególnie uprawnienia mniejszości narodowych i etnicznych są zgodne z zasadami demokratycznego państwa prawnego”; temat 2.: „Scharakteryzuj stosunek Polaków do mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce oraz czynniki, które na niego wpłynęły. Uwzględnij czynniki polityczne i prawne, społeczno-ekonomiczne, historyczne oraz religijno- kulturowe. Wypowiedź uzasadnij, odwołując się także do konkretnych przykładów i wykorzystując zamieszczone powyżej materiały”).

Podam także temat wypracowania z arkusza 12R, który uznaję za właściwy: „Scharakteryzuj sytuację prawną mniejszości narodowych i etnicznych we współczesnej Polsce oraz procesy społeczno-kulturowe, którym podlegają”. Realizacja pierwszej jego części musiała się opierać na wiedzy przedmiotowej zdających, natomiast w napisaniu części drugiej pomocne były teksty dotyczące różnych procesów etnicznych (przy tym nie tylko odnoszących się do mniejszości w Polsce) zamieszczone w arkuszu.

dotyczących tych mniejszości¹⁶. Już na tej podstawie można stwierdzić, iż tytułowa problematyka była w arkuszach maturalnych z WoS-u nadreprezentowana. Analiza zadań z arkusza 05R (z dalszych stron tekstu) pozwoli też na hipotezy w zakresie przyczyn braku obecności tej problematyki w arkuszach z kolejnych 4 lat (2006–2009)¹⁷.

Informacje o mniejszościach w zadaniach dotyczących ich rozpoznawania

Spośród interesujących nas w tej części artykułu zadań najliczniej reprezentowane w arkuszach maturalnych były zadania związane z rozpoznawaniem mniejszościowych grup etnicznych w Polsce i/lub ich statusu prawnego, przy tym niekiedy zadania te dotyczyły – oprócz tego – wiedzy na temat obszarów zwartego zamieszkiwania wskazanych grup. Część z tych zadań była wyłącznie prostym sprawdzeniem wiedzy i albo nie były one wyposażone w materiał źródłowy (tak bywało w maturach przed 2015 r.), albo nie miał on znaczenia w interesującej nas problematyce. Do tego typu zadań należały zadania: 26.3/05R, 2/10P, 21/11P, 30/12P, 5.A/14P, 3/14R i 12/15R.

¹⁶ Poza analizą zostają inne zadania dotyczące problematyki etnicznej. Część z nich dotyczyła Polaków jako mniejszości, część natomiast była osadzona w nieco innym kontekście, także pozaeuropejskim. Na przykład materiałami źródłowymi do wiązki zadań 2/19R były teksty o elementach koncepcji obcości Jana S. Bystronia oraz o kulturze jakuckiej (z syberyjskich badań zespołu Ewy Nowickiej). Nie oznacza to oczywiście, że zdający mają mieć wiedzę na temat takich grup etnicznych. W zadaniach z tych wiązek sprawdzano bowiem wiedzę o procesach etnicznych, jak również umiejętności związane z dostrzeganiem aspektów i uwarunkowań tychże procesów (na podstawie tekstów źródłowych).

¹⁷ Na podstawie własnych doświadczeń z okresu pracy w CKE (2010–2013) i – następnie – współpracy z tą instytucją, mogę stwierdzić, że jest w niej zachowana swoista „pamięć instytucjonalna” (która ulega zatarciu wraz ze zmianami personalnymi osób odpowiedzialnych za przygotowanie danego egzaminu oraz kierownictwa CKE). Może to oznaczać niechęć do poruszania tematyki, która – z bardzo różnych powodów – oznaczała (czy może oznaczać) krytykę medialną zadania z danego egzaminu. Spotkałem się także wielokrotnie z sytuacjami, w których zadania pierwotnie przedstawione przez zespół przygotowujący arkusz nie znalazły się finalnie w egzaminie.

Najslabsze metodycznie spośród nich było zadanie 2/10P, które wymagało od maturzystów realizacji polecenia: „Podaj trzy grupy społeczne, które zgodnie z obowiązującym w Polsce prawem mają status mniejszości narodowych, i dwie grupy społeczne, które mają status mniejszości etnicznych. Odpowiedzi wybierz spośród: Kaszubi, Łemkowie, Ormianie, Słowacy, Tatarzy, Ukraińcy, Karaimi, Rosjanie”¹⁸. Zadanie to miało więc formę zadania na dobieranie, przy czym poprawnych elementów odpowiedzi było więcej, niż wynikało to z polecenia – tylko jednej z nazw nie można było bowiem poprawnie przyporządkować¹⁹. Z kolei w zadaniu 30/12P (także w głównej mierze dotyczącym statusu prawnego mniejszości) należało wskazać dwa zdania prawdziwe. Były to zdania: B. „We współczesnej Polsce wśród mniejszości narodowych najliczniejszą grupą są Niemcy” i C. „Według prawa Rzeczypospolitej Polskiej Romowie są mniejszością etniczną” (zdania fałszywe brzmiały natomiast tak: A. „Współcześnie w Polsce zamieszkuje większy odsetek osób należących do mniejszości narodowych niż w okresie międzywojennym” i D. „Według prawa Rzeczypospolitej Polskiej Ślązacy są grupą posługującą się językiem regionalnym”)²⁰. Ostatnie z wskazanych zadań (12/15R) – z uwagi na materiał źródłowy – miało i wartość innego rodzaju. W zadaniu tym proszono zdających o rozpoznanie mniejszości narodowej Litwinów, a materiałem doń była mapa województwa podlaskiego przedstawiająca ich obszar zwartego zamieszkiwania oraz fotografia dwujęzycznego znaku miejscowości Puńsk (Punskas). Materiał ten zwracał zatem uwagę także na jedno z praw mniejszości w Polsce²¹.

¹⁸ Typowo dla niektórych matur sprzed 2012 roku w poleceniu zabrakło słowa „nazwa” – powinno ono zaczynać się od sformułowania: „podaj nazwy”.

¹⁹ Warto podkreślić, że za rozwiązanie zadania zdający mogli otrzymać aż 5 punktów (czyli 5% punktów z całego arkusza). Zapewne zarówno wskazana konstrukcja zadania, jak i czynnościowe ocenianie sprzyjały temu, że poziom jego wykonania był wysoki i wyniósł 71% (w nomenklaturze z zakresu pomiaru dydaktycznego było to zatem zadanie łatwe).

²⁰ Należy zaznaczyć, że zadanie oceniano czynnościowo, a więc za jego rozwiązanie można było uzyskać maksymalnie 2 punkty. Tak więc jego poziom wykonania, który wyniósł 54%, nie był zadowalający, gdyż osiągnął wartość tylko o 4 punkty procentowe wyższą, niż wynikałoby to z udzielenia odpowiedzi losowo.

²¹ Zadanie to poprawnie rozwiązało 37% zdających.

Dwukrotnie proszono zdających o sformułowanie różnicy między mniejszością etniczną a narodową – w zadaniach 3/10R i 4.2/21R²². Spośród podobnych zadań warta uwagi jest wiązka zadań 1/13R, w której materiałem źródłowym były rezultaty badań CBOS. Przy rozwiązywaniu zadania 1.A/13R maturzyści mieli wykonać polecenie: „Do każdego opisu dopisz nazwę grupy ludności spośród wymienionych przez ankietowanych”. Opisy tych kategorii społecznych brzmiały w sposób następujący: 1. „Zamieszkuje głównie w województwie pomorskim i używa języka prawnie uznanego za język regionalny”; 2. „Jest jedyną mniejszością, której komitet wyborczy ma reprezentację polityczną w Sejmie RP”; 3. „Jest wydzielona wyłącznie na podstawie wyznawanej religii i nie stanowi ani grupy etnicznej, ani narodowej”²³. Co interesujące, zaporowe okazało się dla zdecydowanej większości maturzystów drugie z zadań z tej wiązki (1.B/13R). Polecenie: „Wymień nazwy czterech wskazanych przez ankietowanych grup, które nie są prawnie uznawane w Polsce ani za mniejszości narodowe, ani za mniejszości etniczne” poprawnie wykonało tylko 16% maturzystów (a zatem zadanie to znalazło się w kategorii bardzo trudnych, mimo jego zamkniętej formy).

²² W pierwszym z nich poziom wykonania zadania wyniósł 28%, a w drugim – 50% (a średnie dla całych arkuszy, w których znalazły się wskazane zadania, wyniosły: 51% w 2010 r. oraz 28% w 2021 r.). Może zatem wielokrotna obecność tej tematyki podczas egzaminu maturalnego dała też pozytywne rezultaty?

²³ Właściwe nazwy – odpowiednio: Kaszubi, Niemcy, Muzułmanie – podało 59% zdających.

Tabela 1. Wyniki badań CBOS do wiązki zadań 1/13R24

Tabela. Rezultaty odpowiedzi do stwierdzenia: Proszę wymienić mieszkające w Polsce mniejszości narodowe lub etniczne – wszystkie, które Pan(i) pamięta

Niemcy	54%	Rumuni	6%
Ukraińcy	42%	Kaszubi	6%
Romowie	41%	Wietnamczycy	5%
Żydzi	31%	Czesi	5%
Rosjanie	19%	Muzułmanie	5%
Białorusini	17%	Tatarzy	3%
Litwini	11%	Słowacy	2%
Ślązacy	7%	Ormianie	1%
Lemkowie	6%		

Na podstawie: *Tożsamość narodowa Polaków oraz postrzeganie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, Komunikat z badań CBOS BS 84/2005.

Przyjrzyjmy się teraz opisom poszczególnych mniejszości będącym materiałem źródłowym do innych zadań maturalnych. I tak, w zadaniu 25/13P maturzyści mieli do każdego z trzech opisów dopisać nazwę właściwej mniejszości narodowej oraz numer, którym oznaczono na mapie obszar jej zwartego zamieszkiwania (stąd można uznać, że zadanie miało charakter półotwarty). Opisy te dotyczyły Słowaków („Mniejszość narodowa tradycyjnie zamieszkująca tereny Spiszu i Orawy. Przedstawiciele tej mniejszości są w większości wiernymi Kościoła katolickiego”), Niemców („W województwie opolskim członkowie tej mniejszości stanowią ponad 20% mieszkańców w wielu gminach. Przedstawiciel wybrany z list komitetu wyborczego tej mniejszości zasiada w Sejmie RP”) i Białorusinów („Większość przedstawicieli tej mniejszości zamieszkuje południowo-wschodnie tereny województwa podlaskiego i wyznaje prawosławie”), natomiast na mapie administracyjnej Polski zaznaczono dodatkowo dwa numery wskazujące na obszar innych województw²⁵. Odwołano się zatem w powyższych opisach do miejsca zwartego zamieszkiwania oraz dominującej religii lub wyróżnika związanego z wyborami parlamentarnymi.

²⁴ Materiał źródłowy do tej wiązki obrazuje dość nikły stopień świadomości społecznej w odniesieniu do znajomości (choćby nazw) etnicznych grup mniejszościowych w Polsce.

²⁵ Zdający uzyskali za rozwiązanie tego zadania tylko 0,6 punktu na 3 możliwe (poziom wykonania 20%).

Z kolei w wiązce zadań 7/16R materiałem źródłowym były opisy mniejszości: białoruskiej, żydowskiej oraz romskiej, z których każdy odwoływał się m.in. do liczebności identyfikacji mniejszościowej według danych ze spisu powszechnego. W zadaniu 7.1/16R zdający na podstawie tych opisów mieli rozpoznać właściwą mniejszość (wpisać jej nazwę) oraz określić jej status prawny (ten ostatni – mniejszość narodowa vs. mniejszość etniczna – zaznaczali we właściwej kolumnie uzupełnianej tabeli)²⁶. W zadaniu 7.2/16R należało z kolei wykonać polecenie: „Rozstrzygnij, która z opisanych mniejszości spełnia warunki, aby używać własnego języka ojczystego jako pomocniczego przed organami gminy. Odpowiedź uzasadnij, odnosząc się do uregulowań prawnych”. Przytoczony w zadaniu opis dotyczący Białorusinów nie wywołał u znakomitej większości zdających skojarzeń pozwalających poprawnie rozwiązać ostatnie zadanie²⁷. Zwróćmy uwagę, że w dwóch pozostałych opisach zaprezentowano także oceny dawnej polityki państwa polskiego. W przypadku Żydów Polska jawi się jako kraj, do którego napływali oni ze względu na lepsze niż gdzie indziej warunki, przy tym narracja ta nie jest osadzona w czasie – wiemy tylko, że musiało to dotyczyć okresu sprzed rozbiorów. Z kolei w przypadku Romów mamy informację o zastosowanej wobec nich polityce osiedleńczej władz komunistycznych, przy tym wskazanie na jej przymusowy charakter można uznać za ocenę negatywną tejże polityki. Zwraca uwagę, że tylko w przypadku opisu Żydów wskazano na II wojnę światową jako okres ich eksterminacji, choć nie podano ani nazwy *Holocaust*, ani nazwy państwa, które politykę tę zrealizowało. W przypadku opisu Romów zabrakło z kolei nie tylko nazwy *Porajmos*, ale i informacji, z której byłoby można wyciągnąć odpowiedni wniosek. Trudno jednak brak tych informacji uznawać za spowodowany chęcią wybielenia władz państwa polskiego.

²⁶ Za rozwiązanie tego zadania maturzyści uzyskali 0,44 punktu na 2 możliwe (poziom wykonania 22%).

²⁷ Tylko 14% maturzystów rozwiązało je właściwie.

Tabela 2. Opisy do wiązki zadań 7/16R

Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce

Opis A. Mniejszość, do której przynależność – podczas przeprowadzonego w 2011 r. *Narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań* – zadeklarowało 43 880 obywateli polskich. Tradycyjnie zamieszkiwała na południowo-wschodnich terenach województwa podlaskiego. Na terenie 9 gmin tego województwa przedstawiciele mniejszości stanowią obecnie ponad 20% mieszkańców, w tym w 4 – ponad 50%.

Opis B. Mniejszość, do której przynależność – podczas przeprowadzonego w 2011 r. *Narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań* – zadeklarowało 7 353 obywateli polskich. Mieszka w rozproszeniu, przede wszystkim w dużych miastach. Napływała do Polski ze względu na stosunkowo najlepsze (na tle nieustannych pogromów w Europie Zachodniej) warunki bezpiecznego życia i rozwoju własnej kultury oraz gwarantowaną przywilejami królewskimi autonomię gmin wyznaniowych. Stanowiła w okresie II RP około 10% ludności, a drastyczny spadek jej liczebności miał miejsce w okresie II wojny światowej.

Opis C. Mniejszość, do której przynależność – podczas przeprowadzonego w 2011 r. *Narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań* – zadeklarowało 16 725 obywateli polskich. Większość jej przedstawicieli prowadziła niegdyś wędrowny tryb życia. Mieszkają w rozproszeniu, głównie w miastach. Jest to konsekwencją przymusowej polityki osiedleńczej prowadzonej przez władze PRL.

Na podstawie: www.mniejszosci.narodowe.mac.gov.pl

Negatywną ocenę polityki władz Polski Ludowej wobec mniejszości znajdziemy w jeszcze jednym materiale – w materiale do wiązki zadań 4/17R. W pierwszym poleceniu proszono maturzystów o podanie nazwy opisanej mniejszości, natomiast drugie brzmiało: „Odwołując się do tekstu, podaj nazwy dwóch unormowań z katalogu praw i wolności człowieka naruszonych przez ówczesne władze w wyniku akcji, której nazwę podkreślono w tekście”²⁸. Warto zaznaczyć także informacyjny walor materiału źródłowego²⁹.

²⁸ Nazwę „Łemkowie” wpisało 26% zdających, a złamane prawa i wolności rozpoznało poprawnie – w związku z opisem w tekście – 35%. Na relatywnie niski wynik zadania 4.1/17R mogła mieć wpływ konstrukcja tekstu, w którym w odwołaniu do akcji „Wisła” znalazła się informacja o prezydencie Ukrainy. O tym, że prawidłową odpowiedzią nie są „Ukraińcy” świadczyło nie tylko umiejscowienie wydarzeń z tekstu (Beskid Niski), ale też wyraźne określanie mniejszości jako mniejszości etnicznej (a nie narodowej; w przypadku WoS-u decyduje w tym względzie kryterium prawne). Pomylenie tych mniejszości w parze z drugim zadaniem z wiązki doprowadziło do znaczącej nagonki medialno-politycznej rozpoczętej przez ks. Isakowicza-Zaleskiego, by przytoczyć stwierdzenie: „Aż się wierzyć nie chce, że takie skandaliczne pytania mogły paść na maturze w polskiej szkole! Czyżby ich autorem był banderowiec Wołodymyr Wiatrowycz, szef IPN w Kijowie? A może któryś z rodzimych «gierdoyciowców» lub sojuszników oligarchy Petro Poroszenki?”. Zob. Rosiejka 2017.

²⁹ Przy tym chodzi także o prawo do dwujęzycznych nazw realizowane nie tylko w sytuacji, gdy – jak chce Pawlikowski (2010: 82) – przedstawiciele mniejszości

Tabela 3. Materiał źródłowy do wiązki zadań 4/17R

O dwujęzycznych tablicach w gminie Uście Gorlickie

W listopadzie 2011 roku mieszkańcy ośmiu wsi w gminie Uście Gorlickie zdecydowali o ustawieniu dwujęzycznych tablic. We wsi Regietów „za” głosowali wszyscy mieszkańcy [...]. Tablice stanęły w końcu września 2012 r.

[Przedstawiciele mniejszości etnicznej zamieszkującej wskazaną gminę] do 1947 roku stanowili zdecydowaną większość mieszkańców wsi w Beskidzie Niskim. W trakcie akcji „Wisła” zostali wysiedleni na Ziemię Odzyskaną. [...] począwszy od 1956 roku, mogli starać się o [...] [powrót] na swe rdzenne tereny – pod warunkiem jednak, że ich [dawne] ziemie i domy nie były zajęte przez innych obywateli Polski.

27 lutego 2007 [...] [roku Prezydent RP] Lech Kaczyński i Prezydent Ukrainy Wiktor Juszczenko we wspólnym oświadczeniu potępił akcję [...], stwierdzili, że była ona sprzeczna z podstawowymi prawami człowieka.



www.krajoznawcy.info.pl, www.debowyjar.pl

Kilkukrotnie materiałem do zadań były opisy jednej z mniejszościowych grup etnicznych, w których zdecydowano się na podanie statusu prawnego, ale i na elementy narracji odwołującej się do historii ich migracji i funkcjonowania oraz do ich dziedzictwa kulturowego³⁰. Warto podkreślić, że opisy te dwukrotnie dotyczyły Karaimów, a raz Ormian – a zatem tych grup, świadomość istnienia których (jak wskazuje przywołany materiał do zadania 1/13R) jest w społeczeństwie bardzo znikoma. Zdający lepiej rozpoznawali Karaimów, przy czym zróżnicowanie rezultatów zadań 5/18R i 4.1/21R leży – w mojej ocenie – nie w długości opisu, ale w konstrukcji zadań³¹.

stanowią co najmniej 20% mieszkańców danej jednostki terytorialnej.

³⁰ Sprzyjała temu sytuacja, gdy materiał do zadań nie ograniczał się do informacji ze stron z rozszerzeniem gov.pl.

³¹ Zadanie 5/18R miało konstrukcję zadania zamkniętego (tzw. wielokrotnego wyboru, gdzie dystraktorami, czyli odpowiedziami niepoprawnymi w zadaniu zamkniętym, były odpowiedzi „Ormianie”, „Romowie” i „Tatarzy”), natomiast zadanie 4.1/21R to zadanie otwarte (tzw. krótkiej odpowiedzi). Poziom wykonania pierwszego z nich wyniósł 41%, a drugiego – 31%. Zadanie dotyczące Ormian (4/19R) miało taką samą konstrukcję

Tabela 4. Teksty do zadań dotyczących rozpoznania jednej z mniejszości

Zadanie 5/18R

O jednej z grup mniejszościowych

Są najmniej liczną mniejszością w Polsce – podczas przeprowadzonego w 2011 roku spisu powszechnego tę identyfikację narodowo-etniczną zadeklarowało 313 obywateli polskich. Mają status prawny mniejszości etnicznej. Pierwsze ich grupy przybyły z Krymu w XIII–XIV wieku i osiedliły się na ziemiach Księstwa Halicko-Włodzimierskiego oraz Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie tworzyły gminy wyznaniowe, zwane *dżymatami*. Ich religia powstała w VIII wieku, a uznaje się w niej Pismo Święte Starego Testamentu, nie dopuszczając do niego żadnych dodatków, komentarzy czy uzupełnień. Ich język należy do gałęzi kipczackiej tureckiej grupy językowej, zwanej niekiedy *turkijską*.

Na podstawie: mswia.gov.pl; www.[...]org.pl

Zadanie 4.1/21R

O jednej z mniejszości w Rzeczypospolitej Polskiej

Mają oni w Polsce status mniejszości etnicznej, a nie – mniejszości narodowej. W ostatnim spisie powszechnym przynależność do tej mniejszości zadeklarowało ponad 300 osób. Ich przodkowie przybyli w średniowieczu na tereny ówczesnej Polski z Krymu. Ich religia wyodrębniła się z judaizmu, a język wywodzi się z grupy tureckiej.

Na podstawie: www.gov.pl

Zadanie 4/19R

O jednej z mniejszości narodowych w Rzeczypospolitej Polskiej

Kazimierz Wielki zezwolił mieszkającym we Lwowie przedstawicielom tej mniejszości sądzić się według własnego prawa. Jako chrześcijanie żyli na ogół w zgodzie zarówno z ludnością polską, jak i ruską. Z biegiem czasu coraz bardziej asymilowali się z Polakami, co wiązało się z ich stopniowym bogaceniem się. Tylko biedniejsi ulegali rutenizacji. Byli kupcami, rzemieślnikami, tłumaczami-dyplomatai oraz właścicielami ziemskimi. Ceniąc sobie wykształcenie, dochowali się lekarzy, inżynierów i artystów. W następstwie drugiej wojny światowej osiedlili się w Polsce centralnej i zachodniej. Prócz kościołów w Krakowie i Gliwicach, ich obrządek wyznaniowy – o nazwie zawierającej nazwę ich narodu – był kulturowany także w Gdańsku. Dziś liczbę ich potomków przybyłych do Polski przed wiekami ocenia się na kilka tysięcy.

Na podstawie: www.lwow.com.pl

jak zadanie 5/18R (odpowiedzi niepoprawne to: „Żydzi”, „Ukraińcy” i „Łemkowie”). Jego rezultat (średnia 30%) nie najlepiej świadczy o kompetencjach maturzystów także z uwagi na fakt, że orientacja w problematyce etnicznej oraz przeczytanie dwóch pierwszych zdań zamieszczonego do zadania tekstu ułatwiała znacząco eliminację odpowiedzi błędnych. Rezultat ostatniego z zadań był tylko o 5 punktów procentowych wyższy niż taki, który wynikałby z udzielenia odpowiedzi losowo.

Wskazane powyżej opisy mniejszości były skonstruowane według różnego schematu. Często ukazywały aspekt dominującej religii, historii, czasem języka, obszaru zamieszkiwania w państwie polskim. Wydaje się zatem, że opisy te mogły uruchamiać różne obszary wiedzy zdających. Z kolei w zadaniu 4/19R mamy do czynienia z przedstawieniem procesu (a nie polityki) asymilacji.

Zwraca uwagę, że w dotychczasowych maturach sesji głównej spośród najliczniejszych grup o identyfikacji niepolskiej nie znalazł się ani razu opis mniejszości narodowej Ukraińców oraz grupy śląskiej (choć obie nazwy pojawiały się)³². Wskazana reakcja na wiązkę zadań 4/17R może tłumaczyć tę sytuację, tym bardziej że opisy mniejszości ukraińskiej były obecne w arkuszach maturalnych przygotowywanych na – niemedialną – sesję dodatkową.

Nieco inaczej skonstruowano zadania tego typu w maturze z 2023 r., a więc pierwszej maturze tworzonej według obowiązującej dziś formuły. Wiązka 7/23R była wyposażona w trzy teksty źródłowe (o charakterze etnologicznym) – jeden van Gennepa o obrzędach przejścia, a dwa dotyczące wybranych obrzędów obchodzonych przez mniejszość łemkowską (przy tym w tytułach obu tekstów wskazano, że chodzi o tę mniejszość): restauracji na Ziemi Lubuskiej chodzenia „z wertepem” w związku ze Świątami Bożego Narodzenia oraz obrzędu chrztu osadzonego geograficznie na Łemkowszczyźnie a czasowo – w okresie międzywojennym, któremu towarzyszą rozciągnięte na cały wiek XX rozważania o imionach łemkowskich. Dwa zadania (spośród czterech) ze wskazanej wiązki dotyczyły wprost właśnie tej mniejszości³³.

³² Choć (w innym kontekście) opis dotyczący polskich Ukraińców pojawił się w arkuszu 12R, o czym będzie mowa w ostatniej części niniejszego artykułu.

³³ Pozostałe dwa zadania dotyczyły: (1) rozstrzygnięcia, który z przedstawionych obrzędów Łemków jest przykładem typu obrzędu wskazanego w tekście van Gennepa oraz (2) uzasadnienia tego wyboru (7.1/23R) i rozpoznania procesu akulturacji (7.4/23R).

Tabela 5. Zadania 7.2/23R i 7.3/23R

Zadanie 7.2. (0–1)

Oceń prawdziwość podanych stwierdzeń. Zaznacz P, jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, albo F – jeśli jest fałszywe.

1.	Łemkowszczyzna (nazwa podkreślona w tekście 3.) to część Ziemi Lubuskiej (nazwa podkreślona w tekście 2.).	P	F
2.	Mniejszość, której dotyczą teksty 2. i 3., ma w Polsce status prawny mniejszości etnicznej.	P	F

Zadanie 7.3. (0–1)

Dokończ zdanie – podaj nazwę właściwego Kościoła nierzymskokatolickiego.

Mniejszość, której dotyczą teksty 2. i 3., odbywała na ogół obrzęd przedstawiony w tekście 3. w Kościele rzymskokatolickim obrządku bizantyjsko-ukraińskiego (zwanym często także Kościołem grekokatolickim) lub w

W przypadku zamkniętego zadania 7.2/23R realnie wymagano znajomości statusu prawnego tej mniejszości, bo w obu tekstach znalazły się zdania sugerujące, że pierwsze ze stwierdzeń z zadania jest fałszywe (szczególnie: „Imiona występujące tradycyjnie wśród Łemków można określić chociażby według spisów przesiedleńców”)³⁴. Z kolei zadanie 7.3/23R sprawdzało znajomość jednej z wspólnot wyznaniowych, do których należą znaczne grupy tej mniejszości³⁵. Zadanie 7.3/23R przytoczyłem także z uwagi na fakt, że w arkuszu maturalnym 23R, który obecnie pobrać można ze strony CKE, w zadaniu tym dokonano korekty – zamieniono sformułowanie „Kościół rzymskokatolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego” na „Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego”.

³⁴ Zadanie jest też ilustracją zmian realnie zmierzających do podniesienia wyniku zdających, co się powiodło (średnia z arkusza pierwszej matury w formule 2015 wyniosła 26%, natomiast pierwszej matury w formule 2023 – 42%). W maturach z poziomu rozszerzonego od 2011 r. za poprawne rozwiązanie zadania P–F także przyznawano 1 punkt, ale maturzyści rozstrzygali o prawdziwości trzech stwierdzeń. Oczywiście nie tylko i nie przede wszystkim typ budowy arkusza wpływa na rezultat matury.

³⁵ Poziom wykonania zadań wyniósł 47% (7.2/23R) i 54% (7.3/23R), przy tym rezultat drugiego z nich jest lepszy nie tylko czysto liczbowo (zamknięta forma zadania 7.2/23R, którego rozwiązanie w sposób losowy dawałoby poziom wykonania 25%).

Sytuacja ta obrazuje wspomniane już problemy z odbiorem materiałów dotyczących interesującej nas problematyki³⁶.

Prawa mniejszości w zadaniach

Omówione już wyżej materiały lub polecenia do zadań 12/15R, 7.2/16R oraz 4.1/17R są egzemplifikacją praw przyznanych etnicznym grupom mniejszościowym w Polsce – praw dotyczących języka. W wiązce zadań 5/20R jako materiału źródłowego użyto z kolei mapy administracyjnej Polski z zaznaczonymi gminami, w których można posługiwać się językiem grupy mniejszościowej jako językiem pomocniczym (zaznaczono gminy na Śląsku Opolskim, Kaszubach oraz południowo-wschodnim Podlasiu). Drugim z materiałów były natomiast dane ze spisu powszechnego dotyczące wybranych niepolskich identyfikacji narodowo-etnicznych³⁷.

³⁶ Zmiana powyższa dokonana została na mocy decyzji będącej efektem interwencji hierarchów wspomnianego Kościoła. Zob. np. wpis ks. Igora Hubacza (kanclerza jednej z eparchii tego Kościoła) z Facebooka z 11 maja 2023 r. Oczywiście, w stosunku do współczesności pierwotne określenie nie było najszcześniejsze (choć poprawne merytorycznie), niemniej jednak należy zwrócić uwagę, że zadanie odwołuje się do tekstu, w którym zdanie dotyczące obrzędu chrztu usytuowano w okresie międzywojennym.

W ustawach zasadniczych II Rzeczypospolitej na oznaczenie „Kościoła powszechnego” używano pojęcia „Kościół rzymskokatolicki”. Przywołajmy art. 114 Konstytucji RP z 1921 roku: „Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół Rzymsko-Katolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm”. Konstytucja z 1935 roku (art. 81 ust. 2) utrzymała w mocy wskazane przepisy prawne.

Określenie współczesne też można wybrnąć w przypadku tego zadania (np. w koncordacie z 1925 r. mamy sformułowanie „Kościół katolicki”). Niemniej konstytucyjna terminologia legitymizuje w przypadku WoS-u (przedmiotu opartego m.in. na naukach o polityce i administracji oraz naukach prawnych) określanie Kościoła greckokatolickiego w Polsce międzywojennej (albo do 1947 r.) jako jednego z kościołów Kościoła rzymskokatolickiego.

Ta hiperpoprawność (powodowana także pamięcią zespołu przygotowującego maturę o reakcji na wspomnianą wiązkę 4/17R) doprowadziła jednak do „zgrzytu” innego rodzaju. Czas pokaże, jak szybko jakiegokolwiek zadanie dotyczące Łemków pojawi się w sesji głównej wskazanego egzaminu.

³⁷ Poprzez sformułowanie, że zaprezentowane dane ze spisu dotyczą tylko mniejszości o uregulowanym statusie prawnym, wykreowano materiał bez najliczniejszej

Warto zauważyć, że materiał ten wprost wskazywał nie tylko na różnorodność tożsamości społeczeństwa polskiego, ale i na wielopłaszczyznowość czy też wielowarstwowość tożsamości³⁸.

Tabela 6. Tabela do wiązki zadań 5/20R

Tabela. Najlichniesze niepolskie identyfikacje narodowo-etniczne w Polsce według spisu powszechnego z 2011 roku (dane w tysiącach; uwzględniono identyfikacje zadeklarowane łącznie przez ponad 15 tysięcy przedstawicieli kategorii społecznych mających uregulowany ustawowo status prawny)

Nazwa identyfikacji	Identyfikacja zadeklarowana	
	jako pierwsza (w tym jako jedyna)	jako pierwsza lub druga (w tym występująca z polską)
białoruska	36,4 (30,2)	46,8 (15,6)
kaszubska	17,7 (16,4)	232,5 (215,8)
niemiecka	74,5 (44,5)	147,8 (63,8)
romska	12,6 (9,9)	17,0 (7,0)
ukraińska	38,4 (27,6)	51,0 (20,8)

Na podstawie: *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*, Warszawa 2015, s. 31.

Warto zaprezentować w całości zadanie 4/22R – materiałem źródłowym doń jest mapa wskazująca na prawa mniejszości dotyczące języka pomocniczego, przy tym obszar sprawdzanej wiedzy realnie dotyczy rozpoznawania mniejszości w związku z obszarem ich zwartego zamieszkiwania oraz znajomości ich statusu prawnego³⁹.

identyfikacji mniejszościowej – identyfikacji śląskiej.

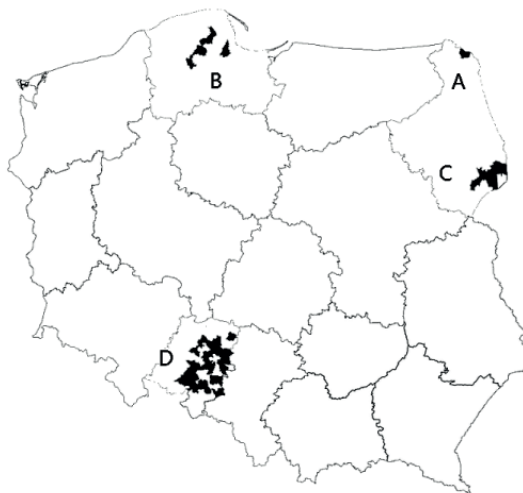
³⁸ Polecenie do zadania 5.1/20R wymagało rozpoznania zaznaczonych na mapie grup mniejszościowych (przyporządkowania właściwych nazw z tabeli) oraz wpisania nazw województw, w których zaznaczono gminy z językiem pomocniczym tych grup. Poziom wykonania tego zadania wyniósł 44%.

Trudne okazało się dla zdających kolejne zadanie z wiązki – zadanie 5.2/20R, w którym mieli oni ocenić prawdziwość trzech zdań dotyczących wskazanych grup mniejszościowych: 1. „Najlichniej wskazywana niepolska identyfikacja narodowo-etniczna to identyfikacja osób mających status mniejszości narodowej”; 2. „Kaszubi to grupa mniejszościowa, w której najczęściej wraz z identyfikacją mniejszościową występowała identyfikacja polska” i 3. „Jedyna grupa mniejszościowa – spośród przedstawionych w tabeli – mająca status prawny mniejszości etnicznej to Romowie”. Zdania te – jako odpowiednio: fałszywe, prawdziwe i prawdziwe – zostały ocenione poprawnie tylko przez 19% zdających.

³⁹ Niestety, tylko 20% zdających zdołało poprawnie określić prawdziwość twierdzeń (odpowiednio: fałszywe, prawdziwe i fałszywe).

Tabela 7. Zadanie 4/22R

Mapa administracyjna Polski z gminami, w których wprowadzono język pomocniczy



Oceń prawdziwość podanych zdań. Zaznacz P, jeśli zdanie jest prawdziwe, albo F – jeśli jest fałszywe.

1.	W gminach oznaczonych na mapie literami A i C językiem pomocniczym jest język białoruski.	P	F
2.	Gminy, w których językiem pomocniczym jest język regionalny w rozumieniu prawodawstwa polskiego, oznaczono na mapie literą B.	P	F
3.	Gminy, w których językiem pomocniczym jest język mniejszości etnicznej w rozumieniu prawodawstwa polskiego, oznaczono na mapie literą D.	P	F

Praw etnicznych grup mniejszościowych dotyczyły też inne zadania, przy czym cztery z nich zamieszczono w wiązce zadań 26/05R. Przedstawmy teraz przepisy prawne i dwa teksty będące materiałami źródłowymi do rozwiązania części zadań z tej wiązki.

Tabela 8. Materiały źródłowe dotyczące praw mniejszości do wiązki zadań 26/05R

A. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku, rozdział II, artykuł 35.

1. *Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury.*
2. *Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej.*

B. Piotr Winczorek, „Nasze małe mniejszości”, „Polityka” 9/2002.

Wspomniany projekt ustawy przynosi wreszcie prawną definicję mniejszości narodowej lub etnicznej. Jest nią grupa obywateli RP o odrębnym pochodzeniu, tradycyjnie zamieszkała na terytorium naszego państwa, pozostająca w mniejszości w stosunku do reszty obywateli i charakteryzująca się dążeniem do zachowania swojego języka, obyczajów, tradycji, kultury, religii lub świadomości narodowej lub etnicznej. Uzasadnienie do projektu precyzuje dalej, że grupą narodową jest ta, która utożsamia się z narodami zorganizowanymi we własnym państwie, etniczną zaś ta, która nie posiada własnego państwa narodowego. Zdawać by się mogło, że ustawa o mniejszościach deklaruje głównie prawa małych grup społecznych, tymczasem dotyczy ona przede wszystkim praw poszczególnych obywateli (dopiero suma tych praw ukazuje się jako prawo całej tej zbiorowości). Zakazuje wszelkich aktów dyskryminacji obywateli polskich ze względu na ich przynależność narodową lub etniczną. Przejawami takiej dyskryminacji byłyby nie tylko akty przemocy skierowane przeciw osobom należącym do mniejszości narodowej lub etnicznej albo jej instytucjom, a także próby wynaradawiania i asymilacji w duchu polskości tych osób. Dyskryminacją byłoby również wywieranie presji na obywateli, aby ujawniali swoją przynależność do mniejszości i swe pochodzenie albo deklarowali, jakim językiem posługują się na co dzień i jaką religię wyznają. W Polsce zatem przynależność do mniejszości ma pozostać kwestią indywidualnego wyboru. Nikt nie może być pozbawiony możliwości jego dokonania, ale też nikt nie może być przypisywany do danej mniejszości i zamykany w narodowym getcie wbrew swej woli. Z drugiej strony ustawa zakłada pozytywne działania władz publicznych na rzecz mniejszości narodowych, np. prowadzenia szkół, klas oraz organizowanie w innych formach nauczania dzieci w ich językach ojczystych, a także popieranie, w tym dotowanie ze środków publicznych, niekomercyjnych działań w sferze kultury. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, iż narusza się zasadę obywatelskiej równości i po prostu uprzywilejowuje mniejszości narodowe. Preferencje te traktować więc należy w kategoriach tzw. akcji pozytywnej, której celem jest doprowadzenie do rzeczywistego zrównania szans wszystkich grup narodowych, z jakich składa się nasze społeczeństwo.

C. „W urzędzie po niemiecku”, „Gazeta Wyborcza,” 07/01/2005.

Wczoraj Sejm przyjął poprawki Senatu do ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych. W ten sposób ostatecznie zakończyła się 11-letnia batalia o uchwalenie ustawy. Przez ten czas większość zawartych w niej praw – m.in. do pomocy państwa w zachowaniu kultury i języka, nauczania w języku mniejszości, oryginalnej pisowni imion, używania podwójnych nazw miejscowości czy własnych programów w publicznym radiu i telewizji – zagwarantowano już w innych aktach prawnych.

Mimo to prawica – szczególnie LPR i Ruch Katolicko-Narodowy – gwałtownie przeciwstawiała się uchwaleniu ustawy, widząc w niej zagrożenie dla interesów Polski i groźbę wynaradowienia. Zupełnie nowym prawem miało być prawo do używania języka mniejszości jako tzw. pomocniczego. Przeciwno temu zdecydowanie wypowiedziała się także PO. – Dla PO fundamentalną zasadą jest to, że w polskich urzędach używany jest język polski – mówił w debacie poseł tej partii. I posłowie wyrzucili język pomocniczy z ustawy. Przywrócił go Senat. Wczoraj tę poprawkę zaakceptował Sejm. (...)

Języka mniejszości będzie można używać w urzędach gmin, w których mniejszość stanowi co najmniej 20 proc. Jest to 41 gmin, ale będą się na to musiały zgodzić ich władze. (...)

Ustawa czeka tylko na podpis prezydenta.

Mamy zatem przytoczone przepisy wskazujące na konstytucyjną podstawę praw i wolności mniejszości, a dwa teksty dotyczą ustawy (bądź jej projektu), która prawa te precyzuje. Jednocześnie w ostatnim z tekstów znajdujemy informację, że i bez tej ustawy znaczna część tych praw była zapewniona w drodze realizacji innych ustaw, choć mamy też obraz racjonalności uchwalenia ustawy i praw w niej spetryfikowanych⁴⁰. Bardzo pozytywnie oceniam zamieszczenie w arkuszu pierwszego z tekstów z tabeli 8., jako że traktuje on i o rozróżnieniu prawnym grup mniejszościowych, i o zakazie ich dyskryminacji (w tym działań asymilacyjnych czy gettoizacyjnych). W tekście tym mamy też wskazanie, że to dopiero projektowana (w momencie jego pisania) ustawa petryfikuje „pozytywne działania władz publicznych” wobec etnicznych grup mniejszościowych, działania będące przejawem „akcji pozytywnej”, przy tym autor wyjaśnia, że tego typu rozwiązania nie naruszają równości wobec prawa, nie uprzywilejowują mniejszości, a są związane właśnie z działaniami afirmatywnymi zrównującymi szanse tych mniejszości z szansami większości.

Niestety, wydaje się, że ostatni z omawianych tekstów nie do końca został zinternalizowany przez projektujących arkusz. W zadaniu 26.1/05R, do którego materiałem źródłowym były wskazane wyżej przepisy ustawy zasadniczej, zdający mieli bowiem przyporządkować do każdego z tych przepisów po dwa działania władz publicznych jako stanowiące sposób ich realizacji. Działania te ujęto w następujący sposób: «a) Współorganizacja „Dni Kultury Litewskiej” przez urząd miasta. b) Szkolenia dla nauczycieli szkół romskich. c) Dofinansowanie przez Ministra Kultury publikacji poświęconej kulturze żydowskiej w Polsce. d) Przekazanie przez gminę działki na budowę ośrodka kultury ukraińskiej»⁴¹. W konstrukcji zadania zapomniano zatem, że to wskazana poprzednio ustawa, jak i inne ustawy (o czym mowa m.in. w tekście z „Gazety Wyborczej”) są aktami

⁴⁰ Teoretycznie tekst ten jest sprawozdawczy, ale forma prezentacji jest taka, że argumenty ówczesnej opozycji są uznane w mniej lub bardziej zawołowany sposób za nieadekwatne. Na marginesie warto dodać, że materiał taki pojawił się na maturze w roku wyborczym.

⁴¹ Widać zatem, że zadanie – jako zadanie na dobieranie – było skonstruowane niepoprawnie metodycznie. Według zasad oceniania wszystkie elementy można było bowiem poprawnie przyporządkować.

prawnymi, do których przepisów można byłoby dopasowywać poszczególne wskazane działania. Sformułowanie ustępu 1 art. 35 Konstytucji (w którym mamy nie tylko wolność mniejszości, ale i kwestię jej zapewnienia przez państwo polskie) pozwala na wybranie („na siłę”) przyporządkowania działań a) i c). Z prawa do tworzenia przez mniejszości instytucji (ust. 2 art. 35) nie można jednak wprost wywieść tego, że organizacja przez władze publiczne szkoleń dla nauczycieli lub przekazanie przez te władze gruntów to egzemplifikacje sposobów realizacji tego prawa mniejszości⁴². Podobny błąd został popełniony przez konstruujących arkusz w zadaniu 26.6/05R, w którym zdający mieli wypisać „trzy argumenty, których w sejmowej debacie użyli przeciwnicy wprowadzenia języka pomocniczego” i sformułować „dwa argumenty przemawiające za jego wprowadzeniem”⁴³. Świadczą o tym w przypadku drugiego członu polecenia odpowiedzi uznane za prawidłowe w zasadach oceniania arkusza: „zagwarantowana w konstytucji ochrona praw mniejszości (wolność zachowania i rozwoju własnego języka)”, a szczególnie „konstytucyjny zakaz dyskryminacji z jakiegokolwiek przyczyny”⁴⁴. Widać zatem, że w obu przypadkach konstruujący egzamin uznali, że konstytucja bezpośrednio reguluje szczegółowe uprawnienia mniejszościowych grup etnicznych. Dokonano tu zatem – mimo obecności ostatniego tekstu P. Winczorka

⁴² W przypadku zadania o formie zamkniętej błędy takie powinny oznaczać unieważnienie zadania i przyznawanie wszystkim zdającym punktu za jakąkolwiek (w tym żadną) odpowiedź. Mimo zamkniętej formy – zapewne także z uwagi na wskazany defekt – zadanie sprawiło pewne problemy zdającym. Oczywiście uzyskanie przez nich 0,9 punktu na 2 możliwe (średnia 45%) jest wynikiem co najmniej przyzwoitym, choć – poza wypracowaniem – najsłabszym w całym arkuszu 05R.

⁴³ Pewne zdziwienie wywołuje fakt, że nie proszono zdających o rozważenie tej kwestii (a zatem o: zajęcie stanowiska, wskazanie argumentów i kontrargumentów oraz krytykę kontrargumentów). Oczywiście przy takim ewentualnym poleceniu nie ocenia się stanowiska, ale wskazane rozważanie, a zatem maksymalną liczbę punktów można otrzymać niezależnie od tego, jak oceni się daną kwestię.

⁴⁴ Pierwsza część polecenia – w związku z brzmieniem tekstu źródłowego – wydaje się nie do końca właściwa w sensie logicznym. Tylko jeden argument z tekstu dotyczy wprost języka pomocniczego, a pozostałe (obecne w zasadach oceniania zadania jako poprawne) to przytoczone argumenty przeciwników całej ustawy. Za realizację każdej z części tego polecenia zdający mogli otrzymać po 1 punkcie. Poziom wykonania zadania wyniósł 72%.

i polecenia do tego tekstu umieszczonego w zadaniu 26.2/05R: „Z tekstu Piotra Winczorka wypisz pięć działań państwa na rzecz ochrony mniejszości narodowych, zawartych w projekcie nowej ustawy”⁴⁵ – wzmocnienia znaczenia poszczególnych uprawnień mniejszości, nadając im rangę konstytucyjną, a nie właściwą w tym przypadku rangę ustawową.

Przytoczone do tej pory polecenia do zadań z wiązki 26/05R nie wymagały od zdających umiejętności złożonych. Podobnie było i z zadaniem 26.5/05R, do którego polecenie brzmiało: „Wymień dwa ustawowe warunki, które muszą być spełnione, aby języka mniejszości narodowej można było używać jako języka pomocniczego” (warunki te określono w ostatnim akapicie ostatniego tekstu)⁴⁶. To, że zadania te nie odwoływały się do wiedzy zdających, należy uznać w tym przypadku za zasadne – przecież ustawa, o której mowa, została uchwalona na 4 miesiące przed terminem przeprowadzenia wskazanego egzaminu maturalnego⁴⁷. Z jednej strony może to świadczyć o atrakcyjności, swoistej świeżości materiału z egzaminu, z drugiej jednak – nie można łatwo dokonać krytyki argumentu wskazującego na to, że arkusz ten, przynajmniej w części, był przygotowany zbyt późno. Stąd zapewne błędy i uchybienia w konstrukcji zadań bądź odpowiedzi.

⁴⁵ Widzimy zatem, że w poleceniu tym użyto podobnych określeń (działanie państwa, działanie władz publicznych) co w poleceniu do pierwszego zadania z wiązki. Zadanie było skonstruowane tak, aby oceniać je czynnościowo (przyznawano za jego rozwiązanie 5 punktów), co należy ocenić jako niewłaściwe metodycznie na tym poziomie egzaminu. Poziom jego wykonania był w związku z tym relatywnie bardzo wysoki i wyniósł 76%.

⁴⁶ Realizacji tego zadania – inaczej niż większości zadań z arkusza 05R – nie oceniano czynnościowo, a holistycznie. Można było zatem za jego rozwiązanie zdobyć 1 punkt. Otrzymało go 79% zdających.

⁴⁷ Nie można było przecież oczekiwać, że młodzież w toku procesu uczenia się była wyposażona w podręczniki i inne materiały dydaktyczne dotyczące tego wycinka wskazanej problematyki.

Zadania z materiałami dotyczącymi postaw etnicznych i procesów etnicznych

W arkuszach matury z WoS-u odnaleźć można jeszcze jedno zadanie dotyczące praw mniejszości, które jednak sprawdzało inny rodzaj wiedzy (rozdzielanie typu praw człowieka) i umiejętności (formułowanie zależności na podstawie badań opinii publicznej). Było to zadanie 24/12R, w którym zdający mieli wykonać polecenie: „Na podstawie tabeli sformułuj wniosek dotyczący zależności między rodzajem praw mniejszości a stopniem ich akceptacji społecznej”⁴⁸. Wskazany materiał źródłowy jest warty uwagi nie tylko ze względu na fakt, że był pomocny w napisaniu jednego z wypracowań w tym arkuszu (jako że prezentował konkretne prawa mniejszości z ustawy z 2005 r.), ale także jako ukazujący postawy etniczne społeczeństwa, przy tym nie postawy wobec konkretnych grup etnicznych, w tym mniejszościowych, ale zróżnicowane (na co wskazywało i polecenie) postawy wobec praw, którymi mniejszości te dysponują⁴⁹.

Tabela 9. Wyniki badań CBOS do zadania 24/12R

Tabela. Postawy społeczeństwa polskiego wobec mniejszości narodowych i etnicznych

Czy przedstawiciele mniejszości narodowych lub etnicznych powinni:	tak	nie	trudno powiedzieć
	w procentach		
– mieć możliwość nauki swojego języka w szkołach polskich na dodatkowych lekcjach?	82	11	7
– mieć możliwość uczenia się w swoim języku?	61	29	10
– mieć możliwość umieszczania tablic z nazwami miejscowości we własnym języku obok tablic z nazwami polskimi, tam gdzie mieszkają?	26	63	11
– być zwolnieni z wymogu przekroczenia progu 5% głosów w skali kraju, aby wejść do Sejmu RP?	18	57	25

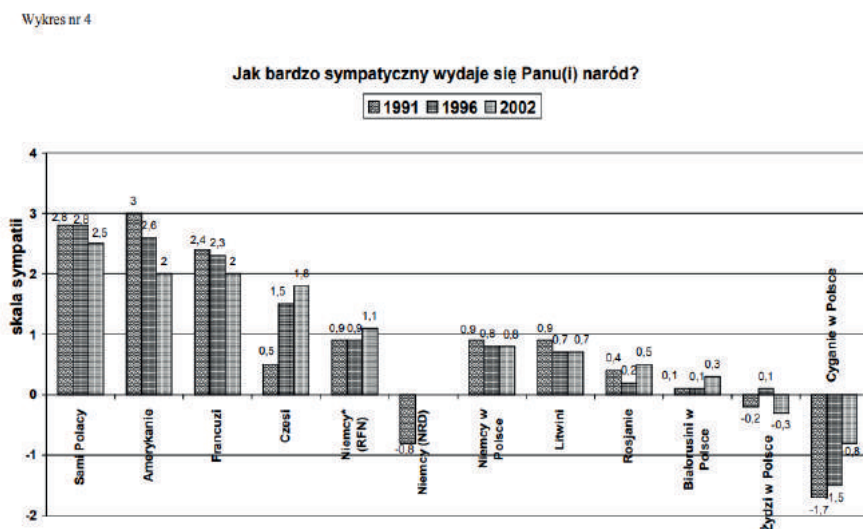
Na podstawie: *Tożsamość narodowa Polaków oraz postrzeganie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*. Komunikat z badań CBOS BS/84/2005.

⁴⁸ Poprawnie rozwiązało to zadanie 43% zdających.

⁴⁹ W zasadach oceniania zapisano następujące przykłady poprawnych odpowiedzi (niewyczerpujące, oczywiście, ich katalogu): „Akceptacja jest znacząca, gdy chodzi o prawa kulturalne, zaś maleje, gdy zakres praw mniejszości dotyczy sfery politycznej”; „Akceptacja jest znacząca, gdy chodzi o prawa II generacji, zaś maleje, gdy zakres praw mniejszości dotyczy I generacji” oraz „Akceptacja jest znacząca, gdy chodzi o prawa edukacyjne (do nauki), zaś maleje, gdy zakres praw mniejszości dotyczy przestrzeni publicznej”.

Zadania dotyczące postaw etnicznych społeczeństwa polskiego zamieszczono także w wiązce zadań 28/05R. Materiał źródłowy w postaci czterech wykresów dotyczył postaw mierzonych na skali sympatii wobec konkretnych grup etnicznych. W arkuszu zaznaczono, że prezentowane wykresy „ilustrują wyniki badań przeprowadzonych przez Instytut Pentor w 2002 roku”. Postawy społeczeństwa wobec mniejszościowych grup etnicznych w Polsce były zaprezentowane wśród innych postaw etnicznych na dwóch wykresach, przy czym pierwszy z nich został zamieszczony niepotrzebnie, jako że wskazano na nim dane z drugiego wykresu, zaprezentowanego poniżej (ale ograniczone do badań z 2002 r.).

Tabela 10. Jeden z wykresów do wiązki zadań 28/05R



Polecenia do zadania 28.1/05R, które należało odnieść do danych z 2002 r., brzmiały: „Podaj nazwy dwóch innych narodów, które Polacy najbardziej darzyli sympatią”, „Podaj nazwę sąsiedniego narodu (a nie mniejszości narodowej mieszkającej w Polsce), który cieszył się najmniejszą sympatią wśród Polaków” oraz „Podaj nazwę mniejszości narodowej lub etnicznej w Polsce, którą Polacy darzyli najmniejszą sympatią”. Z kolei polecenia do zadania 28.3/05R zostały sformułowane tak: „Określ

zmiany w sympatii Polaków w latach 1991–2002”: „a) wobec każdego z naszych sąsiadów (uwzględnionych na wykresie)”; „b) wobec każdej z mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce (uwzględnionych na wykresie)”. Niestety, w całej wiązce zadań używano na ankietowanych określenia „Polacy”, mamy też nie najszcześniejsze określenie „narody sąsiadujące” na narody tytularne w państwach sąsiadujących. Warto jeszcze dodać, że za rozwiązanie zadania 28.1/05R zdający mogli otrzymać 4 punkty, a za rozwiązanie zadania 28.3/05 – aż 8 punktów. Widać zatem, iż – mimo tego, że zadania sprawdzały wyłącznie najprostsza umiejętność odczytania danych z wykresu – punkty przyznawano czynnościowo⁵⁰. Widać także, że nie wykorzystano tych danych (choćby o sympatii do grupy własnej i niechęci do grup poddanych planowej eksterminacji w okresie II wojny światowej) do wytworzenia znacznie ciekawszych, a nawet poznawczo ważnych czy też twórczych poleceń. Można oczywiście tłumaczyć brak takich poleceń na dwa sposoby – uznawano, że takie kwestie zdający może podjąć w wypracowaniu, lub obawiano się mocno stereotypowych odpowiedzi⁵¹. Z zastrzeżeń innej natury konieczne jest wskaza-

⁵⁰ Liczba tych punktów w kontekście całości punktów możliwych do uzyskania za rozwiązanie arkusza jest w mojej ocenie nieuzasadnioną metodycznie – przy tym znaczącą – multiplikacją. Poziom wykonania zadania 28.1/05R wyniósł aż 89%, natomiast zadania 28.3/05R – 74%. W drugim przypadku barierą dla części zdających był zatem poziom umiejętności prawidłowego odejmowania.

⁵¹ Druga z tych ewentualności nie może wiązać się ze stereotypami generalnie, a wyłącznie z obawą o użycie przez zdających stereotypów etnicznych. Dwa polecenia do zadania 28.2/05R brzmiały bowiem: „Podaj dwa powody, dla których Niemcy cieszą się najmniejszą sympatią wśród najstarszych Polaków” oraz „Podaj dwa powody, dla których Niemcy cieszą się największą sympatią wśród Polaków o najwyższym dochodzie przypadającym na jednego członka gospodarstwa domowego”. Zadaniu towarzyszyły dwa wykresy przedstawiające zróżnicowanie (także na skali) postaw wobec Niemców z RFN – zróżnicowanie wiekowe (dane od 0,5 do 1,5) i dochodowe (dane od 0,6 do 1,5). Polecenia sformułowano jednak tak, że wykresy stały się zbędne do rozwiązania zadań. Wykresy te w żaden sposób nie informowały o możliwych przyczynach takiego a nie innego stopnia sympatii poszczególnych kategorii społeczeństwa polskiego. W warunkach egzaminu państwowego z zakresu nauk społecznych tak sformułowane polecenia oznaczają konieczność uznawania każdej logicznie poprawnej odpowiedzi zdającego. Jednak odpowiedzi proponowane w zasadach oceniania bywały – nawet w sensie logicznym – dyskusyjne, a mogły potęgować stereotypy dotyczące kategorii wiekowych i dochodowych społeczeństwa polskiego (te – w odróżnieniu od stereotypów etnicznych – nie stanowiły zatem problemu dla konstruujących arkusz). Nie wiem, dlaczego

nie, że użycie w arkuszu z 2005 r. materiału z etnonimem „Cyganie” nie wydaje się odpowiednie (przy tym w małym stopniu usprawiedliwia ten fakt także etnonim użyty we wspomnianym badaniu Pentoru)⁵².

Przy okazji opisów mniejszości wspomniano w zadaniach o procesach akulturacyjnych czy asymilacyjnych. Były one także widoczne w zadaniach z zakresu problematyki etnicznej nie dotyczących mniejszościowych grup etnicznych w Polsce. W arkuszu formuły 2023 zdecydowano się na umieszczenie zadania (7.4/23R) dotyczącego rozpoznania akulturacji na podstawie informacji o zmianach imion wśród Łemków (o wypieraniu imion łemkowskich przez polskie)⁵³.

Dotychczas raz mieliśmy do czynienia z sytuacją, w której w materiale źródłowym (do wiązki zadań 5/20R) zamieszczono informacje o osobach z dwiema identyfikacjami narodowo-etnicznymi. Przyjrzyjmy się teraz zadaniu (26/12R) dotyczącemu tej problematyki w szerszym stopniu. Zdający mieli w nim zrealizować polecenie: „ocień, czy deklaracje większości społeczeństwa polskiego na temat identyfikacji z dwoma narodami są zgodne z przedstawionymi w tekście wynikami badań i poglądami” oraz uzasadnić tę ocenę⁵⁴.

tylko starszych Polaków miałyby cechować obawa przed utratą własności (tego typu odpowiedź miałaby sens logiczny, gdyby wskazano geograficzne zróżnicowanie sympatii i jako kategorię wskazano mieszkańców dawnych terytoriów niemieckich wcielonych do Polski w wyniku zakończenia II wojny światowej). Nie wiem także, dlaczego to Polacy o większym dochodzie – a nie także inni – zdaniem autorów schematu oceniania utrzymują kontakty osobiste i gospodarcze z Niemcami.

⁵² Poznawczo nieodpowiednie jest także przedstawienie postaw wobec Niemców z NRD – państwa, które w momencie przeprowadzania badania już nie istniało. Rozumiałbym prezentację tej danej, gdyby pokuszono się o sformułowanie polecenia nakazującego ich porównanie z postawami wobec Niemców z RFN (choćby ze wskazaniem możliwych przyczyn tych różnic w odniesieniu do organizacji ustroju państw, ich długoletniego systemu społeczno-ekonomicznego itp.).

⁵³ Zważywszy na zamkniętą formę zadania i dość ostro dobrane dystraktory, poziom wykonania tego zadania był najwyższy w wiązce – wyniósł 67%.

⁵⁴ Poradziło sobie z tym 70% zdających. W arkuszu tym znalazł się w materiałach do innej wiązki zadań także fragment tekstu z książki Antoniny Kłoskowskiej traktujący o kwestii konwersji etnicznej: „Traktowanie identyfikacji narodowej jako cechy predestynowanej w sposób automatyczny i fatalistyczny coraz mniej odpowiada perspektywom współczesnego świata, nacechowanego przestrzenią i społeczną ruchliwością. Większość ludzi, także w rozwiniętych krajach Europy, zachowuje w ciągu swego życia narodowość

Tabela 11. Materiały źródłowe do zadania 26/12R

Wykres. Czy jest możliwe, że ktoś czuje się związany jednocześnie z dwoma narodami?



[Wśród badanych przedstawicieli mniejszości ukraińskiej w Polsce obecne] są typy: Ukraińiec integralny o silnym poczuciu narodowej odrębności; „Ukraińiec z Polski”, podkreślający swój związek z polskim państwem i obywatelstwem; Ukraińiec-Polak odrzucający jednoznaczną deklarację jedynej narodowości [...]. Zwłaszcza w sytuacjach pogranicza jednostki oscylują często między dwiema zbiorowościami narodowymi i ich kulturami [...]. Zachowanie dwukulturowości, a nawet dwunarodowości, jest możliwe i może okazać się płodne w świecie wartości nowej ojczyzny pod warunkiem, że zostanie zaakceptowane przez jednostkę oraz jej nowe otoczenie, a nie będzie źródłem niepokojącej ambiwalencji. Kultura polska zasymilowała w swoich dziejach wiele elementów etnicznych wschodnich i zachodnich, zyskując dzięki temu bogactwo i atrakcyjność.

Źródło: A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005.

Obecność tych materiałów w arkuszu maturalnym odbieram jako pozytywną z kilku powodów. Po pierwsze, zdający oraz kolejne roczniki uczniów przygotowujących się do matury z WoS-u mogli zobaczyć, że wielopłaszczyznowość tożsamości czy też dwukulturowość (dwunarodowość) jest naukowo uznawana za możliwą. Po drugie, ukazano, że wiedza ta jest tożsama z przekonaniami większości społeczeństwa polskiego (a zatem wiedza znajduje odzwierciedlenie w postawach, które – na marginesie – uległy w tym względzie znacznej zmianie na przełomie XX i XXI wieku). Po trzecie wreszcie, ta dwukulturowość oceniona jest w tekście pozytywnie: jej zachowanie „może okazać się płodne”, a wejście wielu elementów kulturowych do kultury polskiej spowodowało jej „atrakcyjność” i „bogactwo”.

przekazaną przez rodzinę swego pochodzenia, nie jest to jednak naturalna konieczność, ale rezultat kulturowego oddziaływania, które może ulec modyfikacji. [...] identyfikacja narodowa może ulec całkowitej przemianie w toku życia jednostki. Taka przemiana jest tutaj określana jako konwersja narodowa”. W zadaniu tym zdający mieli zrealizować polecenie „Wskaż niezgodność pomiędzy wiedzą naukową zaprezentowaną w drugim z tekstów a przekonaniami łotewskich Polaków na temat zmiany narodowości”. Te przekonania były przedstawione w innym tekście, a streścić je można słowami: „narodowość dana od Boga”.

Ostatni z wątków, ale w odświeżeniu bliższej narracji historiograficznej, został także podjęty w zadaniu 26.7/05R. Zadanie to było oceniane czynnościowo, a polecenie – niestety – wymagało prostego przepisania fragmentów tekstu⁵⁵. W tekście tym mamy w dawnej Rzeczypospolitej „osmozę cywilizacyjną”, „stykanie się różnych kultur”, ich konfrontację, które prowadziły do „cennych wartości”, stanowiących wkład w kulturę ogólnoeuropejską. Wskazano i na tolerancję, i na poszanowanie odrębności przez Polaków, które służyć miały tak mniejszościom, jak i „kulturze naszych przodków, obywateli I Rzeczypospolitej”. Konstrukcja ostatniego zdania z tekstu wskazuje, że autor na przedstawicieli mniejszości nie rozciągnął kategorii (na marginesie, nieodpowiedniej dla opisu tamtego okresu) obywateli, a zatem wyłączył ich z „polskiej wspólnoty”. Można być zadowolonym, że później w maturze z WoS-u podobnych tekstów nie było.

Tabela 12. Tekst do zadania 26.7/05R

D. Janusz Tazbir, wstęp do książki „Siedem granic, osiem kultur i Europa”, pod red. B. Gołębiowskiego, Łomża 2001.

Od połowy XVII wieku Sarmaci patrzyli z rosnącą troską na kurczącą się terytorialnie Rzeczpospolitą, aby po III rozbiorze przejść na pozycję całkowitego rewizjonizmu terytorialnego. Jest rzeczą zrozumiałą, iż nie mogła im się podobać taka mapa Europy, na której nie byli w stanie doszukać się własnego państwa. Musiało to rzutować na stosunek do sąsiadów, zwłaszcza tych, którzy podzielili pomiędzy siebie żywe ciało Rzeczypospolitej.

Zaborcze granice były wielkim narodowym nieszczęściem [...]. Równocześnie jednak na pograniczach w wyniku osmozy cywilizacyjnej i konfrontacji różnych kultur, stykania się odmiennych obyczajów oraz konfesji (a często i religii), rodziły się nowe cenne wartości stanowiące o naszym wkładzie do cywilizacji ogólnoeuropejskiej.

[...] Szeroko pojmowana tolerancja, owo poszanowanie dla czyjejś odrębności tak etnicznej oraz wyznaniowej, jak i w zakresie obyczaju i kultury, służyła nie tylko mniejszościom, które ową odrębność reprezentowały. Wzbogacała także kulturę ludzi, którzy tę tolerancję okazywali, a więc naszych przodków, obywateli I Rzeczypospolitej.

Ostatnim wątkiem niniejszej analizy jest kwestia treści tożsamości – czy też wyznaczników, na których ta tożsamość jest oparta – grup mniejszościowych. Oczywiście pewne elementy takiej problematyki były obecne w niektórych opisach mniejszości, niemniej wówczas przybierały one

⁵⁵ Polecenie brzmiało: „Napisz w 3 punktach pozytywne, według Janusza Tazbira, aspekty współistnienia różnych narodów w dawnej Polsce”. W związku z taką budową zadania jego poziom wykonania wyniósł aż 84%.

nieco inny charakter – były przedstawiane jako elementy dziedzictwa. Spójrzmy zatem na teksty do zadania 23/12R ujmujące tę problematykę w sposób wskazany w pierwszym zdaniu tego akapitu⁵⁶.

Tabela 13. Teksty do zadania 23/12R

Białorusinem na Białostocczyźnie jest [na ogół] ten, kto Białorusinem się czuje, jest wyznania prawosławnego, pozostaje w bliskim związku z białoruską kulturą, urodził się w białoruskiej rodzinie, cechuje się postawami solidarności etnicznej. Obok wyznania prawosławnego, podstawową częścią składową białoruskiej tożsamości narodowej jest posiadanie własnego odrębnego języka [...]. Przynależność do kategorii Białorusinów ukształtowana została głównie na zasadzie rozbudowanych więzi wewnątrzgrupowych [a nie] w wyniku poczucia solidarności z białoruskim państwem.

Źródło: A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Według spisu z 1989 roku [w Białoruskiej SRR] tylko 56 tys. Polaków (13,3%) wymieniło polski jako język ojczysty [...]. Dodatkowo 2/3 mówiących po polsku posługuje się miejscowym dialektem regionalnym, często bez umiejętności czytania i pisanie w tym języku. Dużo większą rolę odgrywa religia. Szczególnie wśród starszych osób ze środowiska wiejskiego katolicyzm stanowi jedyny, zastępujący wszystkie inne, wyznacznik polskiej identyfikacji [...]. Dla zdecydowanej większości miejscowych Polaków polskość jest wyborem dokonywanym wbrew cechom ich kultury, która jest etnicznie tradycyjnie białoruska lub nabyta rosyjska.

Źródło: C. Żołędowski, *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie. Uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Warszawa 2003.

Widzimy zatem, że przedstawiona treść tożsamości Białorusinów w Polsce jest szeroka. Opiera się nie tylko na religii (będącej – zgodnie z drugim tekstem – najczęściej „jedynym wyznacznikiem polskiej identyfikacji” na Białorusi), ale także na odrębnym od polskiego języku, więziach społecznych i związkach z białoruską kulturą. Nie można przy tym z tekstu wyciągnąć wniosku, że zawdzięczają ją Białorusini jakimukolwiek państwu – ani polskiemu, ani białoruskiemu. Warto też podkreślić, że obraz mniejszości polskiej w Białorusi nie jest ani wyidealizowany, ani martyrologiczny.

⁵⁶ Uznałem, że warto przytoczyć teksty do tego zadania w komplecie, mimo iż tylko jeden z nich bezpośrednio mieści się w problematyce artykułu. Jedną, ale niewiodącą, z przyczyn jest samo polecenie do zadania – proszono w nim zdających o porównanie czynników, na których jest oparta tożsamość obu mniejszości (podanie jednego podobieństwa i jednej różnicy). Zdołało to uczynić 66% zdających.

Zakończenie

Biorąc pod uwagę całość tematyki WoS-u, należy wskazać, że problematyka mniejszościowych grup etnicznych w Polsce była na egzaminie maturalnym z tego przedmiotu nadreprezentowana. Zadania z analizowanej problematyki dotyczyły różnych aspektów funkcjonowania mniejszości. Dominowały te, w których weryfikowano rozpoznawanie danych grup mniejszościowych i ich statusu prawnego, co – w mojej ocenie – jest usprawiedliwione tak podstawami programowymi (czy – wcześniej – standardami wymagań), jak i sytuacją społeczną egzaminu⁵⁷. Materiały do zadań, jeśli występowały, miały najczęściej szerszy walor informacyjny. W zadaniach mniej sztamowych pojawiały się z kolei materiały z badań opinii publicznej czy teksty dotyczące procesów etnicznych oraz wyznaczników tożsamości etnicznej.

Oczywiście, obecność w arkuszu zadań dotyczących mniejszości jest związana z występowaniem tej problematyki w nauczaniu WoS-u, jednak jej swoista nadreprezentacja (od 2010 r., przy tym niezależnie od ekip rządzących oraz kierownictwa CKE i osób współtworzących arkusze) powoduje konieczność postawienia pytań o przyczyny takiej – z mojej perspektywy pozytywnej – sytuacji. Znajomość organizacji systemu egzaminowania pozwala na stwierdzenie, że wiodące znacznie ma tu czynnik ludzki – motywacje autorów zadań i członków zespołów przygotowujących arkusze z przedmiotu. Z kolei uchybienia z arkusza 05R tłumaczą – w mojej ocenie – to, że problematyka mniejszościowych grup etnicznych w Polsce nie znalazła się w sesji głównej egzaminu w latach 2006–2009 (zważywszy na wspomnianą już „pamięć instytucjonalną”).

Analiza zadań wykazała, że problematyka ta nie służy wyłącznie temu, by wykazać „tolerancyjność i wspaniałomyślność państwa polskiego” (zadanie z tego typu narracją występowało – z uwagi na zamieszczenie fragmentu tekstu autorstwa historyka-autorytetu – wyłącznie w arkuszu 05R).

⁵⁷ Na marginesie rozważań zauważyć należy, że wiedza maturzystów dotycząca mniejszościowych grup etnicznych nie była na ogół zadowalająca. Lepiej radzili sobie oni z zadaniami sprawdzającymi nade wszystko umiejętności, zadaniami związanymi z pracą z materiałami źródłowymi.

Nie odnotowałem ani jednego zadania, w którym obraz mniejszościowych grup etnicznych w Polsce byłby negatywny, choć raz (także w arkuszu 05R) zaprezentowano negatywne postawy społeczne wobec dwóch mniejszości bez odpowiednio skonstruowanych poleceń. Jednocześnie dostrzeżone błędy i uchybienia w zadaniach (ponownie w arkuszu 05R) wzmacniały pozycję mniejszości w stosunku do rzeczywistości prawnej.

Bibliografia

- Arkusze maturalne z wiedzy o społeczeństwie z lat 2005–2014 wraz z zasadami oceniania. Pozyskano z: <https://cke.gov.pl/egzamin-maturalny/egzamin-w-starej-formule/arkusze/>
- Arkusze maturalne z wiedzy o społeczeństwie z lat 2015–2022 wraz z zasadami oceniania. Pozyskano z: <https://cke.gov.pl/egzamin-maturalny/egzamin-maturalny-w-formule-2015/arkusze/>
- Arkusz maturalny z wiedzy o społeczeństwie z 2023 r. wraz z zasadami oceniania. Pozyskano z: <https://cke.gov.pl/egzamin-maturalny/egzamin-maturalny-w-formule-2023/arkusze/2023-2/>
- Burszta, W.J. i in. (2019). *Naród w szkole: historia i nacjonalizm w polskiej edukacji szkolnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Pawlikowski, G. (2010). Problematyka mniejszości narodowych i etnicznych w systemie edukacji obywatelskiej. *Państwo i Społeczeństwo*, 2, 75–85.
- Popow, M. (2015). *Kategoria narodu w dyskursie edukacyjnym. Analiza procesów konstruowania tożsamości w podręcznikach szkolnych*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Rosiejka, R. (2017). *Isakowicz-Zaleski oburzony pytaniem na maturze. „Wierzyć się nie chce”*. Pozyskano z: <https://wiadomosci.wp.pl/isakowicz-zaleski-oburzony-pytaniem-na-maturze-wierzyc-sie-nie-chce-6121481960871553a>.
- Sprawozdania z egzaminu maturalnego z wiedzy o społeczeństwie z lat 2010–2014. Pozyskano z: <https://cke.gov.pl/egzamin-maturalny/egzamin-w-starej-formule/wyniki/>

Sprawozdania z egzaminu maturalnego z wiedzy o społeczeństwie z lat 2015–2022. Pozyskano z: <https://cke.gov.pl/egzamin-maturalny/egzamin-maturalny-w-formule-2015/wyniki/>

Załęski, P. (2021). *Weryfikacja kompetencji obywatelskich polskich maturzystów – analiza na podstawie egzaminu z wiedzy o społeczeństwie z lat 2010–2019*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. doi: 10.31338/uw.9788323549628.

Karolina Dziubata-Smykowska

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

karolina.dziubata@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0157-1502

**KRYZYS KLIMATYCZNY A LOKALNE PRAKTYKI
WOBEC NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA
KULTUROWEGO. PROPOZYCJA BADAŃ NAD
WYBRANYMI ZJAWISKAMI KRAJOWEJ
LISTY NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA
KULTUROWEGO W POLSCE Z PERSPEKTYWY
ETNOKLIMATOLOGICZNEJ**

**Climate crisis and local practices towards intangible
cultural heritage. An ethnoclimatological research
proposal on selected phenomena of the National List of
Intangible Cultural Heritage in Poland**

Streszczenie. W artykule prezentuję założenia pilotażowych badań terenowych pt. Analiza zależności między antropogenicznymi zmianami klimatu a lokalnymi praktykami wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które rozpoczęłam jesienią 2022 roku¹. Zakładam, że wyniki badań umożliwią wstępną analizę wpływu kryzysu klimatycznego na ustalone tradycją obrzędy i zwyczaje

¹ Badania te realizowane są w ramach programu MINIATURA 6 Narodowe Centrum Nauki/This research is being carried out under the MINIATURA 6 program of the National Science Center (nr DEC-2022/06/X/HS2/00741).

związane z okresem wegetacyjnym, rocznym cyklem zalegania śniegu (por. Bolin 2009) oraz poziomem wód powierzchniowych. Artykuł nakreśla problem, obszar i metody badawcze, przyjęte perspektywy teoretyczne, m.in. etnoklimatologię i etnografię klimatu (Orlove, Chiang, Cane 2002; Crate 2011; Strauss 2018), zakres planowanych prac, a także wstępne wnioski.

Słowa kluczowe: etnoklimatologia, etnografia klimatu, kryzys klimatyczny, niematerialne dziedzictwo kulturowe, antropopresja

Abstract. In this article, I present the assumptions of a pilot field study entitled “Analysis of the Relationship between Anthropogenic Climate Change and Local Practices towards Intangible Cultural Heritage”, which I started in the fall of 2021. The results of the research will enable a preliminary analysis of the impact of the climate crisis on traditionally established rituals and customs related to the growing season, the annual snow cycle (cf. Bolin 2009) and surface water levels. The article outlines the problem, the ethnographic area and methods, the theoretical perspectives (including ethnoclimatology and climate ethnography, Orlove et al. 2002; Crate 2011; Strauss 2018), the scope of the research work and preliminary conclusions.

Keywords: ethnoclimatology, climate ethnography, climate crisis, intangible cultural heritage, anthropopressure

Wprowadzenie

Antropocen to czas wzajemnych oddziaływań między ludźmi a systemem ziemskim, w którym każdy z tych elementów wpływa na zachowanie drugiego w złożonej dwukierunkowej interakcji (Gomez-Herras, MacCabe 2015). W literaturze naukowej obecne są rozważania nad zagrożeniami skutkami katastrofy klimatycznej – powodziami, ekstremalnymi zjawiskami meteorologicznymi, dezertyfikacją, topnieniem wiecznej zmarzliny – głównie wobec zabytków, obiektów i zespołów

architektonicznych o wysokim znaczeniu kulturowym i historycznym (Gruber 2011, Kim 2011, Bernecker 2014, Ringbeck 2014, Jigyasu 2020). Brakuje ich w kontekście dziedzictwa niematerialnego, rozumianego przez *Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 jako zespół praktyk, wyobrażeń, przekazów, wiedzy i umiejętności, odtwarzanych przez kolejnych depozytariuszy i dających im poczucie określonej tożsamości (Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018). Do niedawna dokument ten nie był dostosowany do zagrożenia lub konsekwencji katastrofy klimatycznej (Bernecker, 2014: 207). Zrównoważony rozwój środowiska, w tym kwestia zmian klimatu, został omówiony przez Zgromadzenie Ogólne Państw-Stron konwencji dopiero podczas szóstej sesji w 2016 roku. Międzyrządowy Komitet ds. ochrony dziedzictwa niematerialnego zapewnił wtedy o uznaniu i poszanowaniu wiedzy geologicznej, w szczególności dotyczącej klimatu, oraz wykorzystaniu jej potencjału w łagodzeniu skutków zmian klimatu (UNESCO, 2016: rozdział VI.3.2, ustęp 191). Uruchomiona wraz z *Listą reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości* *Lista dziedzictwa niematerialnego wymagającego pilnej ochrony* identyfikuje sześć zjawisk zagrożonych przez zmiany klimatu, zakrojone na szeroką skalę i trwałe zmiany wzorców pogodowych wpływające na tradycyjne sposoby życia i pogarszające warunki praktykowania i przekazywania dziedzictwa niematerialnego². Kilka lat później UNESCO, we współpracy z ICOMOS i IPCC, zorganizowało konferencję pt. „International Co-sponsored Meeting on Culture, Heritage and Climate Change”, mającą na celu zgromadzenie ekspertów w dziedzinie dziedzictwa kulturowego i nauki o klimacie. Według przewodniczącego IPCC, Hoesunga Lee, ideą spotkania było wspieranie działań opartych na dziedzictwie i kulturze w zakresie adaptacji do zmian klimatu i łagodzenia skutków emisji dwutlenku węgla. Autorzy powstałego po konferencji raportu stwierdzili

² Traditional knowledge and techniques associated with Pasto Varnish mopa-mopa of Putumayo and Nariño, Secret society of the Kôrêdugaw, the rite of wisdom in Mali, Sanké mon, collective fishing rite of the Sanké, Cultural practices and expressions linked to the ‘M’Bolón’, a traditional musical percussion instrument, Coaxing ritual for camels, Carolinian wayfinding and canoe making. Pozyskano z: <https://ich.unesco.org/en/dive&display=threat#tabs> (dostęp: 10.10.2023).

niedoreprezentowanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego w analizach wpływu zmian klimatu (Simpson i in. 2022: 61).

Kryzys klimatyczny, rozumiany nie tylko jako ogólnoświatowy wzrost temperatur (globalne ocieplenie) lecz także zmiany regionalnych cech klimatu (wilgotność, opady, wiatr, okres wegetacyjny) oraz wzrost częstotliwości ekstremalnych zjawisk pogodowych, obok biofizycznych i ekonomicznych ma także skutki społeczne (Jigyasu 2020: 93). Wraz z temperaturą zmieniają się wszystkie elementy sprzężonych systemów klimatu i zasobów wodnych, a w konsekwencji – również wielu systemów fizycznych, biologicznych i społeczno-ekonomicznych (Kundzewicz, Kozyra 2011; Falarz 2021). Choć uchwycenie związku przyczynowo-skutkowego między zmianami klimatu a stale zmieniającym się dziedzictwem kulturowym stanowi poważne wyzwanie, w literaturze istnieją artykuły i raporty podejmujące tę problematykę (Morel in. 2022), także w kontekście uchodźstwa klimatycznego (Kim 2011, Higgins 2022) i zastosowaniu wiedzy tradycyjnej w działaniach mitygacyjnych (Orlove 2022).

Powtarzalność działań charakteryzująca praktykowanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego dostarcza lokalnym społecznościom narzędzia do radzenia sobie z niepewnością. W wielu przypadkach zależy ona od czynników środowiskowych, takich jak poziom wód powierzchniowych czy roczny cykl zalegania śniegu. W polskim kontekście przyrodniczo-kulturowym istnieje szereg zwyczajów opartych na relacji między człowiekiem a środowiskiem. Część z nich, na przykład występujące w wielu regionach tradycje plecionkarskie, została poddana procesowi patrymonializacji (Schreiber 2016: 388; 2017: 482) i rozpoznana jako niematerialne dziedzictwo kulturowe. Artykuł przedstawia wczesne wyniki zakończonych we wrześniu 2023 roku badań nad związkiem między praktykowaniem niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Polsce a zmianami klimatycznymi. Opierając się na danych etnograficznych, artykuł ten bada implikacje malejących zasobów śniegu (Falarz 2021), zmian w cyklu wegetacyjnym i suszy hydrologicznej dla tradycji zimowych wyścigów zaprzęgów konnych i wikliniarstwa. Opierając się na pojęciach etnoklimatologii i antropologii pogody, tekst zwraca uwagę na

lokalne postrzeganie zmian klimatu oraz potencjalne metody ochrony tradycji, a także wykorzystania dziedzictwa do działań na rzecz odporności w czasach zmian klimatu.

Zrealizowane przeze mnie pilotażowe badania terenowe pt. Analiza zależności między antropogenicznymi³ zmianami klimatu a lokalnymi praktykami wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego dofinansowane w ramach konkursu MINIATURA 6 przez Narodowe Centrum Nauki (nr DEC-2022/06/X/HS2/00741) odpowiadają na zarysowaną powyżej, lecz niepogłębioną jeszcze na gruncie polskiej antropologii problematykę relacji między zmianami klimatu a lokalnymi praktykami wokół niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Ich wyniki umożliwią wstępną analizę wpływu kryzysu klimatycznego na obrzędy i zwyczaje związane z poziomem wód powierzchniowych, okresem wegetacyjnym i rocznym cyklem zalegania śniegu (por. Bolin 2009). Badania zakładają także zwiększenie udziału etnograficznych badań terenowych w ramach działań na rzecz łagodzenia skutków zmian klimatu oraz dekonstrukcję wyobrażenia o wyłącznie dokumentacyjnym potencjale badań nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym i folklorem tradycyjnym.

W latach 2018–2020 byłam członkinią zespołów badawczych w projektach skupionych na badaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego⁴, podczas których dokonałam pierwszych obserwacji wpływu zmian klimatu na lokalne praktyki wobec dziedzictwa. W działaniach tych przedmiotem badań były zagadnienia z zakresu toponomastyki, etnonimów, tradycyjnych obrzędów religijnych i świeckich, uroczystości rodzinnych, wiejskich i gminnych, umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym, przekazy ustne dotyczące wydarzeń ważnych dla społeczności

³ Za raportami Międzyrządowego Zespołu ds. Zmiany Klimatu przyjmuję także, że wzrost stężenia gazów cieplarnianych jest wynikiem działań człowieka (IPCC AR6 2021: 5).

⁴ Dokumentacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi północnych powiatów województwa wielkopolskiego, dofinansowanie w ramach programu Kultura ludowa i tradycyjna ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego na podstawie umowy nr 02564/18/FPK/DIK z dnia 21.09.2018; Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu – ochrona i wzmacnianie tradycji, dofinansowanie ze środków MKiDN z Funduszu Promocji Kultury.

badanych terenów oraz opracowanie programu z ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Choć nienastawione na analizę wpływu antropogenicznych zmian klimatu na lokalne praktykowanie dziedzictwa, badania wykazały transformacje praktyk wchodzących w zakres obrzędowości dorocznej wymagających określonych warunków meteorologicznych i zasobów naturalnych oraz opartych na relacji człowieka ze środowiskiem naturalnym. Analiza materiału empirycznego zebranego podczas wywiadów etnograficznych na terenie powiatu złotowskiego wykazała przekształcenie formy lokalnego zwyczaju organizowania kuligów zimowych w dniu 6 grudnia. Zjawisko wymagające określonych warunków meteorologicznych (opadów śniegu) zostało dostosowane do ich braku poprzez zamianę pojazdów służących do poruszania się po śniegu na pojazdy kołowe. Dane jakościowe (narracje rozmówców) wskazały także na zmiany w częstotliwości i natężeniu ekstremalnych zjawisk pogodowych (ulewne deszcze i burze). Badania tradycji dywanów kwietnych w Spycimierzu wykazały wpływ przesunięcia okresu wegetacyjnego na dostępność zasobów naturalnych niezbędnych do praktykowania zwyczaju. W wywiadzie przeprowadzonym w przeddzień Bożego Ciała w 2020 roku mężczyzna biorący udział w przygotowaniach do obrzędu przyznał, że:

Kwiaty też zależą od pory roku bo teraz jest ciężiej o kwiaty. Bo to wszystko kwitnie wcześniej i jak jest Boże Ciało, to nic nie ma praktycznie. Trudniej mają zdobyć te kwiaty i są kombinowane czymś innym, np. piasek kolorują na różne kolory, więc jakieś tam kory tylko, ciętej trawy i kiedyś to było wszystko kwiatami zastąpione (mężczyzna, Leśnik gm. Poddębice, 10.06.2020).

Wobec trudności w pozyskaniu kwiatów dziko rosnących członkowie lokalnej społeczności zaopatrywali się w rośliny uprawiane w przydomowych ogródkach oraz pochodzące z hurtowni kwiatów, do których dojeżdżali nawet kilkadziesiąt kilometrów.

Narracje rozmówców skłoniły mnie do nakreślenia projektu, który pozwoliłby odpowiedzieć na pytania: Czy zaobserwowane zmiany i praktyki wynikają rzeczywiście ze zmian klimatu? Jak postrzegane są czynniki

wpływające na transformacje zwyczajów? Skąd wynikają ograniczenia w pozyskiwaniu materiałów naturalnych? Uważałam, że pojawienie się wątków wiążących niematerialne dziedzictwo kulturowe ze zmianami zachodzącymi w środowisku naturalnym w badaniach, które ich nie obejmowały, świadczyło o rozległości zjawiska i konieczności jego zbadania.

Obszar badawczy, cele i metody

Studia przypadku badań etnograficznych stanowiły wybrane ze względu na związek ze środowiskiem naturalnym zjawiska wpisane na prowadzoną przez Narodowy Instytut Dziedzictwa Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego (dalej: Krajową listę NDK). Są to praktyki 1) wymagające określonych warunków meteorologicznych – Wyścigi Kumoterek; 2) związane z okresem wegetacyjnym i roślinami – Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu, Boże Ciało z tradycją układania dywanów kwietnych w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce; Umiejętność wyplatania kosza kabłącoka w Lucimi na Radomszczyźnie; Plecionkarstwo w Polsce; Wysiewanie serc i krzyży na polach w okolicach Strzelec Opolskich; 3) oparte na obecności wody – Flisackie tradycje w Ulanowie⁵.

Wyścigi kumoterek to zawody dwuosobowych zespołów ścigających się na śnieżnym torze w kumoterkach, czyli wykonywanych z lokalnych gatunków drewna i zdobionych sztuką snycerską saniach charakterystycznych dla regionu Podhala (fot. 1) Nazwa zwyczaju pochodzi od kumotrów – rodziców chrzestnych, którzy wieźli w nich niemowlę do chrztu kościelnego. Przed samochodami sanie stanowiły także lokalny środek transportu podczas obfitych opadów śniegu. Pierwsze wyścigi zorganizowano na Podhalu w dwudziestoleciu międzywojennym. Po II wojnie światowej praktyki tej zaniechano, lecz wróciła do lokalnego krajobrazu

⁵ W 2023 roku, już podczas realizacji badań, do rejestru NID-u dołączono także: Koszyk wikowy – tradycja wyplatania w gminie Ciężkowice, Wyplatanie z korzeni świerkowych w Beskidzie Śląskim, Plecionkarstwo na Śląsku Opolskim, Zielarstwo i ziołolecznictwo na Śląsku Opolskim a także Tradycje flisackie na Dunajcu w Pieninach.

kulturowego na początku lat 70. XX wieku, gdy zaczęto urządzać kumoterskie gońby i parady gazdowskie. Wyścigi odbywają się w trakcie karnawału w Białym Dunajcu, Bukowinie Tatrzańskiej, Kościelisku, Ludźmierzu, Poroninie, Szaflarach i Zakopanem, a na *Krajową listę NDK* zostały wpisane w 2017 roku. Zawodnicy mają do pokonania tor o długości od 800 do 1400 metrów. Zaprzęgiem powozi mężczyzna nazywany *kumotrem*, drugą osobą w parze jest kobieta zwana *kumoską*, która poprzez balans ciałem stabilizuje tor jazdy.



Fot. 1. Wyścigi kumoterek w Bukowinie Tatrzańskiej, 12.01.2023, fot. autorka.

Wydarzenie generuje zainteresowanie nie tylko lokalnej społeczności, lecz także turystów. Odbyć się może jednak tylko przy wystarczającej grubości pokrywy śnieżnej i odpowiednich ogólnych warunkach pogodowych, od których zależy bezpieczny przejazd uczestników wyścigu. Według danych archiwalnych od 2009 roku wydarzenie zostało odwołane

z powodu niewystarczającej ilości śniegu na trasie przynajmniej 12 razy⁶. Portal Podhale24 z kolei poinformował o 17 odwołanych wyścigach tylko od 2016 roku⁷. W 2019 roku w Bukowinie Tatrzańskiej wyższa niż zwykle o tej porze roku temperatura roztopiła leżący na trasie śnieg, a uczestnicy wydarzenia ścigali się w błocie. W 2022 roku z siedmiu zaplanowanych edycji odbyły się trzy – w Białym Dunajcu, Bukowinie Tatrzańskiej i Kościelisku. Pozostałe cztery – w Ludźmierzu, Poroninie, Szaflarach i Zakopanem – odwołano z powodu braku śniegu.

Wysiewanie serc i krzyży na polach w okolicach Strzelec Opolskich zostało wpisane na Krajową Listę NDK w 2020 roku. Zwyczaj, zwany także *Krzyżami dla Ponboczek* lub *zbożowymi krzyżami*, ma silny związek z religijnością rolników i polega na tym, że w czasie jesiennych lub wiosennych zasiewów zbóż rolnicy rysują na ziemi symbol krzyża lub serca zakończonego krzyżem. W wyłobione miejsce sieją zboże – najczęściej jęczmień lub żyto. Znaki te mają zapewnić siejącym urodzaj i chronić uprawę przed zniszczeniem. W każdej z rodzin pamięć o symbolicznym wysiewie sięga kilku pokoleń, a udział w obrzędzie biorą wszyscy członkowie rodzin, niezależnie od wieku i płci. Jednym z zagrożeń, przed którymi zwyczaj ma chronić praktykujących, jest susza.

Zgodnie z definicją określoną w ustawie z dnia 7 lipca 2005 r. o ubezpieczeniach upraw rolnych i zwierząt gospodarskich, susza rolnicza oznacza szkody spowodowane wystąpieniem w dowolnym sześciodekadowym okresie od dnia 21 marca do dnia 30 września danego roku klimatycznego bilansu wodnego poniżej określonej wartości dla poszczególnych gatunków lub grup roślin uprawnych oraz kategorii glebowych. Susza rolnicza występuje, gdy obliczone wartości KBW dla gminy są niższe

⁶ <https://www.kumoterki.pl/> [dostęp: 26.10.2022].

⁷ <https://podhale24.pl/> [dostęp: 26.10.2022].

⁸ W 2021 roku z uwagi na obostrzenia Głównego Inspektoratu Sanitarnego związane z ograniczeniem rozprzestrzeniania się wirusa SARS-CoV-2 tradycyjna forma tych wydarzeń została zastąpiona formułą odpowiadającą sytuacji w kraju i na świecie, w związku z czym odbyły się one w formie wspomnień uczestników poprzednich odsłon. Zmagania sportowe zostały zastąpione filmem dokumentalnym przedstawiającym poprzednie edycje, historię, sylwetki zawodników oraz zasady rywalizacji, źródło: https://podhale24.pl/aktualnosci/arttykul/73533/Parada_Gazdowska__w_tym_sezonie_tylko_w_formie_posiadow.html [dostęp: 26.10.2022].

od wartości krytycznych klimatycznego bilansu wodnego określonych w *Rozporządzeniu Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 11 kwietnia 2019 r. w sprawie wartości klimatycznego bilansu wodnego dla poszczególnych grup i gatunków roślin uprawnych i gleb* (Dz.U. 2019 r. poz. 739). Zgodnie z informacjami podanymi przez System Monitoringu Suszy Rolniczej udział gmin zagrożonych suszą w województwie opolskim wyniósł w 2022 roku 64,79% w przypadku zbóż jarych i 38,03% w przypadku zbóż ozimych. W skali kraju to wynik nie najgorszy – w województwie wielkopolskim jest to odpowiednio 100% i 99,56%. Najtrudniejszy w ostatnich 5 latach był rok 2018, kiedy suszą rolniczą zagrożonych w 100% było 11 na 16 województw (w tym opolskie) i 93,99% powierzchni całego kraju⁹. Zagrożenie suszą w 2022 roku w skali gminy Strzelce Opolskie – w porównaniu np. do gminy Wschowa, w której gospodarstwo rolne na pograniczu województwa lubuskiego i wielkopolskiego prowadzi mój ojciec – było stosunkowo niskie. Udział powierzchni zagrożonej suszą dla zbóż jarych nie przekroczył 3%, podczas gdy we Wschowie dosięgał on 89,75%. Susza rolnicza oznacza, że systemy korzeniowe roślin uprawnych mają dostęp do mniejszej ilości wody niż zalecana. Niedobór wody skutkuje słabymi plonami, a to generuje wzrost cen podstawowych produktów spożywczych. Wykaz ekstremalnych zjawisk klimatycznych znajdujący się w Raporcie IMGW-PIB: Klimat Polski 2021¹⁰ zawiera informacje m.in. o obejmującej cały kraj suszy w marcu i październiku, czterodniowej fali upałów w czerwcu i ekstremalnej fali ciepła w lipcu, kiedy średnia temperatura powietrza wyniosła w tym miesiącu 20,9°C i była trzecią najwyższą wartością od 1951 roku (druga najwyższa wartość w XXI wieku). Zagrożenie pochodzenia klimatycznego dla upraw rolniczych stanowi jednak nie tylko susza. Są to także ekstremalne zjawiska pogodowe takie jak gradobicia i podtopienia. Zmiany klimatyczne, przede wszystkim zaś wyższa średnia temperatura oraz łagodne zimy,

⁹ https://susza.iung.pulawy.pl/mapy/2018,MX,Zb_jar/ (dostęp: 28.10.2022).

¹⁰ <http://www.imgw.pl/sites/default/files/2022-06/imgw-pib-klimat-polski-2021-pol-final.pdf> (dostęp: 28.10.2022).

sprzyjają migracji i aklimatyzowaniu się nowych organizmów szkodliwych również w Polsce¹¹.

Umiejętność wyplatania kosza kabłącoka w Lucimi (wieś w województwie mazowieckim, powiecie zwoleńskim, gminie Przyłęk) została wpisana na Krajową listę NDK w 2017 roku. Wpis dotyczy produkcji wiklinowego kosza o przeznaczeniu gospodarczym z charakterystycznie umiejscowionym w tylnej ścianie kosza uchwytem – kabłąkiem. Dzięki tej konstrukcji tylna część kosza jest płaska, jego boki zaokrąglone, a kształt ten umożliwia noszenie kosza na biodrze oraz stawianie go przy ścianie. Przedmiot wyrabiają kosycarze z nieokorowanej wikliny z zastosowaniem techniki krzyżowo-żeberkowej. Kabłącoki, znane także jako kartofloki, jabcoki i łupinioki, przeznaczone są do przechowywania i przenoszenia warzyw, prac związanych z wykopywaniem ziemniaków, dokonywania codziennych zakupów a także do organizowania roślin ogrodowych (fot. 2). Wpis, poza wyplataniem, obejmuje również ukształtowany wokół niego folklor słowny, zespół czynności związanych z uprawą i utrzymaniem przydomowych plantacji i stanowisk naturalnych, wyćinkę i przechowywanie materiału plecionkarskiego oraz zbyt gotowych produktów. Produkcja koszy jest zatem nie tylko praktykowaniem niematerialnego dziedzictwa kulturowego miejscowości, lecz także źródłem dodatkowego dochodu, zwłaszcza dla osób starszych, które dorabiają w ten sposób do emerytury lub renty.

¹¹ <https://www.e-pole.pl/uprawy/nowe-zagrozenia-upraw-rolniczych> (dostęp: 28.10.2022).



Fot. 2. Plecionkarz pokazujący sposób wykonywania kosza kabłącoka, Lucimia, 15.09.2023, fot. autorka.

Jednym z gatunków najczęściej wykorzystywanych w Polsce do celów plecionkarskich jest tzw. konopianka¹² (*Salix viminalis*), czyli wierzba dziko rosnąca nad brzegami rzek i na terenach podmokłych. Stanowiska naturalne wykorzystuje się współcześnie rzadziej niż plantacje, na których uprawia się także wiklinę amerykańską (*Salix americana*) (Kwasek, Adamska-Malesza, Pisowicz 2009: 18-19). Prace plecionkarskie zależą od warunków pogodowych, a „pory roku niezmiennie decydują tutaj o podjęciu lub zaniechaniu czynności związanych z wyplataniem” (Adamska-Malesza 2009: 38). Sadzenie odbywa się wiosną, a żniwa późną jesienią i zimą (od końca października do połowy kwietnia).

Wierzba wymaga stałego dostępu do zasobów wodnych. Uprawa wikliny (wierzby koszykarskiej) możliwa jest na glebach nadrzecznych, śródpolnych i śródleśnych w miejscach dobrze nawodnionych (Reinfuss-Janusz, Worytkiewicz 2004: 16). Plecionkarstwo wiąże się z wodą nie tylko poprzez warunki uprawy wikliny, lecz także rybołówstwo:

To kwestia wykorzystywania wikliny i plecionkarskich umiejętności, *zależność od rzeki*, a także godzenie tych dwóch zawodów przez często jedną osobę. Dawniej ludzie żyjący nad Wisłą, latem – w okresie największych plonów – stawali się rybakami, zimą – w okresie zbioru wikliny – trudnili się plecionkarstwem (Adamska-Malesza 2009: 45, podkreślenie własne).

Silny związek rzemiosła (plecionkarstwo, koszykarstwo) oraz materiału plecionkarskiego (wiklina) z poziomem wód powierzchniowych sugeruje zagrożenie wobec stabilności praktykowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego wynikające z suszy rolniczej. Obawy przed brakiem surowca towarzyszyły etnologom badającym plecionkarstwo w ramach projektu „Plecionkarskim szlakiem Wisły” realizowanego przez Stowarzyszenie Serfenta we współpracy z Uniwersytetem Ludowym Rzemiosła Artystycznego z Woli Sękowej w 2009 roku. W publikacji o tym samym tytule badaczki opisały spotkanie z plecionkarzem z okolic Kwidzyna, który po długiej przerwie w rzemiośle nie potrafił wskazać

¹² W regionalnym nazewnictwie także trescoki, konopa, konopina.

miejsca, w którym znajduje się dziko rosnąca wierzba. „Ogarnęło nas zwątpienie i obawa – a co, jeśli taka sytuacja będzie się powtarzać? Jeśli znajdziemy ludzi, a nie będzie odpowiedniego materiału do wyplatania?” (Adamska-Malesza 2009: 50). Niepewność ta zdaje się być wciąż aktualna, gdy czynnikami wysokiego ryzyka w uprawie wierzby koszykarskiej są ekstremalne zjawiska pogodowe, takie jak susza czy grad.

Rok po kabłącoku do krajowego rejestru dziedzictwa trafiło Plecionkarstwo w Polsce – zbiorczy wpis dotyczący tego rękodziela obejmujący tereny Nadsania, Bieszczad, Mazowsza, Wielkopolski i Pomorza. Miejscowościami ściśle związanymi z historią polskiego wikliniarstwa są Nowy Tomyśl (gdzie znajduje się Muzeum Wikliniarstwa i Chmielarstwa oddział Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie), Rudnik nad Sanem (gdzie powstała pierwsza szkoła koszykarska), Kwidzyn, Skwierzyna i Wola Sękowa (gdzie naukę wikliniarstwa oferuje Uniwersytet Ludowy Rzemiosła Artystycznego). Starania związane z wpisem podjęło Ogólnopolskie Stowarzyszenie Plecionkarzy i Wikliniarzy, którego członkowie wykonują przedmioty o charakterze użytkowym (kosze zakupowe, meble, kufrы), produkty wykonywane na specjalne życzenia klientów oraz artystyczne formy przestrzenne i architektoniczne (rzeźby plenerowe). Dwa wpisy dotyczące plecionkarstwa sugerują wysokie znaczenie wierzby w polskim krajobrazie kulturowym, co potwierdzają publikacje dotyczące symboliki tego drzewa (Drabik 1990; Olędzki 1994; Pieńczak, Kłodnicki 2002). Młode pędy stanowiły istotny element obrzędowości wiosennej – były podstawowym składnikiem palmy wielkanocnej stosowanej w wielu obrzędach i praktykach magicznych. Oskar Kolberg pisał m.in., że:

Palmy, które lud do poświęcenia w kościele niesie, są to gałązki wierzbowe z baškami (kotkami czyli pączkami w zawiązku) (Kolberg 1875: 132).

Palmy wyświęcone w kościele, rozdaje ksiądz (z kupy gałązek i prętów czyli bazi wiklowych i trzciny, naniesionej przez kościelnego). Każdy otrzymaną palmę niesie do chałupy i zakłada za obraz.

W lecie palma ta ma odganiać chmurę gradową; gdy chmura taka nadciągnie, rzucają gałązki z tej palmy (a raczej wbijają je w ziemię) na czterech rogach zagrożonego pola (Kolberg 1871: 274).

Tradycja układania dywanów kwiatnych z okazji Bożego Ciała pojawia się w dwóch przypadkach. Jako pierwsza w 2018 roku na Krajową listę NDK trafiła Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu. Depozytariusze zwyczaju tworzą wspólnie z Centrum Spycimierskie Boże Ciało Społeczne Archiwum Spycimierskie – unikalne archiwum zdjęć, eksponatów, nagrań i filmów dokumentujących tradycję układania kwiatnych dywanów¹³. W latach 2019–2020 Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna w Uniejowie prowadziła projekt „Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu – ochrona i wzmacnianie tradycji”, którego celem było przygotowanie i opracowanie raportu zawierającego rekomendacje do planu ochrony (Smyk 2020). Boże Ciało z tradycją układania dywanów kwiatnych w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce zostało wpisane na listę krajową w 2020 roku. Rok później oba zwyczaje zostały wpisane na *Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa ludzkości*.

Materiał do tworzenia dywanów stanowią ścięta trawa, paproć, polne kwiaty, rośliny uprawiane w przydomowych ogródkach, liście, gałązki, kłosa zbóż, kora i mchy. Spośród kwiatów są to róże, piwonie, maki, chabry, kalina, dziki bez, stokrotki, bratki, tulipany i kasztanowce. Pobocza zdobią młode brzozy i olchy. Zebrany materiał przechowywany jest zazwyczaj w chłodnym, przyciemnionym i wilgotnym miejscu, najczęściej w piwnicach, garażach i stodołach. Z uwagi na to, że Boże Ciało jest świętem ruchomym, każdego roku odbywa się w innym terminie, a różnica wynosi nawet dwa tygodnie (w roku 2020 był to 11 czerwca, 2021 – 3 czerwca, 2022 – 16 czerwca, 2023 – 8 czerwca, 2024 – 30 maja, 2025 – 19 czerwca). To bardzo dużo, biorąc pod uwagę fakt, że w ostatniej dekadzie obserwuje się wyraźne przesunięcie okresu wegetacyjnego i jego przyspieszenie o 9–11 dni w porównaniu do wielolecia 1951–1990¹⁴.

¹³ <https://spycimierskiebozecialo.pl/pl/tradycja/historia/> (dostęp: 04.11.2022).

¹⁴ <https://obserwator.imgw.pl/rosliny-reaguja-na-przesuniecie-sezonow-szybsza-wiosna-i-jesienne-opoznienia/> (dostęp: 04.11.2022).

Flisackie tradycje w Ulanowie zostały wpisane na Krajową listę NDK w 2014 roku. W obecnej formie są zjawiskiem praktykowanym głównie przez członków Bractwa Flisackiego p.w. Św. Barbary w Ulanowie, które łączy tradycje (gwarę, nazewnictwo, pieśni, obrzędy, kulinaria) ze współczesną praktyką dziedzictwa lokalnej społeczności. Bractwo prowadzi spływy Sanem, Wisłą, Odrą i Wartą. Szczególnie widowiskowy jest chrzest frycowy, czyli obrzęd promowania adeptów na flisaków rzeczywistych lub honorowych. Podczas Międzynarodowego Zjazdu Flisaków we Włoszech w 2005 r. stowarzyszenie z Ulanowa zostało przyjęte do Międzynarodowego Stowarzyszenia Flisaków, zrzeszającego 26 organizacji. W maju 2015 roku zostało otwarte Muzeum Flisactwa Polskiego w Ulanowie z siedzibą w wyremontowanym budynku z 1865 r. Instytucja gromadzi m.in. narzędzia i urządzenia flisackie, dokumenty przewozowe, archiwalne fotografie i wyposażenie domów rodzin flisackich. W 2022 roku Bractwo zorganizowało Etnoflis – międzynarodowy spływ na trasie z Jarosławia do Ulanowa, w którym udział wzięli – poza zaprzyjaźnionymi flisakami ze Śląska – flisacy z Niemiec, Austrii, Słowacji i Łotwy.

W lipcu 2022 roku media donosiły, że San, nad którym położony jest Ulanów, jest „rzeką, której prawie nie ma”¹⁵. Na obszarze stacji pomiarowej w Nisku poziom wody w Sanie wyniósł 103 cm (267 centymetrów poniżej poziomu ostrzegawczego i 397 centymetrów poniżej stanu alarmowego) odsłaniając dno, kamienie, konary i martwe ryby. Niski stan wody w dorzeczu Wisły, do którego należy, potwierdzają informacje Państwowego Gospodarstwa Wodnego Wody Polskie o sytuacji hydrologiczno-meteorologicznej w Polsce – raport z dn. 28 października 2022 roku¹⁶ wykazał go na nie tylko na Sanie, lecz także na Sole, Rabie, Popradzie, Wisłoce, Radomce, Pisie, Omulwi i Orzycu oraz lokalnie na Wiśle, Przemszy, Skawie, Dunajcu, Białej Tarnowskiej, Wiśloku, Kamiennej, Pilicy, Narwi, Biebrzy, Bugu, Liwcu i Wkrze. Raporty

¹⁵ Wywiad stacji TVN24 z profesorem Bogdanem Chojnickim, klimatologiem z Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu. <https://tvn24.pl/tvnmeteo/polska/spojrz-na-zdjecia-sanu-jeszcze-raz-rzeka-ktorej-prawie-nie-ma-ma-nam-do-przekazania-cos-waznego-5877534> (dostęp: 28.10.2022).

¹⁶ <https://www.wody.gov.pl/sytuacja-hydrologiczno-nawigacyjna> (dostęp: 28.10.2022).

Regionalnych Wydziałów Monitoringu Środowiska (działających z ramienia Głównego Inspektoratu Ochrony Środowiska) z 2020 roku wykazały, że czynnikami stanowiącym największe zagrożenie dla stanu jakości wód powierzchniowych są działalność antropogeniczna, zanieczyszczenie punktowe, zanieczyszczenia obszarowe oraz zmiany hydrologiczne i morfologiczne¹⁷.

Dodatkowo krajowy raport mozaikowy województwa podkarpackiego zlokalizował główne źródła presji w dużych ośrodkach miejsko-przemysłowych, m.in. położonej w pobliżu Ulanowa Stalowej Woli. Sektor przemysłowy wywiera istotną presję przede wszystkim na stan ilościowy wód poprzez znaczące pobory wody¹⁸. Niewystarczający jej poziom ogranicza możliwości manewrowania tratw, których zahaczenie o nieregularnego dno rzeki może być niebezpieczne dla osób znajdujących się na pokładzie. W monografii *Kultura ludowa Górali Nadpopradzkich (od Piwnicznej do Rytra)* Krystyna Reinfuss-Janusz dokonała opisu flisactwa góralskiego, zwracając uwagę na fakt, że „przy zbyt niskim poziomie wody tratwy zawieszały się na progach skalnych, co powodowało, że dalsza wyprawa wymagała więcej wysiłku ze strony flisaków, a podróż wydłużała się nawet o kilkanaście dni” (Reinfuss-Janusz 2021: 132).

Cały projekt obejmował kilkudniowe (4–10) badania terenowe nad każdym z siedmiu studiów przypadku. Podczas każdego wyjazdu przeprowadziłam minimum 5 wywiadów etnograficznych z osobami zaangażowanymi w praktykowanie poszczególnych przejawów dziedzictwa, a w kilku przypadkach także z przedstawicielami władzy lokalnej, zaangażowanymi w te praktyki w kontekście organizacyjnym i finansowym. W każdym miejscu przeprowadziłam obserwację uczestniczącą, kwerendę archiwalno-biblioteczną i dokumentację wizualną. Pytania badawcze dotyczyły obserwowanych i doświadczanych zmian w praktykowaniu dziedzictwa, obecności działań na rzecz ochrony środowiska w strategii ochrony tradycji, rodzaju działań ochronnych (doraźne czy długofalowe),

¹⁷ <https://www.gios.gov.pl/pl/stan-srodowiska/raporty-o-stanie-srodowiska> (dostęp: 28.10.2022).

¹⁸ <https://www.gios.gov.pl/images/dokumenty/pms/raporty/PODKARPACKIE.pdf> (dostęp: 28.10.2022).

a także roli rytuałów, tradycji i treści symbolicznych w czasach kryzysu klimatycznego. Celem opartego na powyższych założeniach projektu badawczego było zatem rozpoznanie indywidualnych sposobów rozumienia i przetwarzania informacji o widocznych zmianach w lokalnym krajobrazie kulturowym, od których zależą podejmowane przez daną społeczność decyzje i realizowane strategie adaptacyjne (por. Roncoli 2006). Zastosowana w nich metoda skalowania (*downscaling*) daje szansę na zrozumienie sposobu postrzegania, wyjaśniania i reagowania na kryzys klimatyczny na poziomie lokalnym. Jak zauważył bowiem Krauss (2009: 149–150), skalowanie z globalnych modeli klimatycznych do konkretnych miejsc oferuje wgląd w nieuporządkowany świat konsekwencji, zaskakujących działań i nieoczekiwanego kontekstu społecznego. Jeśli kluczem do skutecznej mitygacji jest – oprócz redukcji emisji dwutlenku węgla – zmniejszenie działań antropopresyjnych (Gruber 2011: 209), należy najpierw dowiedzieć się, w jaki sposób ludzie postrzegają zmiany klimatyczne i czy w ich sposobie myślenia istnieje korelacja między lokalnymi zmianami, indywidualnymi praktykami a globalną katastrofą klimatyczną.

Zebrany przeze mnie materiał empiryczny obejmuje 45 wywiadów, 1650 zdjęć, 38 krótkich filmów i 91 stron notatek terenowych. Należy zaznaczyć, że projekt pełnił rolę badania pilotażowego, którego głównym celem było przeprowadzenie rekonesansu zagadnienia, weryfikacja wstępnych założeń badawczych, stworzenie sieci kontaktów oraz wybór przypadku o największym potencjale do dalszych badań.

W niniejszym artykule skupię się na dwóch z nich. Na przykładzie wyścigów kumoterek i wikliniarstwa przedstawię konsekwencje zmian zachodzących w rocznym cyklu zalegania śniegu oraz okresie wegetacyjnym i suszy hydrologicznej dla praktykowania tradycji, wstępną prezentację przekonań ludzi na temat zmian klimatu oraz możliwe kierunki ochrony dziedzictwa w czasach niepewności. Zjawiska te opierają się na dziewiętnastu wywiadach etnograficznych – dziewięciu dotyczących kumoterek i dziesięciu dotyczących wikliniarstwa. Tekst ma na celu refleksję nad lokalnymi sposobami postrzegania, wyjaśniania i reagowania na zmiany globalne (Rojas Blanco 2006; Milton 2008; Krauss 2009).

Etnoklimatologia dziedzictwa kulturowego

Prace badawcze osadzone zostały w nurcie etnoklimatologii (Orlove i in. 2002; Crate 2011; Strauss 2018), etnografii klimatu (Crate 2011) i antropologii folkloru (Burszta 1987, Kowalski 1990, Sulima 2000 i 2010). Według Strauss (2018), etnoklimatologia koncentruje się na zlokalizowanej wiedzy i praktykach generowanych przez kultury lub społeczności zakorzenione w określonym kontekście geograficznym, stając się niezwykle ważnym elementem zarówno dokumentowania, jak i reagowania na zmiany klimatu w społecznościach lokalnych. Zbiorowa praktyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym opartego na relacji człowieka ze środowiskiem, zapewnia poczucie przynależności i bezpieczeństwa, szczególnie w czasach niepewności. Rutyna roku obrzędowego zapewnia komfort i poczucie przewidywalności odzwierciedlone w tradycyjnych prognozach pogody, przysłowiach i rytualnej osi czasu. Polski rok obrzędowy, składający się ze świąt religijnych i symbolicznych dat określonych zjawisk pogodowych, które wyznaczają czas określonych działań, wyraża wysiłki ludzi na rzecz oswojenia i uporządkowania środowiska, stanowiąc potencjalną tematykę badawczą etnoklimatologów.

Etnoklimatologia może być postrzegana jako subdyscyplina antropologii pogody – szerokiego spektrum badań nad tym, jak różne kultury rozumieją i wartościują pogodę i klimat i jak wchodzi z nimi w interakcje. Antropolodzy pogody lub klimatu koncentrują się na związanych z pogodą praktykach antycypacyjnych i mitygacyjnych. Postrzegają pogodę nie tylko jako medium między ludźmi a środowiskiem, lecz także jako zjawisko posiadające silną sprawczość (Rantala, Valtonen, Markuksela 2011). W dobie kryzysu klimatycznego Crate i Nuttall (2016) zaproponowali podejście skoncentrowane na dążeniu do zrozumienia tego, w jaki sposób zmiany klimatu wpływają na lokalne ekosystemy i kultury. Zaznaczyli, że antropologiczne zainteresowanie klimatem nie jest nowe, a antropolodzy zawsze postrzegali go jako fundamentalny dla zrozumienia relacji człowiek-środowisko. Stosunkowo nowe jest, zdaniem badaczy, rozległe i intensywne antropologiczne zaangażowanie w tematykę zmian klimatu w różnych środowiskach etnograficznych i politycznych (2016: 14).

Etnografia klimatu bada relacje między globalnymi zmianami klimatycznymi a lokalnymi sposobami ich postrzegania i wyjaśniania. Stosuje przy tym założenia i metody etnografii wielomiejscowej (Marcus 1995) i antropologii zaangażowanej. Według Susan A. Crate (2011) etnografia klimatu posiada wysoki potencjał aktywistyczny – wyniki etnograficznych badań terenowych prowadzonych w miejscach najbardziej zagrożonych przyczyniają się do podnoszenia świadomości o konsekwencjach antropopresji.

Antropologia folkloru to metodologiczno-teoretyczne podejście umocowane w koncepcjach odchodzących od wąskiego, artystyczno-tekstowego sposobu rozumienia tego zjawiska, skłaniających się ku szerokiej, wielowątkowej interpretacji antropologicznej, która zakłada także analizę relacji ze światem pozaludzkim. Folklor rozumiem w tym kontekście jako sposób pojmowania świata bezpośrednio związany z rzeczywistością (Cocchiara 1971: 18), który w swoich formach i treściach odbija warunki życia danej społeczności (Burszta 1987: 126).

Pierwszy raport IPCC (1990) antycypował wpływ zmian klimatycznych na ziemską kriosferę. W większości lokalizacji, w których obecnie występuje sezonowa pokrywa śnieżna i zamrożnięta ziemia, przewidywane zmiany klimatu zakładały skrócenie czasu trwania pokrywy śnieżnej, a w niektórych przypadkach całkowity jej brak. Autorzy stwierdzili, że społeczno-ekonomiczne konsekwencje tych zmian najbardziej widoczne będą w regionach, w których dobrobyt gospodarczy i społeczny zależy od śniegu i lodu, gdzie głównym źródłem dochodu są zyski z turystyki zimowej (1990: 283). Dotyczy to również przejawów niematerialnego dziedzictwa kulturowego związanego ze śniegiem, takich jak kuligi podhalańskie. Najnowszy raport IPCC (2014) dowodzi, że wiosenna pokrywa śnieżna na półkuli północnej nadal się zmniejsza, a zmieniające się opady, topniejący śnieg i lód mają znaczący wpływ na lokalne systemy hydrologiczne.

Według Falarz (2021), brak śniegu jest problemem, który dotyka również Polskę. Powoduje on spadek albedo danego obszaru i wzrost lokalnej temperatury, co z kolei napędza dalsze topnienie pokrywy śnieżnej. Ten mechanizm sprzężenia zwrotnego jest w dużej mierze odpowiedzialny za

rosnące temperatury zimą i malejącą liczbę mroźnych dni we wschodniej części Europy. Powoli topniejąca pokrywa śnieżna stopniowo uwalnia wodę, uzupełniając wiosenne zapotrzebowanie roślin na wodę. Jej brak lub rozmarznięcie przed sezonem wegetacyjnym zakłóca prawidłowy wzrost roślin i zwiększa ryzyko suszy.

W tym roku trzy z siedmiu wyścigów kumoterek na Podhalu zostały odwołane z powodu niewystarczającej pokrywy śnieżnej. W pozostałych przypadkach organizatorzy czekali do ostatniej chwili z ogłoszeniem decyzji. W niektórych z tych miejsc wyścigi nie odbywały się od kilku lat. Przez cały czas były planowane tylko po to, by zostać odwołane kilka dni przed wybranym terminem. Dane empiryczne ujawniły ograniczoną świadomość zmian klimatycznych wśród respondentów. Tylko jedna osoba odniosła się do globalnego ocieplenia i wskazała czynniki antropogeniczne (zanieczyszczenie, emisja dwutlenku węgla, spaliny samochodowe) jako te, które są w dużej mierze odpowiedzialne za jego postępowanie. Dwóch rozmówców zdecydowanie zaprzeczyło wiarygodności doniesień naukowych na temat zmian klimatu, mimo że naukowcy z całego świata osiągnęli w tej sprawie konsensus naukowy (Anderegg et al. 2010). Większość spotkanych przeze mnie osób prezentowała postawę sceptycyzmu klimatycznego, czyli dystansowania się od powagi doniesień na temat kryzysu klimatyczno-ekologicznego (Jasikowska, Pałasz 2022: 826–827).

Reakcja na niewystarczającą warstwę śniegu jest możliwa tylko w teorii. Choć branża turystyki zimowej opracowała narzędzia do radzenia sobie z niekorzystnymi warunkami meteorologicznymi, wprowadzając armatki śnieżne, w lokalnej strategii ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego nie ma miejsca na sztuczne naśnieżanie. Organizatorzy wyścigów i depozytariusze dziedzictwa kulturowego nie mają ani maszyn do naśnieżania, ani środków finansowych na ich wynajem od właścicieli stoków narciarskich. Ponadto sztucznie wytworzona pokrywa śnieżna jest śliska i stwarzałaaby niebezpieczeństwo dla uczestników wyścigu. Gdyby jednak środki na sztuczne naśnieżanie się znalazły, a działanie to wpisywało się w strategię ochrony dziedzictwa, byłaby to raczej pomoc doraźna, odwracająca uwagę od źródła problemu. Pewna osoba, wskazując

na śnieg, który spadł w tym roku w Białym Dunajcu, stwierdziła wesoło, że „jak widać, nie ma tu żadnych zmian klimatycznych” (mężczyzna, Biały Dunajec, 21.01.2023). Odrzuconym rozwiązaniem było zastąpienie sań powozami kołowymi, które, zdaniem większości moich rozmówców, pozbawiłoby zwyczaj jego pierwotnego znaczenia. W tej kwestii były uczestnik zaproponował rozwiązanie pośrednie, czyli sanki z małymi kółkami ukrytymi w płozach. Jednym z pomysłów było także organizowanie wspólnego wyścigu, lecz kilku respondentów stwierdziło, że byłoby to niemożliwe ze względu na potencjalne konflikty lokalne.

Zgodnie z Polską Klasyfikacją Wyrobów i Usług wyplatanie wyrobów z wikliny zaliczane jest do produktów i usług związanych z leśnictwem. W związku z tym uprawa wierzb wikliniarskiej nie może być objęta dofinansowaniem i rekompensatą strat, np. z powodu suszy, tak jak ma to miejsce w przypadku upraw rolnych. W oficjalnych pismach do Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi przedstawiciele społeczności plecionkarzy podkreślają poważne straty spowodowane klęskami żywiołowymi, w szczególności suszą. Argumentem stosowanym przez wnioskujących za objęciem ich upraw dopłatami rolnymi jest wpisanie ich rzemiosła na Krajową listę NDK. Kontrargumentem specjalistów jest to, że ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego obejmuje umiejętności i wiedzę w zakresie tkania, nie zaś samą wiklinę.

Plecionkarstwo obejmuje praktyki re- i upcyklingowe polegające na wyplataniu przedmiotów z materiałów pochodzących z recyklingu, takich jak plastikowe torby, kable i papier. Prowadząc obserwację etnograficzną podczas V. Światowego Festiwalu Wikliny i Plecionkarstwa w Poznaniu, zauważyłam kilku uczestników, którzy zamiast naturalnych materiałów używali węży ogrodowych i sieci rybackich. Ich celem było nie tylko wytworzenie przedmiotów artystycznych lub codziennego użytku, lecz także podniesienie świadomości na temat zanieczyszczenia środowiska i sposobów przeciwdziałania mu. Plecionkarstwo, zapewniając możliwości ekspresji artystycznej i ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, ma znaczący potencjał w aktywizmie klimatycznym, zrównoważonym rozwoju i łagodzeniu zmian klimatycznych. Zdaniem depozytariuszy, sadząc wierzbę, która zapewni plecionkarzom naturalny materiał, jesteśmy

w stanie odzyskać przestrzeń przemysłową i przekształcić ją w tereny zielone. Wyplatając przy użyciu materiałów pochodzących z recyklingu, możemy wzmocnić nasze relacje ze środowiskiem, łącząc je z praktykowaniem dziedzictwa. Jest to jedna z metod wykorzystania lokalnej wiedzy związanej z niematerialnym dziedzictwem kulturowym w celu zmniejszenia śladu węglowego. Inną jest budowa zielonych ekranów chroniących przed emisją spalin samochodowych. Umieszczanie wierzb krzewiastych wzdłuż arterii komunikacyjnych, sadzenie i splatanie ich w formie wysokich żywopłotów zapewnia strefę buforową chroniącą ludzi, uprawy rolne i ogrodnicze znajdujące się w ich pobliżu (Chwaliński 2022). Poszczególne gatunki wierzb wykazują także dużą zdolność adaptacji do zmieniających się lub niekorzystnych warunków ekologicznych. Te rosnące nad rzekami i strumieniami tworzą naturalne zbiorniki wodne, które zatrzymują przepływ wody. *Salix viminalis*, *Salix purpurea* i *Salix eleagnos* mogą być sadzone na składowiskach odpadów, przyczyniając się w ten sposób do ekologicznej rekultywacji terenów przemysłowych. W Nowym Tomyślu, siedzibie Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Plecionkarzy i Wikliniarzy oraz Muzeum Wikliniarstwa i Chmielarstwa, znajduje się WIGLOO – duża, wiklinowa konstrukcja w kształcie igloo (fot. 3). Jak głosi tablica pamiątkowa, została ona wykonana przez polskich wikliniarzy jako symbol walki człowieka z globalnym ociepleniem oraz wyraz troski o zachowanie ekologicznych warunków życia na Ziemi.



Fot. 3. WIGLOO - wiklinowa konstrukcja stojąca przed Muzeum Wikliniarstwa i Chmielarstwa w Nowym Tomysłu, 12.01.2023, fot. autorka.

Prowadząc badania wśród mieszkańców i letników korzystających z jeziora Niedziegiel, Małgorzata Kowalska (2022) zauważyła, że ich wiedza na temat działalności związanej z ochroną jeziora jest raczej niewielka, a jej realizacja scedowana na ekspertów spoza społeczności lokalnej. Podobne wnioski nasuwają się po rozmowach przeprowadzonych wśród organizatorów i uczestników wyścigów kumoterek. Nie oznacza to jednak, że nie zaobserwowali oni lub nie doświadczyli żadnych zmian zachodzących tak w środowisku, jak i praktykowanym przez nich dziedzictwie. Niemal w każdym wywiadzie informowali mnie o beżśnieżnych, krótkich i ciepłych zimach. Jedna z osób, nieco żartobliwie, lecz z nutą niepokoju w głosie, powiedziała mi, że „w tym roku mieliśmy prawdziwą wiosnę w styczniu” (kobieta, Bukowina Tatrzańska, 08.02.2023). Jednym ze sposobów wyjaśniania obserwowanych zmian było antysemityczne przekonanie, że pogoda jest kontrolowana przez ludzi żydowskiego pochodzenia

znajdujących się u szczytu władzy. Teorie spiskowe współwystępowały w wypowiedziach moich rozmówców z denializmem i sceptycyzmem klimatycznym. Wiele osób wypowiadało się o zmianach klimatycznych z sarkazmem lub całkowicie im zaprzeczało, określając osoby specjalizujące się ochroną środowiska mianem ekoterrorystów (mężczyzna, Rudnik nad Sanem, 14.07.2023).

Podsumowanie

Globalne zmiany środowiskowe zagrażają nie tylko codziennemu życiu, lecz także praktykowaniu dziedzictwa (zarówno materialnego, jak i niematerialnego), które ma istotne znaczenie w kształtowaniu tożsamości lokalnej i regionalnej. Granica między obszarami mniej i bardziej zagrożonymi skutkami kryzysu klimatycznego jest zmienna i nie dotyczy już tylko państw wyspiarskich lub podzwrotnikowych (por. Rosenthal 2008). Zadaniem etnoklimatologii lub antropologii pogody jest dotarcie do ludzi na „frontach meteorologicznych”, czyli tych, którzy praktykują dziedzictwo wymagające obfitych opadów śniegu lub wysokiego poziomu wód powierzchniowych. Jest to jedyny sposób na uzyskanie dostępu do rdzennej wiedzy, która może okazać się kluczowa dla łagodzenia skutków i zrównoważonego rozwoju (Crate i in. 2017). Badanie lokalnych odpowiedzi na wyzwania środowiskowe z perspektywy etnoklimatologicznej może wypełnić wciąż obecną lukę między generowanymi antropopresyjnie globalnymi zmianami klimatycznymi a lokalnym sposobem ich postrzegania i reagowania w kontekście tradycji (Crate 2011: 177).

Pilotażowe badania terenowe w miejscach występowania rozpoznanych jako dziedzictwo praktyk związanych ze środowiskiem naturalnym przygotowały grunt pod szeroko zakrojony i interdyscyplinarny projekt badawczy skupiony na relacji między kryzysem klimatycznym a niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Badanie pozwoliło – mam nadzieję – spojrzeć na to dziedzictwo z innej perspektywy i otworzyć dyskurs heritologiczny na nowe dane. Zgadzam się ze stwierdzeniem Jana Zalasiewicza

(2022: 34), że kryzys klimatyczno-ekologiczny to najważniejsze, nad czym można obecnie pracować, i że wszyscy mamy w tej kwestii wiele do zrobienia. Podobnymi badaniami z perspektywy etnoklimatologicznej warto zatem objąć więcej zjawisk, nie tylko obecne na Krajowej Liście NDK, ale także, a może wręcz szczególnie te, które – jeszcze lub z wyboru – nie zostały na nią wpisane.

Jednym ze wstępnych wniosków badawczych jest subtelna różnica między adaptacją do pogody a radzeniem sobie ze zmianami klimatu. Nie ma wątpliwości, że zmiany klimatu postępują, niezależnie od tego, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie, ale czy uzasadnione byłoby uznanie określonych działań za radzenie sobie z kryzysem klimatycznym, jeśli świadomość jego przyczyn i konsekwencji jest niska lub znikoma? Z pomocą przychodzi rozróżnienie na adaptację proaktywną i reaktywną (Gulla, Tucholska, Ziernicka-Wojtaszek 2020: 61, za: Reser, Swim 2011). Z jednej strony część analizowanych praktyk była rodzajem lokalnej reakcji na stan atmosfery i warunki meteorologiczne w danym miejscu i czasie (pogoda), a nie zmieniający się reżimem klimatyczny z jego przyczynami i konsekwencjami dla wszystkich istot ludzkich i nieludzkich (kryzys klimatyczny). Odwoływanie wyścigów kumoterek (a nawet niezrealizowane pomysły dośnięzania trasy lub organizacji jednego, wspólnego wydarzenia), a także przypisywanie odpowiedzialności za obserwowane zmiany środowiska innym osobom wpisywałoby się w kategorię adaptacji reaktywnej, czyli działań zorientowanych na:

reagowanie na bieżące trudności, gdy już rzeczywiście mają one miejsce, brak antycypowania rozwoju sytuacji i prawdopodobnych dalszych zmian, a także konstruowania odpowiednich do nich scenariuszy własnych zachowań (Gulla, Tucholska, Ziernicka-Wojtaszek 2020: 67).

Z drugiej strony proekologiczne działania plecionkarzy, ścieżka edukacyjna w Muzeum Wikliniarstwa i Chmielarstwa w Nowym Tomysłu, a także rosnąca popularność wyplatania z wykorzystaniem materiałów pochodzących z recyklingu zdają się odpowiadać założeniom proaktywnej adaptacji klimatycznej (Gulla, Tucholska, Ziernicka-Wojtaszek 2020:

67–68). W tym miejscu znaczący wpływ miałby aktywistyczny potencjał etnografii klimatu. Jak wspomina Crate (2011), wyniki etnograficznych badań terenowych prowadzonych w najbardziej zagrożonych miejscach przyczyniają się do podnoszenia świadomości na temat konsekwencji antropopresji. Kluczowe w kontekście aktywizacji społeczności lokalnych zarówno w zakresie ochrony ich własnych tradycji, jak i środowiska naturalnego byłyby lokalne działania edukacyjne wskazujące na współzależność niematerialnego dziedzictwa kulturowego ze środowiskiem i klimatem. Nie chodzi tu bynajmniej o pouczanie niedoinformowanych lub uprzedzonych ludzi z pozycji „człowieka nauki”. Odnoszę się raczej do działań partycypacyjnych mających na celu mapowanie powiązań między niematerialnym dziedzictwem kulturowym a zmianami klimatycznymi, a także możliwościami wynikającymi z połączonej ochrony tych dwóch obszarów.

Bibliografia

- Adamska, P. (red.) (2009). *Plecionkarskim szlakiem Wisły*. Cieszyn: Serfenta
- Anderegg, W.R.L., Prall, J., Harold, J., Schneider, S.H. (2010). Expert credibility in climate change. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107(27): 12107–12109.
- Bernecker, R. (2014). Concluding Remarks. W: S. von Schorlemer, S. Maus (red.), *Climate Change as a Threat to Peace. Impacts on Cultural Heritage and Cultural Diversity* (s. 205–210). Frankfurt nad Menem: Peter Lang AG.
- Bolin, I. (2009). The glaciers of the Andes are melting: indigenous and anthropological knowledge merge in restoring water. W: S.A. Crate, M. Nuttall (red.), *Anthropology and Climate Change* (s. 228–239). New York: Routledge.
- Burszta, J. (1987). Folklor. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 124–128). Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Chwaliński, A. (2022). *Zastosowanie krzewiastych form wierzby w ochronie i kształtowaniu środowiska*. Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.
- Cocchiara, G. (1971). *Dzieje folklorystyki w Europie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Crate, S.A. (2011). Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change. *Annual Review of Anthropology*, 40, 175–194.
- Crate, S.A., Nuttall, M. (red.) (2016). *Anthropology and Climate Change. From Actions to Transformations*. New York-London: Routledge.
- Crate, S. i in. (2017). Permafrost livelihoods: A transdisciplinary review and analysis of thermokarst-based systems of indigenous land use. *Anthropocene*, 18, 89–104.
- Deutsche UNESCO-Kommission (2019). German Inventory of Intangible Cultural Heritage. Bonn.
- Dougherty, P.H. (2012). The geography of wine. Regions, terroir and techniques. Allentown: Springer.
- Drabik, W. (1990). Cztery pory roku (O współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych). *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 44(1), 15–30.
- Gulla, B., Tucholska, K., Ziernicka-Wojtaszek, A. (2020). *Psychologia kryzysu klimatycznego*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska.
- Falarz, M. (red) (2021). *Climate Change in Poland. Past, Present, Future*. Edinburgh: Springer Cham.
- Gomez-Heras, M., McCabe, S. (2015). Weathering of stone-built heritage: A lens through which to read the Anthropocene. *Anthropocene*, 11, 1–13.
- Gruber, S. (2011). The Impact of Climate Change on Cultural Heritage Sites: Environmental Law and Adaptation. *Carbon & Climate Law Review*, 5(2), 209–219.
- Higgins, N. (2022). Changing Climate; Changing Life – Climate Change and Indigenous Intangible Cultural Heritage. *Laws*, 11(3), 47, <https://doi.org/10.3390/laws11030047>

- IPCC (1990). First Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Canberra: Australian Government Publishing Service.
- IPCC (2014). Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Geneva: IPCC.
- Jasikowska, K., Pałasz, M. (red.) (2022). *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska.
- Jigyasu, R. (2020). Managing Cultural Heritage In The Face Of Climate Change. *Journal of International Affairs*, 73(1), 87–100.
- Jones, G.V., Reid, R., Vilks, A (2012). Climate, grapes, and wine: structure and suitability in a variable and changing climate. W: Dougherty P.H. (red.), *The geography of wine. Regions, Terroir and Techniques* (s. 109–133). Springer, Allentown.
- Kim, H. (2011). Changing Climate, Changing Culture: Adding the Climate Change Dimension to the Protection of Intangible Cultural Heritage. *International Journal of Cultural Property*, 18, 259–290.
- Kolberg, O. (1871). Lud: jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Krakowskie cz. 1. Poznań-Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1875). Lud: jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Wielkie Księstwo Poznańskie cz. I. Poznań-Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalska, M. (2022). Antropologia więcej niż ludzka jako praktyka badawcza i propozycja etyczna. *Etnografia Polska*, 66(1–2), 93–110.
- Kowalski, P. (1990). Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Krauss, R. (2009). Localizing climate change: a multi-sited approach. W: M.A. Falzon (red.), *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (s. 149–164). London: Routledge.

- Kundzewicz, Z.W., Kozyra, J. (2011). Ograniczanie wpływu zagrożeń klimatycznych w odniesieniu do rolnictwa i obszarów wiejskich. *Polish Journal of Agronomy*, 7, 68–81.
- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Milton, K. (2008). Anthropological perspectives on climate change. *Australian Journal of Anthropology*, 19(1), 57–58.
- Morel, H. i in. (2022). Global Research and Action Agenda on Culture, Heritage and Climate Change. Charenton-le-Pont-Paris: ICOMOS & I CSM CHC.
- Nowicki, A. (1884). Uprawa wierzb koszykarskich. *Sylwan* 2(03), 112–119.
- Olędzki, J. (1994). Filodzoön. Ciesząca się życiem – albo – Ogławianie. Kultura wierzby. *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty*, 48(3–4), 90–99.
- Orlove, B.S., Chiang, J.C.H., Cane, M.A. (2002). Ethnoclimatology in the Andes: A cross-disciplinary study uncovers a scientific basis for the scheme Andean potato farmers traditionally use to predict the coming rains. *American Scientist*, 90(5), 428–435.
- Orlove, B. i in. Intangible Cultural Heritage, Diverse Knowledge Systems and Climate Change. Charenton-le-Pont & Paris, France: ICOMOS & ICSM CHC.
- Simpson, N.P. i in. (2022). Impacts, vulnerability, and understanding risks of climate change for culture and heritage. Charenton-le-Pont-Paris: ICOMOS, IPCC, UNESCO.
- Pieńczyk, A., Kłodnicki, Z. (2002). Wierzenie o przebywaniu złego ducha w wierzbie (Salix), Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego (mapy). *Cyfrowa Etnografia*. Pozyskano z: <https://cyfrowaetnografia.pl/items/show/8198> (dostęp 4.11.2022) oraz *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Pozyskano z: <https://www.pae.us.edu.pl/items/show/6423> (dostęp: 12.04.2023).
- Pijet-Migoń, E., Migoń, P. (2021). Linking Wine Culture and Geoheritage – Missing Opportunities at European UNESCO World Heritage Sites

- and in UNESCO Global Geoparks? A Survey of Web-Based Resources. *Geoheritage*, 13(71).
- Rantala, O., Valtonen, A., & Markuksela, V. (2011). Materializing tourist weather: ethnography on weather-wise wilderness guiding practices. *Journal of Material Culture*, 16(3), 285–300. <https://doi.org/10.1177/1359183511413646>
- Ringbeck, B. (2014). World Cultural Heritage Sites and Climate Change: Management Issues. W: S. von Schorlemer, S. Maus (red.), *Climate Change as a Threat to Peace. Impacts on Cultural Heritage and Cultural Diversity* (s. 199–205). Peter Land AG, Frankfurt nad Menem.
- Rojas Blanco, A. (2006). Local initiatives and adaptation to climate change. *Disasters*, 30(1), 140–147.
- Roncoli, C. (2006). Ethnographic and participatory approaches to research on farmers' responses to climate predictions. *Climate Research*, 33, 81–99.
- Rosenthal, E. (2008). Desert is claiming southeast Spain. *New York Times* 02.06.2008. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/2008/06/02/world/europe/02iht-dry.4.13407203.html>
- Schreiber, H. (red.) (2016). Patrymonializacja w stosunkach międzynarodowych. Wybrane tendencje w międzynarodowej ochronie dziedzictwa kulturowego (2006–2016). W: *Tendencje i procesy rozwojowe współczesnych stosunków międzynarodowych. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia Instytutu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego* (s. 385–398). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Schreiber, H. (red.) (2017). Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Doświadczenia w ochronie krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Chin. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Smyk, K. (red.) (2020). Procesja Bożego Ciała z tradycją kwietnych dywanów w Spycimierzu. Raport z badań i rekomendacje do planu ochrony. Uniejów: Miejsko-Gminna Biblioteka Publiczna w Uniejowie.
- Strauss, S. (2018). *Ethnoclimatology*. 1-2. DOI:10.1002/9781118924396.wbiea2305

Sulima, R. (2000). *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sulima, R. (2010). Folklor to technika bycia w świecie, która jest zawsze pod ręką – z Rochem Sulimą rozmawiają Żaneta Nalewajk i Agnieszka Wnuk. *Tekstualia*, 21(2), 5–20.

Alicja Soćko-Mucha

Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności

Instytut Archeologii i Etnologii

Polskiej Akademii Nauk

scribo@interia.pl

ORCID: 0000-0001-9842-3017

HUMOR W CZASACH ZARAŻY (POLSKA 2020–2022)

Humor in time of plague (Poland 2020–2022)

Streszczenie. Artykuł prezentuje humor powstały w trakcie pandemii COVID-19 w Polsce od marca 2020 roku do lutego 2022 roku. Przedstawione memy internetowe, wypowiedzi w mediach społecznościowych, dowcipy, które krążyły wśród Polaków, komiczne grafiki obecne w przestrzeniach publicznych powstały w reakcji na wydarzenia, które przyniosła pandemia. Do głównych tematów żartów czasu zarazy należały: robienie zapasów, pozostawanie w domu, przebywanie na kwarantannie, nielegalne zgromadzenia, praca i szkoła zdalna, pandemiczne absurdy, objawy zakażenia koronawirusem, szczepionki. Jednocześnie istniały tematy ztabuizowane, których nie obracano w żart. Humor czasu pandemii początkowo pełnił funkcję terapeutyczną i więziotwórczą, później przerodził się w sarkazm i nabrał agresywnego zabarwienia.

Słowa kluczowe: COVID-19, humor, koronawirus, pandemia, śmiech, zaraza

Abstract. The article presents humor created in Poland during the COVID-19 pandemic from March 2020 to February 2022. Internet memes, social media statements, jokes and comical graphics present in public spaces were created by Poles in reaction to the events brought by the pandemic. Among the main topics of pandemic jokes were: making supplies, sitting at home, staying in quarantine, illegal gatherings, remote working and schooling, pandemic absurdities, symptoms of coronavirus infection, and vaccines. At the same time, there were taboo topics that were unlikely to be subject to jokes. The humor of the pandemic initially served a therapeutic and bonding function, but later turned into sarcasm and took on an aggressive tinge.

Key words: coronavirus, COVID-19, humor, laughter, pandemic, plague

Wprowadzenie

Pandemia COVID-19 pobudziła wielu naukowców, reprezentujących nie tylko nauki ścisłe czy medyczne, lecz także społeczne i humanistyczne, do przekierowania uwagi badawczej na problemy, jakie zaistniały wraz z rozprzestrzenianiem się zarazy po całym globie. Świadectwem tego są liczne publikacje, konferencje naukowe, wpisy na blogach i wywiady dla mediów udzielane przez ekspertów na temat zdrowotnych, gospodarczych, społecznych, kulturowych, psychologicznych i pedagogicznych skutków pandemii. Poczucie, że, niezależnie od powziętych wcześniej własnych planów badawczych, należy uwzględnić w swoich studiach nowe problemy, udzieliło się również piszącej te słowa. W związku z tym, pozostając jednakowoż wierna uprawianej przez siebie subdyscyplinie antropologii komizmu i śmiechu, praktycznie od momentu ogłoszenia stanu epidemii w Polsce zaczęłam zbierać materiał badawczy dotyczący humoru czasu zarazy. Badania te dość systematycznie, choć z różną intensywnością, prowadziłam do końca trwania pandemii, za który w Polsce potocznie zwykło uważać się, zresztą nie bez gorzkiej ironii, moment rozpoczęcia wojny na Ukrainie w lutym 2022 roku. Pojedyncze prywatne

spostrzeżenia na temat covidowego humoru zamieszczałam w prowadzonych przez siebie zapiskach.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie głównych tematów żartów i memów powstałych w trakcie pandemii COVID-19 i w związku z nią oraz próba odpowiedzi na następujące pytania: z czego śmialiśmy się w czasie pandemii?; jakie funkcje pełnił wtedy śmiech?; czy pomimo licznych przykładów na żywotność humoru w czasach zarazy można też mówić o swoistej tabuizacji określonych sytuacji i wydarzeń oraz ich znaczącej nieobecności w przestrzeni covidowego humoru?; czy dzisiaj covidowe żarty nadal nas śmieszą?

Materiał badawczy i ilustracyjny do niniejszego artykułu gromadziłam od marca 2020 roku do maja 2023 roku. Większość przytaczanych przeze mnie żartów, anegdot i memów pochodzi z przestrzeni wirtualnej, która w ostatnich dekadach stała się przestrzenią komunikacji społecznej równoprawną wobec tej w świecie rzeczywistym, również w zakresie transmisji treści humorystycznych. Zjawisko to w trakcie pandemii i w warunkach lockdownu z przyczyn oczywistych przybrało na sile. Głównym źródłem memów były portale społecznościowe, w szczególności Facebook, przy czym należy z całą mocą podkreślić, że znaczna ich część powtarzała się na różnych stronach internetowych. W większości przypadków nie sposób ustalić ich autora, co upodabnia rozprzestrzenianie się memów do życia innych gatunków popularnego folkloru. Co więcej, internetowe wydania gazet i rozmaite portale przygotowywały galerie „najlepszych memów o koronawirusie” (zob. np. hasło w wyszukiwarce Google „najlepsze memy pandemia”). Innym ważnym źródłem były strony z humorystycznymi memami i obrazkami współtworzone przez internautów, takie jak Demotywatory i Kwejk. Cennego materiału dostarczył też portal ASZdziennik określający się jako strona z „najlepszymi zmyślonymi newsami z kraju”. Styl, w jakim są pisane teksty zamieszczane na ASZdzienniku, naśladuje styl artykułów prasowych, w szczególności rubryk z najświeższymi informacjami. Autorzy inspirowali się i nawiązują do rzeczywistych wydarzeń, lecz zarazem dokonują zabawnych trawestacji, parodii zdarzeń i form wypowiedzi.

W poszukiwaniu pandemicznego humoru wielokrotnie natrafiłam na te same jego przykłady. Kilkanaście spośród nich podesłali mi znajomi – czasem w efekcie naturalnego obiegu dowcipów, czasem celowo, ponieważ wiedzieli, że je gromadzę i archiwizuję. Dokonując ostatecznego wyboru memów i żartów, kierowałam się ich popularnością (bądź powszechnością poruszanej w nich tematyki). Zarazem zależało mi na tym, aby odzwierciedlały jak najwięcej wątków pojawiających się w miarę upływu kolejnych dni, tygodni i miesięcy pandemii.

Przegląd literatury

Zagadnienie humoru czasu zarazy, choć silnie obecne w kulturze, nie uobecniło się z równą mocą w polskich studiach antropologicznych¹. Spośród rodzimych badaczy należy wspomnieć o Magdalenie Hodalskiej z Uniwersytetu Jagiellońskiego, która poświęciła mu dwa artykuły: „Koronahumor jako forma komunikacji i »tarcza antydepresyjna«. Polskie internetowe żarty wirusowe” (Hodalska 2020a) oraz „Internetowe żarty z pandemii koronawirusa w »zbiorowej pamięci zarazy«” (Hodalska 2020b). Oba teksty (które w zasadzie powinny być jednym, ponieważ w dużej mierze zawierają te same informacje i przykłady, a nawet powielają te same zdania) są relacją z badań prowadzonych przez autorkę i jej studentów na przełomie marca i kwietnia 2020 roku, w czasie gdy Polacy pozostawali zamknięci w domach w ramach społecznej kwarantanny. Materiał badawczy tych prac stanowi 470 żartów, w szczególności memów internetowych, głównie polskojęzycznych. Niekwestionowaną wartością omawianych studiów jest to, że uchwyciły humor początku pandemii w Polsce. Z dzisiejszej perspektywy widać jednak potrzebę uzupełnienia tamtejszych ustaleń o nowe wątki oraz materiał zbierany

¹ Spośród badaczy zagranicznych można wymienić m.in.: Al-Daher, Al-Dala’ien, Al-Shboul, Al-Rousan, Sahawneh 2022; Amizi 2020; Aslan 2021; Bartzik, Aust, Peifer 2021; Bischetti, Canal, Bambini 2021; Chibuwe, Munoriyarwa 2022; Shepherd 2021; El-Masry 2021; Hadzić, Baralić 2021; Msimanga, Tshuma, Matsilele 2022; Nicholls 2020; Olah, Hempelmann 2021; Reizer, Munk, Frankfurter 2022; Ridanpää 2020; Stefani 2020.

przez kolejne miesiące i lata trwania zarazy. Magdalena Hodalska wylicza kilka głównych zagadnień, wokół których koncentrowały się żarty początku pandemii. Były to między innymi (kolejność przypadkowa): robienie zapasów, masowe zakupy, papier toaletowy, maseczki ochronne, pandemiczne absurdy, policjanci i stróże prawa, nielegalne zgromadzenia, dezynfekcja, praktyki religijne, praca i szkoła zdalna, życie online, tycie na kwarantannie, politycy i polityka, Chińczycy i Chiny, niewychodzenie z domu, objawy zakażenia koronawirusem, kaszel i kichanie, sanepid, zamknięte zakłady fryzjerskie, zwierzęta domowe, relacje z bliskimi, wakacje w pandemii. Magdalena Hodalska zwraca uwagę, że pandemia COVID-19 oraz restrykcje nakładane na obywateli przez kolejne państwa doprowadziły do zaistnienia „globalnej wspólnoty śmiechu”, w której szczególnie zaktualizował się czarny humor, a poniekąd także *disaster jokes* (Hodalska 2020a: 12–15; Hodalska 2020b: 344–345, 347–350). W tych okolicznościach na pierwszy plan wysuwa się terapeutyczna oraz oczyszczająca (katartyczna) funkcja humoru. Internet, który był nośnikiem covidowego śmiechu (zwanego przez M. Hodalską „koronahumorem”), nazywa autorka „depozytariuszem »zbiorowej pamięci zarazy«” (Hodalska 2020a: 17). Badaczka wyraża poruszające humanistyczną wyobraźnię przeświadczenie, że:

Żarty z maseczek ochronnych, papieru toaletowego, mandatów czy masowych zakupów makaronu i mydła są unikalnym zapisem historii pandemii koronawirusa, a ich uniwersalna forma, ułatwiająca spontaniczną replikację w globalnej sieci sprawi, że w »zbiorowej pamięci zarazy« zapiszą się również cytowane w tej pracy dowcipy, a obok »Dekameronu«, »Dżumy«, średniowiecznych *danse macabre*, czy medialnych obrazów grypy hiszpanki, od 2020 roku znajdują się również internetowe memy (Hodalska 2020a: 35).

Władysław Chłopicki i Dorota Brzozowska (2021) słusznie zwracają uwagę na to, że polski humor okresu pandemii wyraźnie wyrasta i nawiązuje do humoru politycznego i obyczajowego w Polsce okresu PRL-u. Absurdy życia codziennego, z którymi zmagali się Polacy żyjący za żelazną kurtyną, zostały rozpoznane na nowo w świecie obostrzeń

covidowych i odgórnej narracji na temat przebiegu i prognoz rozwoju pandemii. Wiele memów powstałych w czasie lockdownu bazuje na kadrach polskich filmów z czasów PRL-u lub filmów z lat 2000. o wyrażnym rysie obyczajowym. Kadry te pochodzą z dobrze rozpoznawalnych scen, które nierzadko same w sobie miały wydźwięk komiczny. Ten typ humoru, wyraźnie intertekstualny, erudycyjny, przenikliwy psychologicznie, badacze skłonni są za Viktorem Raskinem określać mianem wyrafinowanego.

Mirosław Mielcarek (2021) wrócił uwagę, że obok najpopularniejszej formy covidowego humoru, tj. memów, humor czasu pandemii wyrażał się także w spontanicznych, niecodziennych gestach i utworach artystycznych, takich jak taniec dwojga policjantów pod oknem domu, w którym mieszkali i przebywali na kwarantannie małe dzieci, czy też akcja „Hot 16 Challenge”.

Małgorzata Karczewska (2022) przeanalizowała 40 spośród 195 memów udostępnionych na stronie „Dziennika Polskiego”. W swoim artykule pokazuje, jak humorystyczne memy czasu pandemii nawiązują do stereotypu typowego Polaka, oraz podkreśla, że znajomość tej kliszy jest jednym z warunków poprawnego odczytania humoru zawartego w memach (Karczewska 2022: 235–236).

W niniejszym artykule staram się ograniczać liczbę powielanych memów do takich, które wydają mi się wystarczająco reprezentatywne. Dysponuję oczywiście pełnym archiwum zebranych materiałów badawczych, natomiast świadomie rezygnuję z kuszącej perspektywy uczynienia z artykułu czegoś w rodzaju zbioru memów czy książki dowcipów. Zamiast tego pragnę zwrócić uwagę na konkretne zagadnienia i problemy humoru czasu zarazy, jednocześnie pozostając w granicach sensownej objętości artykułu. W szczególności bardzo oszczędnie ilustruję przykładami pierwszy okres lockdownu w Polsce, ponieważ dostatecznie zrobili to wymienieni przeze mnie powyżej badacze.

Pisząc o humorze czasu pandemii, należy pokrótce zrelacjonować jej przebieg. Co prawda chronologia jest immanentną częścią niniejszego wywodu, bowiem pragnę przedstawić, jak zmieniał się humor covidowy i jego główne tematy w Polsce w miarę rozwoju pandemii i środków jej

zwalczania, ale chciałabym przy tym uniknąć przytaczania faktów wielokrotnie już opisywanych.

Już na wstępie warto wskazać na specyficzny słownik, obejmujący zarówno mowę oficjalną, jak i potoczną, który powstał i rozwijał się w trakcie trwania pandemii. Niektóre określenia wchodzące w jego skład same w sobie posiadają wartość komiczną. Otóż wraz z wybuchem pandemii oraz stopniowym rozprzestrzenianiem się koronawirusa na świecie, a także poszukiwaniami remedium na ten stan, w codziennej, powszechnej polszczyźnie pojawiły się (lub zyskały na popularności) następujące rzeczowniki (kolejność przypadkowa): COVID-19, COVID, srovid, dawid, koronawirus, korona, koronaświrus, pandemia, plandemia, Wuhan, nie-toperz, wirus, wirus z Wuhan, hiszpanka, grypa, epidemia, zaraza, WHO, medycy, minister Szumowski, kwarantanna (narodowa), być na/w kwarantannie, lockdown, obostrzenia, izolacja, dystans społeczny, obostrzenia sanitarne, reżim sanitarny, telewizyta/teleporada (lekarska), pierwsza/druga/trzecia/czwarta/piąta fala, zakażeni, zarażanie się, kaszel, zapalenie płuc, mgła covidowa, utrata węchu i smaku, koronasceptycy, zakupy, zapasy, maseczki, dezynfekcja, płyn dezynfekujący, pulsoksymetr, saturacja, edukacja/praca zdalna, ozdrowieńcy, wymaz, test, wynik pozytywny/negatywny, choroby współistniejące, respirator, objawy, amantadyna, dr Bodnar, tarcza antykryzysowa, Komunia na rękę/do ust, szczepionka, szczypawka, szczypior, szpryca, czip, zaczipowani, keczup, zakeczupowani, eliksir, pierwsza/druga/trzecia/czwarta dawka, Pfizer, Astra Zeneca, Zenek, Astra od Zenka, Moderna, foliarze, foliarstwo, antyszczepionkowcy, NOP (niepożądane odczyny poszczepienne). Niektóre z tych określeń są neutralne, część była znana od dawna, tyle że w nowych okolicznościach używaliśmy ich z dużą intensywnością, niektóre natomiast mają charakter neologizmów, niejednokrotnie o zabarwieniu komicznym czy oceniającym. Słowa te często pojawiają się w żartach związanych z pandemią, a dla badacza stanowią zarazem wykaz najważniejszych problemów, którymi żyliśmy od marca 2020 roku do lutego 2022 roku.

Początki pandemii. Humor afirmacyjny

Pamiętny marzec 2020 roku, w którym rozpoczął się w Polsce lockdown (kwarantanna narodowa), zapisał się w historii jako czas lęku przed nowym, nieznanym wcześniej, potencjalnie śmiertelnym wirusem, ale i podekscytowania obowiązkiem pozostawania w domu i pracy zdalnej. Towarzyszyła temu powszechna mobilizacja. Waldemar Kuligowski, a wraz z nim wielu innych, sięgając po znane kategorie Arnolda van Gennepa i Victora Turnera, określiło ten proces jako obrzęd przejścia, z wyraźną fazą liminalną (Kuligowski 2020). Lockdown gwałtownie przerwał dotychczasowy rytm życia społecznego, pracy, spędzania czasu wolnego, świętowania. Warto wspomnieć, że wielu teoretyków humoru i komizmu – by wymienić tylko Henriego Bergsona (2000), Immanuela Kanta (2011), Jana Stanisława Bystronia (1993) i Michaiła Michajłowicza Bachtina (1975), a spośród antropologów Victora Turnera (2010) – stwierdzało, że już sama zmiana, kontrast mają potencjał komiczny. Wspominany tutaj okres dość dobrze ilustruje mem z Demotywatorów, na którym mężczyzna w kurtce, dzinsach, okularach i słuchawkach trzyma się poręczy w łazience, imitując poranny dojazd do pracy komunikacją miejską:

W celu uniknięcia fiksum-dyrdum należy zachować pozory codzienności. Tu: droga do pracy 😊



Źródło: Demotywatory.pl.

Podekscytowanie nowymi okolicznościami życia spowodowało wysyp memów i żartów dotyczących różnych aspektów zmienionej codzienności. Żartowano, że po raz pierwszy można uratować ludzkość siedzeniem w domu i nicnierobieniem. Powstawały humorystyczne wierszyki i piosenki zachęcające do pozostania w domu i przestrzegania obostrzeń sanitarnych. W internecie krążyły memy z atrakcyjnymi seksualnie tawarzystkami izolacji domowej. Wyobrażano sobie, jak będzie wyglądać rzeczywistość po zniesieniu kwarantanny i obostrzeń: zarośnięci mężczyźni po długich tygodniach bez dostępu do fryzjera, otyłe rodziny po czasie bezruchu i jedzenia z nudów, wyraźny wzrost liczby urodzeń dziewięć miesięcy po kwarantannie, podstarzali uczniowie w szkolnych ławkach, którzy po latach zamknięcia wrócili do szkół. Żartowano z konieczności noszenia masek: z tego, że po tygodniach nowej mody każdy będzie miał odstające uszy; z tego, że ludzie stają się nierozpoznawalni i łatwo pomylić w supermarkecie własnego współmałżonka z cudzym; wreszcie ze sposobu, w jaki część ludzi nosiła maski – zakrywając tylko usta, a nos wystawiając na zewnątrz. Krążyły dowcipne porady i filmiki instruktażowe, jak samodzielnie wykonać maskę z biustonosza czy majtek. Mówiono o szacunku, jakim społeczeństwo zaczęło darzyć człowieka, od którego czuć alkoholem, bo to znaczyło, że ów człowiek przestrzega obostrzeń sanitarnych, dezynfekując ręce. Dużo uwagi poświęcono szalowi robienia zakupów i gromadzenia zapasów, nade wszystko papieru toaletowego i makaronu. To spowodowało, że zaczęto stawiać pytanie, kiedy można naruszyć zapasy gromadzone na czarną godzinę, co świetnie ilustruje mem bazujący na kadrze z filmu *Rejs*:



Źródło: fanpage na Facebooku „Sekcja Gimnastyczna”,
https://scontent-waw1-1.xx.fbcdn.net/v/t1.6435-9/89710505_1571036686397332_4486202694834323456_n.jpg?_nc_cat=101&ccb=1-7&_nc_sid=7f8c78&_nc_ohc=Rr-4LYBYRRUcAX9I41H9&_nc_ht=scontent-waw1-1.xx&oh=00_AfBs8sT-l5QBX7gUbS7oRxtTO9nmZA88LjsHfxuSTnbhzw&oe=65577D94.

Wiele uśmiechu wzbudzały nowe okoliczności pracy i nauki. Zastanawiano się, czy picie alkoholu w czasie pracy zdalnej w domu jest karalne. Komiczny efekt przynosiło kontrastowe zestawienie domowej, rodzinnej codzienności z powagą pracy zawodowej: półnagi partner w tle albo dzieci wbiegające w kadr podczas oficjalnego spotkania online; pandemiczna moda służbowa, czyli schludna koszula, ale byle jaki dół (krótkie spodenki i kapcie), którego i tak nie widać w kamerce (choć oczywiście zdarzały się wpadki).

Cechą dominującą humoru pierwszego okresu pandemii był jego radosny, może nawet afirmacyjny charakter. Wówczas wytworzyła się wspólnota śmiechu czasu zarazy, zakorzeniona w polskiej tradycji międzyludzkiej solidarności. Jak pisze Kazimierz Żygulski: „Dla zrozumienia społecznej roli komizmu, jego miejsca w kulturze, niezbędna jest świadomość, iż tworzy on rodzaj wspólnoty, którą dalej nazywać będą

wspólnotą śmiechu. Jest to wspólnota połączona szczególną więzią społeczną” (Żygulski 1976: 15). Wspólnota ta z czasem stopniowo zaczęła rozpadać się na mniejsze, nierzadko pozostające wobec siebie w opozycji. Początkowo jednak rozmaite absurdy oraz wewnętrzne sprzeczności obostrzeń oraz sposobów ich egzekwowania, choć punktowane w formie żartów i memów, były przyjmowane z dużą życzliwością i wyrozumiałością.

Prawdopodobnie obecnie humor początku pandemii śmieszy nas już znacznie mniej. Jesteśmy pozbawieni ówczesnego kontekstu odczuwania, podekscytowania nieznanym. Być może pewne memy przyjęlibyśmy dziś z zażenowaniem. W istocie, humor, a nawet poczucie humoru, są zjawiskami mocno osadzonymi w konkretnym kontekście, ten zaś z natury rzeczy jest zmienny. Przykładem takiego kontekstowego, błyskotliwego, a dziś mało czytelnego żartu jest mem i opowiadanie opublikowane przez ASZdziennik. Powstały one w reakcji na słowa Jacka Sasina, Ministra Aktywów Państwowych, z października 2020 roku, który uważał, że część środowiska lekarskiego uchyla się przed pełnieniem swojej służby w trakcie pandemii. ASZdziennik zamieścił wówczas słynne zdjęcie wykonane na bloku operacyjnym w 1987 roku tuż po przeszczepie serca, którego dokonał zespół pod kierownictwem prof. Zbigniewa Religi. Na fotografii widać leżącego pacjenta oplecionego siecią kabli i rurek oraz czuwającego przy nim prof. Religę, wyraźnie zmęczonego po wielogodzinnej operacji, a w tle śpiącego ze zmęczenia asystenta profesora. Tytuł nadany przez ASZdziennik głosi: „Jacek Sasin wskazuje leniwych lekarzy. »Jeden siedzi i nic nie robi, drugi śpi«”.



Źródło: ASZdziennik,

<https://aszdziennik.pl/130965,jacek-sasin-wskazuje-leniwych-lekarzy-jeden-nic-nie-robi-drugi-spi>.

W stronę ironii, sarkazmu i śmiechu agresywnego

Lekkość i przewyciężający strach optymizm żartów początku pandemii stopniowo zaczęły ustępować miejsca narastającemu przemęczeniu, frustracji, rozczarowaniu, lękom. Wynikały one częstokroć z przedłużającej się niepewności i niemocy, groźby utraty pracy, stabilności finansowej, coraz mocniej odczuwalnych wad edukacji zdalnej, bolesnego zakazu odwiedzin w szpitalach, niekiedy również z utraty zdrowia własnego lub bliskich, wciąż dochodzących smutnych wiadomości o zgonach, którym być może można było zapobiec. Nastał czas utraty wiary w bezinteresowność polityków i bezstronność naukowców. Humor związany z przebiegiem pandemii zaczęły wówczas naznaczać gorzka ironia i sarkazm. Czasem przybierał nawet formę hejtu. Dość dobrze ilustruje to jedno z podsumowań znalezionych w sieci²:

Mniej więcej od połowy lutego podjąłem decyzję, że raz w życiu muszę zaufać ekspertom i naukowcom, odrzucić na bok własne

² Niestety nie jestem w stanie ustalić, kto jest autorem zacytowanego tekstu.

przemyslenia i teorie, skupić się tylko na faktach i liczbach. Trwało to aż do końca marca. Okazało się, że nigdy w życiu nie pomyliłem się bardziej. Wirusolodzy, lekarze, politycy i eksperci wojskowi zdążyli zaprzeczyć po 10 razy własnym teoriom, a każdy ma dzisiaj inną. Niemiecki wirusolog twierdzi, że epidemia potrwa aż do wynalezienia skutecznej szczepionki. Francuski wirusolog twierdzi, że epidemia samoczynnie wygaśnie za kilka tygodni. Chiński wirusolog twierdzi, że Covid będzie powracał jak grypa sezonowa. Włoski lekarz twierdzi, że wyleczeni pacjenci nabierają trwałej odporności. Brytyjski lekarz twierdzi, że pacjenci mogą być odporni tylko przez kilka tygodni lub miesięcy. Polscy lekarze twierdzą, że wyleczeni pacjenci nie mogą nikogo zarazić. Chiński lekarz twierdzi, że wyleczeni pacjenci mogą nadal zakażać. UK podjęła decyzję o wytwarzaniu «odporności stadnej», by po 2 tygodniach w obliczu tysięcy zakażeń w panice zamknąć wszystko. Polska podjęła decyzję o zamknięciu wszystkiego w obliczu kilku przypadków, by w szczycie epidemii zacząć «odmrażać gospodarkę». Nakazał też noszenie masek, do czego połowa ludzi się w ogóle nie stosuje. Szwecja kazała przygotować się obywatelom na «miesiące lub lata pełne bólu, śmierci i cierpienia», by po 2-3 tygodniach stwierdzić że najgorsze mają już za sobą. Łukaszenka twierdził, że wirusa wyleczy sauna, wódka i traktor. Jego obywatele byli przeciwnego zdania i sami postanowili bojkotować mecze i nosić maski. W przeciwieństwie do WHO, która cały czas twierdzi że maski nic nie dają, a wirusa wyleczą testy i zamknięcie wszystkiego na 2 lata. Trump twierdził, że koronawirus to nic groźniejszego od grypy. Po kilku tygodniach wprowadził stan wyjątkowy i zamknął cały kraj w kwarantannie, zapowiadając wielomiesięczną izolację. Spowodował tym samym panikę, krach i rekordowe bezrobocie. Po kolejnych paru tygodniach stwierdził, że trzeba powoli wracać do normalności. Rząd Polski zakazał spacerów po pustych lasach i łąkach, jednocześnie pozostawiając czynne fabryki, autobusy i tramwaje. Rząd Hiszpanii postanowił karać 30-tysięcznym mandatem każdego, kto wyjdzie na spacer w pustej okolicy, jednocześnie pozwalając na jazdę 20 minut autobusem do wielkiego hipermarketu, w celu zakupu 2 bułek i butelki coli. Rząd Danii zamknął kościoły nawet dla mszy z 5 wiernymi, jednocześnie otwierając przedszkola. Rząd Rosji w ogóle nie zamknął cerkwi, takie decyzje podjęli natomiast biskupi i księża. Rząd Grecji zamknął cerkwie, mimo potężnego

oporu i gróźb patriarchów, doszło nawet do aresztowań duchownych. Chiny twierdzą, że COVID-19 to amerykańska broń biologiczna. USA twierdzi, że COVID-19 to chińska broń biologiczna. Większość naukowców twierdzi, że wirus jest naturalny jak grypa, a powstał z hybrydy wirusa z łuskowca, nietoperza i czort wie czego jeszcze, a potem nagle przeniósł się na człowieka (nie wolno twierdzić że od zjedzenia gacka bo to rasizm!) i zaczął masowo zakażać miliony ludzi w różnych miejscach na świecie. W zasadzie nikt nie wie ilu jest naprawdę zakażonych. Nikt nie ma pojęcia, ilu będzie ich jutro, nie mówiąc o przewidywaniu na miesiąc. Nikt nie potrafi powiedzieć, jakie czynniki - klimatyczne, genetyczne, społeczne, czy jeszcze inne, mają na niego największy wpływ. Niech żyją domorośli eksperci kanapowi! Niech żyją mędrcy komentarzy internetowych! Macie swoje 5 minut. W zasadzie możecie ogłosić tutaj każdą teorię na temat tego wirusa i będzie ona tak samo prawdopodobna jak wywody profesorów uniwersytetu... [pisownia oryg. – A.S.-M.]

(<https://www.facebook.com/harcerzyk84/posts/10219791954101200>).

Tę gorycz niezwykle umiejętnie wyraził również muzyk Kazik Staszewski, który skomponował piosenkę pt. „Twój ból jest lepszy niż mój” w reakcji na wizytę polityka Jarosława Kaczyńskiego na warszawskich Powązkach w rocznicę katastrofy smoleńskiej 10 kwietnia 2020 roku, w sytuacji gdy cmentarze były zamknięte dla odwiedzających. Piosenka z wpadającym w ucho refrenem i nadzwyczaj aktualnym tekstem, z wyraźnymi rysami czarnego humoru, natychmiast zdobyła wysoką liczbę odsłon na YouTube’ie. Dzisiaj (w maju 2023 roku) liczba jej wyświetleń sięga już 20 mln (Kazik 2020).

Obok tak gorzkich refleksji pojawiały się w internecie żartobliwe, karnawałowe w rozumieniu Bachtinowskim, trawestacje oficjalnych komunikatów, jak choćby ta zamieszczona na ASZdzienniku w połowie maja 2021 roku: „Mamy 5418 nowych i potwierdzonych kolejek do barów” (<https://aszdziennik.pl/133385,mamy-5418-nowych-i-potwierdzonych-kolejek-do-barow>), co stanowiło nawiązanie do sposobu, w jaki Ministerstwo Zdrowia podawało liczbę zakażeń potwierdzonych testem.

Pewien uśmiech zaczęły też wzbudzać relatywnie niegroźne objawy zakażenia koronawirusem, takie jak utrata węchu i smaku.

Szczepionki

Niecierpliwie oczekiwanym i niewątpliwie ważnym momentem w historii pandemii COVID-19 było pojawienie się na rynku pierwszych szczepionek, najpierw dostępnych przede wszystkim dla pracowników służby zdrowia, później dla ogółu społeczeństwa. Pierwsze dawki podano pod koniec 2020 roku, a wiosną kolejnego roku ruszyła w całej Polsce masowa akcja szczepień. Było jednak zbyt późno, aby społeczeństwo w pełni uwierzyło w czystość intencji polityków i naukowców propagujących szczepienia oraz w rzetelność firm farmaceutycznych produkujących szczepionki. Dodatkowym źródłem frustracji i gniewu była niejasność i sprzeczne informacje na temat tego, w jakim stopniu szczepionki chronią przed zakażeniem koronawirusem, a w jakim przed ciężkim przebiegiem choroby; jaka liczba dawek jest optymalna dla ochrony przed zachorowaniem oraz w jakich odstępach czasowych należy je przyjmować; jakie skutki uboczne może wywołać przyjęcie preparatu; czy zaszczepienie się jest korzystne dla osób, które już chorowały na covid, a także dzieci, kobiet w ciąży itd.; jak również która z dostępnych szczepionek jest najskuteczniejsza i najbezpieczniejsza dla pacjentów. Ponieważ rząd RP, wojsko polskie, administracja państwowa oraz wiele środowisk medyczno-eksperckich zaangażowało się w akcję promowania szczepień z pominięciem merytorycznej dyskusji nad bezpieczeństwem i skutecznością tej metody, a jednocześnie uprzywilejowało osoby zaszczepione przez przyznawanie i respektowanie certyfikatów zaświadczających o odbyciu szczepienia, to w rezultacie, na gruncie wcześniejszych doświadczeń pandemii, kwestia szczepień mocno spolaryzowała społeczeństwo polskie. Spór przenosił się z przestrzeni medialnej do domów, zakładów pracy, kręgów towarzyskich. Do żelaznego zestawu pytań należały zwłaszcza te trzy: czy się zaszczepiłeś/-łaś, iloma dawkami, czy wystąpiły reakcje poszczepienne? Wiele środowisk zawodowych oraz nieformalnych wywierało presję albo,

żeby się zaszczepić, albo wręcz przeciwnie. Ludzi mających wątpliwości co do bezpieczeństwa szczepionek nazywano foliarzami, co w slangu młodzieżowym oznacza osoby wierzące w teorie spiskowe i zjawiska paranormalne. W rzeczy samej, wśród osób nieufnych wobec szczepionek na covid powstało wiele teorii spiskowych na temat preparatu oraz interesów koncernów farmaceutycznych i rządów zmierzających do bogacenia się, depopulacji, przejęcia kontroli nad jednostką i społeczeństwami. Niektórzy podejrzewali, że wraz z substancją wszczepiane są czipy, a cała pandemia, sztucznie i rozmyślnie wygenerowana, to rodzaj eksperymentu społecznego. Wyrazem podziału na zwolenników i przeciwników szczepionek również były dowcipy i memy szeroko rozpowszechniane w internecie. Część z nich ma pogodny, żartobliwy wydźwięk, jednak często wyraźnie wskazują, jakie stanowisko wobec szczepień zajmuje ich autor bądź osoba udostępniająca.

Jednym z przykładów takiego pogodnego żartu jest dowcip bazujący z jednej strony na dobrze zadomowionej w gatunkach polskiego komizmu strukturze typu: „Polak, Rusek i Niemiec...”, a z drugiej na opowiastkach, w których bohater przekomarza się z diabłem. Brzmi on następująco:

Diabeł postanowił zaszczepić Anglika, Francuza, Niemca i Polaka.

Mówi do Anglika:

— Proszę, tu twoja szczepionka.

— Nie chcę!

— No weź, dżentelmen by się zaszczepił.

I Anglik się zaszczepił. Diabeł zwraca się do Niemca:

— Teraz twoja kolej.

— Nie, dziękuję!

— No weź, dżentelmen by się zaszczepił.

— Nie chcę!

— To rozkaz!

I Niemiec się zaszczepił. Diabeł zwraca się do Francuza:

— Teraz ty.

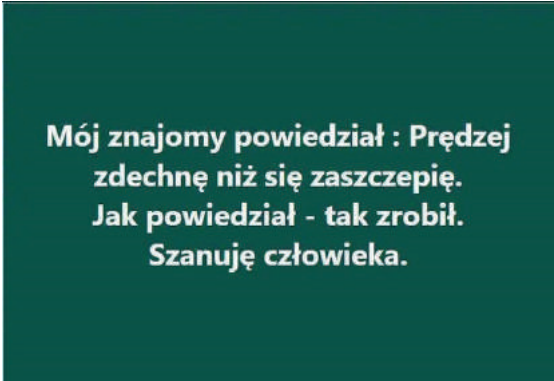
— Nie zmusicie mnie!

— No weź, dżentelmen by się zaszczepił.

— Nie, dziękuję!

- To rozkaz!
 - I tak nie się nie zaszczepię!
 - Ale wiesz, teraz taka moda.
 - I Francuz się zaszczepił. Diabeł zwraca się do Polaka:
 - Zostałeś tylko ty.
 - Nie zaszczepię się!
 - No proszę, dżentelmen by się zaszczepił.
 - Nie ma mowy!
 - To rozkaz!
 - Nie!
 - Wiesz, teraz taka moda.
 - Nie zrobię tego i tak!
 - Słuchaj... kim ty właściwie jesteś?
 - Polakiem.
 - Aaa, Polakiem! To wiadomo, że ty się nie zaszczepisz.
 - CO KURWA, JA SIĘ NIE ZASZCZEPIĘ?!
- (Facebook, profil prywatny).

Ponieważ wielu ludzi odmowę zaszczepienia się traktowało jako milczące przyzwolenie na śmierć z powodu covidu, w sieci krążyły i takie memy:



**Mój znajomy powiedział : Prędejj
zdechnę niż się zaszczepię.
Jak powiedział - tak zrobił.
Szanuję człowieka.**

Źródło: zbiory własne.

Jednak dezinformacja związana z liczbą rekomendowanych dawek szczepionki, ich skutecznością oraz okresem ważności paszportu covidowego powodowała takie oto komiczne dialogi internautów:

Dziś słyszałam w wiadomościach że zmienia się ważność certyfikatu dla wszystkich szczepionek jest to 9 miesięcy a nie 12 i dawka przypominająca dla jonsona to okres 2 miesięcy od szczepienia dla pozostałych nie 6 a 5 miesięcy od pełnego zaszczepienia super dojdzie że co miesiąc będzie trzeba przyjąć. Ktoś pod moim postem napisał jeszcze że jeżeli ktoś nie przyjmie dawki przypominającej to od 1 lutego jego certyfikat który ma do tej pory nie będzie ważny nie wiem czy to prawda [pisownia oryg. – A.S.-M.]

Trza się szczepić,aż do skutku 🤔😅 4 razy po 2 razy 💉💉...8 razy raz po raz 💉💉💉💉...o północy ze 2 razy 💉💉 i nad ranem jeszcze raz... 🤔👨👩

[pisownia oryg. – A.S.-M.] (Facebook, strona grupy „Covid-19 - relacje chorych (wymiana doświadczeń)”, <https://www.facebook.com/groups/274694000470026>).

Dowcipna forma drugiej uwagi nawiązuje do powszechnie znanej, frywolnej piosenki biesiadno-discopolowej zatytułowanej „Cztery razy po dwa razy”.

Wiadomość o skróceniu ważności unijnych certyfikatów covidowych wywołała następujące żartobliwe komentarze na forum internetowym portalu Interia.pl:

Jeśli dobrze liczę to wyszczepiony w maju a niedoszczepiony w lutym już niedługo będzie antyszczepionkowcem.

za chwile będzie to tak wyglądać jak szybkie ładowanie telefonu
A bateria coraz słabsza...

Tak powstanie nowy człowiek HOMO VACCINUS

Co mają wspólnego zaszczepieni i niezaszczepieni? Nigdy nie będą w pełni zaszczepieni XD

[pisownia oryg. – A.S.-M.] (<https://wydarzenia.interia.pl/raporty/raport-koronawirus-chiny/polska/news-zmiana-w-certyfikatach-covidowych-beda-krocej-wazne,nId,5766632>).

Z kolei pod artykułem o skróceniu w Niemczech okresu, w którym przysługuje status ozdrowieńca, z sześciu miesięcy do dziewięćdziesięciu dni, pojawił się następujący komentarz: „Szczepienie co miesiąc razem z wypłatą” (<https://wydarzenia.interia.pl/raporty/raport-koronawirus-chiny/aktualnosci/news-niemcy-ozdrowiency-utraca-status-po-90-dniach,-nId,5777113>).

Nacisk wielu środowisk na szczepienie oraz atmosfera niedyskretnego podpatrywania, kto się zaszczepił, a kto nie, zostały spuentowane memem wykorzystującym kadr z niemieckim nazistą z filmu *Bękart wojny*:



Źródło: zbiory własne.

Emocje wokół szczepionek po jakimś czasie jednak opadły, a różnice zdań w tej sprawie przestały mieć znaczenie. Kolejne mutacje koronawirusa wywoływały łżejszy przebieg choroby. Obecnie dyskusje nad szczepionkami na forach internetowych wracają przy okazji informacji dotyczących badań nad szczepionkami oraz domniemyanych skutków ubocznych przyjęcia szczepionki. Fala uchodźców z Ukrainy, która napłynęła do Polski wiosną 2022 roku po rosyjskiej agresji, skutecznie przekierowała uwagę społeczną na inne problemy.



Źródło: kwejk.pl.

„Koronahumor” w przestrzeni publicznej

Pisząc o humorze czasu pandemii nie sposób też nie wspomnieć o komercyjnych nawiązaniach do wspólnoty śmiechu czasu pandemii COVID-19. W przestrzeni publicznej napotkałam trzy takie odniesienia. Pierwsze to nowo powstały pub Pandemia w Krakowie, o którym informuje zawiadomienie na słupie ogłoszeniowym:



Fot. A.S.-M.

Kolejne to oferta drinków jednej z knajp nad jeziorem Gim. Nazwy drinków nawiązują do dostępnych na rynku szczepionek na COVID-19:



Fot. A.S.-M.

Trzecie to ogłoszenie na drzwiach zakładu zegarmistrzowskiego w Krakowie, które choć neutralne w przekazie, to wywoływało uśmiech przechodniów:



Fot. A.S.-M.

Gdy weszłam do środka z pytaniem, czy mogę zrobić zdjęcie, pracownik (właściciel?) odpowiedział mi, że jak najbardziej i że nie jestem pierwsza. Dodał, że świadomie sięgnął po stare słowo „zaraza”, trochę na przekór modzie pisania o „pandemii”. Ta kartka wisi tam do dziś.

Funkcje humoru w czasie pandemii

Przytoczona tu, z konieczności bardzo skrócona, relacja, jak kształtował się i zmieniał humor czasu pandemii COVID-19 w Polsce, każe postawić pytania o to, jakie funkcje pełnił „koronahumor” oraz czy istniały tematy ztabuizowane, których nie ośmielaliśmy się traktować w żartobliwy sposób.

Odpowiedź na pierwsze pytanie nie wydaje się trudna, zarysowali ją już inni badacze. Przede wszystkim nasuwa się myśl, że śmiech w tym okresie mógł mieć znaczenie terapeutyczne, leczące, katartyczne. Pomagał oswoić nową, potencjalnie niebezpieczną sytuację, dodawał odwagi do życia, do walki z pandemią. Jak wspomniałam wcześniej, już sama zmiana – zwłaszcza tak gwałtowna i wszechogarniająca, bo globalna – ma potencjał komiczny, co z kolei wynika ze struktury przedmiotu komicznego jako wewnętrznie sprzecznego, skonstrastowanego, tak jak opisują ją między innymi teorie H. Bergsona czy I. Kanta. Żarty i memy krążące w internecie były powszechnie zrozumiałe, bo i powszechne było doświadczenie zamknięcia w domu, podlegania obostrzeniom, obowiązkom noszenia maseczek ochronnych itd. W ten sposób zawiązała się potężna, bo w zasadzie globalna, wspólnota śmiechu. Zarazem humor covidowy był reakcją na liczne absurdalności obostrzeń oraz metod walki z pandemią. Nieprzypadkowo tak wiele żartów i memów podkreślało analogię z absurdami życia codziennego w PRL-u, co świetnie opisali w swoim artykule W. Chłopicki i D. Brzozowska. Zgodnie z poglądem Helmutha Plessnera śmiech jest formą ekspresji, która pojawia się w momencie osiągnięcia kresu rzeczowej obróbki sytuacji (Plessner 2004: 23), co może tłumaczyć – z perspektywy czysto psychologicznej – dlaczego wybuchamy śmiechem, dostrzegając wokół siebie jakiś absurd.

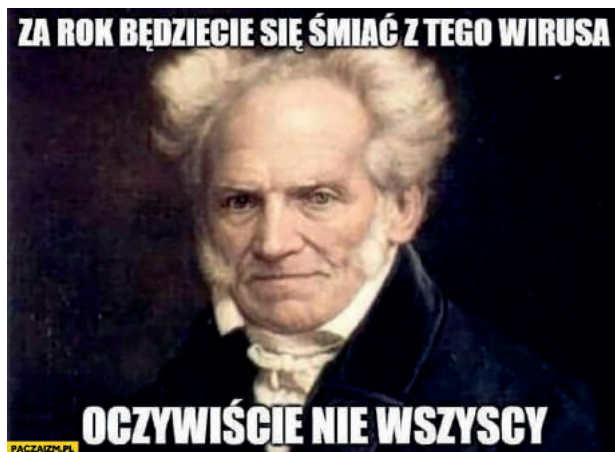
Ponadto nie sposób odmówić humorowi covidowemu pewnego twórczego charakteru – zagospodarowywał nudę i nadawał kolorytu monotonii czasu spędzanego w jednolitym otoczeniu, w odcięciu od wielu dotychczasowych rozrywek i atrakcji.

Nieco inne funkcje, jak się wydaje, pełnił śmiech wynikły z przedłużania się czasu pandemii i obostrzeń. Wówczas był on wyrazem goryczy, frustracji, zniechęcenia, przemęczenia, zniecierpliwienia, złości. Miał wyraźnie sarkastyczne, ponure, nawet agresywne zabarwienie. Osobną postać – czy może stadium – humoru stanowi ten związany z pojawieniem się szczepionek i licznych dyskusji wokół nich. Ów humor dobitnie pokazał, że załamała się pierwotna, podzielana przez niemal wszystkich covidowa wspólnota śmiechu, a w jej miejsce pojawiło się kilka wspólnot rywalizujących ze sobą, u podstaw których leżały odmienne poglądy na szczepienia i sposób ich promowania. Humor tych różnych wspólnot miewał odcień zdecydowanie agresywny, ośmieszający, poniżający przeciwnika, zgodnie z przenikliwymi słowami Siergieusza Awierincewa: „Śmiechem można zakneblować usta – ustawicznie stwarza się iluzję, że nierozstrzygnięty w rzeczywistości problem został już dawno rozwiązany we właściwy sposób, ten zaś, kto jeszcze tego nie zrozumiał, jest słamazaną ofertą” (Awierincew 1994: 93).

Humor pandemiczny, jako zjawisko kulturowe, opalizuje rozmaitymi znaczeniami, ale, między innymi, wpisuje się w żywą w Polsce tradycję humoru politycznego, obejmującą zwłaszcza humor z okresu PRL-u (zob. np. Świątkiewicz-Mośny 2014), ale też ten po 1989 roku i z lat 2000. Zofia Tomczonek, opisując humor polityczny w Polsce po wyborach w 2005 roku, stwierdza: „Humor polityczny objawia się przede wszystkim w Internecie. Jest w tym pewna manifestacja: my – z wolnej cyberprzestrzeni, a wy – ze świata polityki”, podkreślając dalej, że „[...] żarty mogą być punktem wyjścia do stworzenia alternatywnej wizji porządku społecznego” (Tomczonek b.r.w.).

Zakończenie

Ostatnie pytanie, jakie chciałabym postawić, jest pytaniem o to, czy istnieją jakieś problemy związane z przebiegiem ostatniej pandemii, które zostały przez humor covidowy przemilczane, ztabuizowane. Na to pytanie z natury rzeczy nie sposób dać pełnej odpowiedzi, jednak mam wrażenie, że tak. Groza zarazy i ból związany ze stratą bliskich rzadko bywały powodem do śmiechu. Gromadziły się raczej w formie lęku, któremu dawano upust w gabinetach terapeutycznych, lub też łez, które z kolei, jak pisał wspomniany już H. Plessner, łączy ze śmiechem to, że są odpowiedzią na sytuacje graniczne (Plessner 2004: 162). Słynny mem z Arturem Schopenhauerem prowokował uśmiech, ale nie był w stanie udźwignąć ciężaru niepewności i lęku o zdrowie własne czy bliskiej osoby w sytuacji zagrożenia życia.



Źródło: Paczaizm.pl.

Mam jednak pełne przekonanie, że można – i należy! – rzetelnie opisać historię pandemii COVID-19 na świecie i w Polsce przez analizę dowcipów i memów, które krążyły w kulturowym krwiobiegu w latach 2020–2022. Tym bardziej że był to bardzo owocny czas dla rozwoju gatunków komicznych.

Bibliografia

- Al-Daher, Z., Al-Dala'ien, O.A., Al-Shboul, Y., Al-Rousan, M. & Sahawneh, M.B. (2022). COVID-19 Humor on Jordanian Social Media: A Diagnosis of Written Jokes on Facebook. *Eurasian Journal of Applied Linguistics*, 8(1), 149–161.
- Amici, P. (2020). Humor in the age of COVID-19 lockdown: an explorative qualitative study. *Psychiatria Danubina*, vol. 32, suppl. 1, 15–20. Pozyskano z: https://www.psychiatria-danubina.com/UserDocsImages/pdf/dnb_vol32_noSuppl%201/dnb_vol32_noSuppl%201_15.pdf.
- Aslan, E. (2020). Days of our 'quarantined' lives: multimodal humour in COVID-19 internet memes. *Internet Pragmatics*. Pozyskano z: https://centaur.reading.ac.uk/100260/1/ASL.DOC_FINAL_proofed.pdf.
- Awierincew, S. (1994). Bachtin, śmiech i kultura chrześcijańska. *Znak*, 9 (wrzesień), 86–99.
- Bachtin, M.M. (1975). *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (przeł. A. i A. Goreniewie). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bartzik, M., Aust, F. & Peifer, C. (2021). Negative effects of the COVID-19 pandemic on nurses can be buffered by a sense of humor and appreciation. *BMC Nursing*, 20, 257. Pozyskano z: <https://bmcnurs.biomed-central.com/counter/pdf/10.1186/s12912-021-00770-5.pdf>.
- Bergson, H. (2000). *Śmiech. Esej o komizmie* (przeł. S. Cichowicz). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bischetti, L., Canal, P. & Bambini, V. (2021). Funny but aversive: A large-scale survey of the emotional response to Covid-19 humor in the Italian population during the lockdown. *Lingua*, 249, 102963. Pozyskano z: <https://psyarxiv.com/efk93/>.
- Bystroń, J.S. (1993). *Komizm*. Warszawa: Wydawnictwo „TEXT”.
- Chłopicki, W. i Brzozowska, D. (2021). Sophisticated humor against COVID-19: the Polish case. *Humor*, 34(2), 201–227. doi:10.1515/humor-2021-0015
- Chibuwe, A. & Munoriyarwa, A. (2022). Laughing through the Virus the Zimbabwean Way: WhatsApp Humor and

- the Twenty-one-day COVID-19 Lockdown. *African Studies Review*, vol. 0, no. 0, 1–23. Pozyskano z: https://scholar.ufs.ac.za:8080/bitstream/handle/11660/11684/Chibuwe_Laughing_2022.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- El-Masry, M.M.S. (2021). Humor and Social Media: A Linguistic Analysis of Some Egyptian Coronavirus Memes. *لبنال يداو قلجم هيوبرتلاو قيعامتجالاو قييناسنالاثو حبل او تاساردل*, vol. 30, issue 30, 707–754. Pozyskano z: https://journals.ekb.eg/article_169855_c1048a131e04e700d9251b325bc941a3.pdf.
- Hadžić, J. & Baralić, M. (2021). Humour in the Time of COVID-19 Pandemic. In *Medias Res*, 10(19) #20, 3069–3110. Pozyskano z: <https://hrcak.srce.hr/file/381703>.
- Hodalska, M. (2020a). Internetowe żarty z pandemii koronawirusa w „zbiorowej pamięci zarazy”. *Kultura – Media – Teologia*, 41, 7–37.
- Hodalska, M. (2020b). Koronahumor jako forma komunikacji i „tarcza antydepresyjna”. *Polskie internetowe żarty wirusowe*. W: A. Cieślíkowa, P. Płaneta (red.), *Od modernizacji do mediosfery: meandry transformacji w komunikowaniu: prace ofiarowane dr. hab. Ryszardowi Filasowi* (s. 339–364). Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kant, I. (2011). *Krytyka władzy sądenia* (przeł. J. Gałęcki). W: B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj* (s. 343–348). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Karczewska, M. (2022). Humor w memach internetowych związanych z pandemią koronawirusa: analiza wybranych przykładów. In *Gremium. Studies in History, Culture and Politics*, no. 16 (December), 223–237. Pozyskano z: <https://www.ingremium.pl/index.php/IG/article/view/393/277>.
- Kazik. (2020). *Twój ból jest lepszy niż mój*. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=o9LzNtpjhV0>.
- Kuligowski, W. (2020). *Kwarantanna jako obrzęd przejścia. UAMówi #3*. Pozyskano z: https://www.youtube.com/watch?v=FfHx5eUg-6k&ab_channel=Uniwersytetim.AdamaMickiewiczawPoznaniu.

- Mielcarek, M. (2021). Humor w walce z pandemią koronawirusa. *Studia Edukacyjne*, (63), 121–132. <https://doi.org/10.14746/se.2021.63.8>
- Msimanga, M.J., Tshuma, L.A. & Matsilele, T. (2022). The why of humour during a crisis: An exploration of COVID-19 memes in South Africa and Zimbabwe. *Journal of African Media Studies*, vol. 14, Issue Deadly Serious: Pandemic Humour, Media and Critical Perspectives, 189–207. Pozyskano z: https://intellectdiscover.com/content/journals/10.1386/jams_00073_1.
- Nicholls, Ch. (2020). Online Humour, Cartoons, Videos, Memes, Jokes and Laughter in the Epoch of the Coronavirus. *Text Matters*, 10, 274–318. Pozyskano z: https://www.researchgate.net/publication/346453650_Online_Humour_Cartoons_Videos_Memes_Jokes_and_Laughter_in_the_Epoch_of_the_Coronavirus.
- Olah, A.R. & Hempelmann, Ch.F. (2021). Humor in the age of coronavirus: a recapitulation and a call to action. *Humour*, 34(2), 329–338.
- Plessner, H. (2004). Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania (przeł. i oprac. A. Zwolińska, Z. Nerczuk). Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Reizer, A., Munk, Y. & Frankfurter, L.K. (2022). Laughing all the way to the lockdown: On humor, optimism, and well-being during COVID-19. *Personality and Individual Differences*, vol. 184, 111164.
- Ridanpää, J. (2020). Crisis and Humorous Stories: Laughing at the Times of COVID-19. *Literary Geographies*, 6(2), 296–301. Pozyskano z: https://www.researchgate.net/publication/348236444_Crisis_and_Humorous_Stories_Laughing_at_the_Times_of_COVID-19.
- Shepherd, M. (ed.) (2022). Digital Humour in the COVID-19 Pandemic. Perspectives from the Global South 2021. Pozyskano z: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-79279-4#toc>.
- Stefani, C. (2020). Humor During Pandemic in Romania on Facebook. *Culture e Studi del Sociale-CuSSoc*, 5(1), special issue, 323–334. Pozyskano z: <https://www.cussoc.it/journal/article/view/142/110>.
- Świątkiewicz-Mośny, M. (2014). Humor polityczny z okresu PRL-u. W: D. Brzozowska, W. Chłopicki (red.), *Humor polski* (s. 445–456). Kraków: Wydawnictwo Tertium.

- Tomeczonek, Z. (b.r.w.). Humor polityczny w Polsce po wyborach w 2005 roku, ze szczególnym uwzględnieniem Internetu. Pozyskano z: <https://rep.bstu.by/bitstream/handle/data/33694/301-308.pdf?sequence=1>.
- Turner, V. (2010). Proces rytualny. Struktura i antystruktura (przeł. E. Dżurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Żygulski, K. (1976). Wspólnota śmiechu. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Źródła dowcipów i memów:

ASZdziennik,
Demotywatory,
Facebook,
Interia,
Paczaizm,
zbiory własne

Mikołaj Smykowski

Institute of Anthropology and Ethnology

Adam Mickiewicz University in Poznań

mikolaj.smykowski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8893-2974

Dawid Kobialka

Institute of Archaeology

University of Lodz

dawidkobialka@filhist.uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-3806-4408

DEATH AND LIFE VALLEY. ENVIRONMENTAL MEMORY OF THE POMERANIAN CRIME OF 1939 IN CHOJNICE

Dolina Śmierci i życia. Środowiskowa pamięć o zbrodni pomorskiej 1939 w Chojnicach

Abstract: The article concerns the environmental histories of Death Valley, Chojnice, Poland, the execution site from the Second World War. The authors discuss the historical and archaeological evidence related to German mass crimes committed near the town during the war, especially in the environmental context of the killing sites. The main assumption is to show – based on an ethnographic field study – that Death Valley despite its designation, appears in local memory as a lively place. Through the lens of environmental anthropology, it is possible to identify those natural features of mass killing sites that not only have not yet been included in the mainstream of historical and archaeological research but

also are essential to the present vernacular recognition of environmental specificity of Death Valley's post-war landscape.

Keywords: Second World War, Death Valley, execution site, mass graves, archaeology, environmental anthropology, environmental memory

Streszczenie: Artykuł dotyczy środowiskowych historii związanych z chojnicką Doliną Śmierci – miejscem kaźni z czasów II wojny światowej. Autorzy omawiają dotychczasowe historyczne oraz archeologiczne opracowania dotyczące dowodów niemieckich, masowych zbrodni dokonanych pod miastem, skupiając się na ich środowiskowym kontekście. Głównym założeniem jest pokazanie – w oparciu o wyniki etnograficznych badań terenowych – że Dolina Śmierci na przekór swej nazwie funkcjonuje w lokalnej pamięci jako miejsce pełne życia. Perspektywa antropologii środowiskowej umożliwia zidentyfikowanie naturalnych charakterystyk miejsc masowych mordów, które nie zostały ujęte w dotychczasowych badaniach historycznych i archeologicznych, a które są także istotne dla współczesnego oddolnego odczytania środowiskowej specyfiki powojennego krajobrazu Doliny Śmierci.

Słowa kluczowe: II wojna światowa, Dolina Śmierci, miejsce kaźni, groby masowe, archeologia, antropologia środowiskowa, pamięć środowiskowa

This valley is still alive
It speaks to us years later
A word torn out of pain of
Father, mother or brother
(Żelazny 1998: 69)

Introduction – “An Archaeology of the Pomeranian Crime of 1939”

“An Archaeology of the Pomeranian Crime of 1939” is the title of a new, multidisciplinary, international research project which, in short, deals with the material traces of German crimes committed in the first

months of the Second World War in Pomerania province, Poland, and the contemporary memory of them, as well as widely understood legacy of those crimes (Kobińska 2022). The acts of extermination under the so-called *Intelligenzaktion* (Wardzyńska 2009), the murder of people with mental problems (*Aktion T4*) (Evans 2004; Nasierowski 2008) and the liquidation of the Pomeranian Jewish community (Sziling 1992) are now more and more often referred to in the (Polish) historical discourse under one term – “The Pomeranian Crime of 1939” (see more in Ceran 2014; Mazanowska, Ceran 2016; Mazanowska 2017; Ceran et al. 2018).

The mass exterminations of (mainly) Polish citizens by *Wehrmacht* soldiers, officers of the German security services (*Einsatzgruppen SS*), the Security Police (*Sicherheitspolizei*) and local German minorities organised by *Selbstschutz Westpreussen* has been studied by historians (e.g. Madajczyk 1970). The situation was similar in the pre-war Pomeranian Voivodship, where terror and the number of crimes and Polish victims were the highest in the whole country (e.g. Bojarska 1972; Jastrzębski, Sziling 1979). In the post-war period, crimes committed, as well as attempts of covering up the traces were the subject of official investigations conducted by the competent authorities and institutions established for the prosecution of war criminals (e.g. Buchholz 1947; Ceran et al. 2018).

The extermination of Polish citizens during the Second World War has been the subject of historical research for many years (Bojarska 1972; Wardzyńska 2009). This research has helped to establish many important facts about the executions that took place between 1939 and 1945. In addition, mass crimes and their broadly understood legacy have for some time been the subject of important initiatives in the fields of archaeology and cultural anthropology (e.g. Ławrynowicz, Żelazko 2015). Multidisciplinary research on the Spanish Civil War is one of the most obvious examples of this observation (e.g. González-Ruibal 2020; Muñoz-Encinar 2020). In fact, it was the research of Spanish colleagues that was one of the main points of reference during the preparation of “An Archaeology of the Pomeranian Crime of 1939”.

The strictly historical aspect of our work is still a crucial element of the research methodology adopted. However, it was assumed that the

methods and tools of archaeological and ethnographic research could significantly enrich the contemporary knowledge about the mass crimes committed by the Germans in the early years of the Second World War in the Pomeranian province, as well as look at the contemporary legacy of these events in a new way – and these are perspectives that are essentially absent in Polish studies of German crimes during the Second World War. In doing so, we followed the advice of many researchers for whom archaeology and ethnography (cultural/social anthropology) are essentially part of a larger research field (Ingold 2018). Important works in the field of ethnography and archaeology of the recent past can also be found in the Polish context (e.g. Krupa-Ławrynowicz, Ławrynowicz 2019).

One of the execution sites, which are our case study of historical, archaeological and ethnographic works as a part of “An Archaeology of the Pomeranian Crime of 1939” is Pola Igielskie (in English Igielskie Fields) – the northern outskirts of Chojnice in the Pomeranian Voivodeship, where the Nazi Germans carried out mass executions of the Polish population during the Second World War (Kobiałka 2022). In the following parts of this article, we discuss the historical and archaeological contexts of the execution sites near Chojnice, named after them as Death Valley. Next, we outline the theoretical framework of our argument. The key chapters of this text are a case study showing Death Valley as also a place full of life. Thanks to environmental anthropology (e.g. Smykowski 2018), it is also possible to notice those elements of execution sites that have not yet been included in the mainstream of historical (as well as archaeological and ethnographic) research of this type of landscape.

Chojnice’s Death Valley – historical context

The historical context of the mass executions near Chojnice has already been presented in more detail in several other articles, published in both Polish and English (e.g. Kobiałka et al. 2020, 2021, 2022). There are also more general syntheses of German crimes in Gdańsk Pomerania during

the first months of the Second World War, which include shootings carried out outside the town (e.g. Bojarska 1972).

For further discussion, it should be noted that Death Valley is one of approximately 400 currently known sites where individual, collective or mass executions were carried out as part of the Pomeranian Crime of 1939 within the borders of the pre-war Pomeranian Voivodeship (Ceran et al. 2018). It is also one of the few, which is crucial for our further discussion, where the Third Reich officers murdered several hundred Poles in the second half of January 1945 – their bodies were then burned to cover up the traces of the crime (Buchholz 1947; Kobińska 2022). The first executions on the outskirts of Chojnice (the so-called Town Forest) began in September 1939. However, they reached a collective and mass dimension in the second half of October, when – according to archival materials – the Germans carried out executions on the local community in several locations (e.g. the so-called Dalecki's field, Doks' field and the forest) (Buchholz 1947). The largest of them, however, was Pola Igielskie – a post-glacial area near the hamlet called Dolina (in English Valley) (fig. 1).



Figure 1. Igielskie Fields – the crime scene from the autumn of 1939. These areas were initially called “Death Valley” by the inhabitants of the town and the surrounding area (author D. Frymark).

The crimes committed against the inhabitants of Chojnice and the county are a textbook example of the Pomeranian Crime of 1939. Post-war searches, research and official investigations show that the Germans murdered the intelligentsia in the broadest sense in the vicinity of the town: teachers, clergymen, state officials, etc. (see more in Kobiałka 2022). Part of the extermination in the autumn of 1939 was the so-called “elimination of life unworthy of life”, which literally meant executions of people with mental problems who, according to Nazi ideology, did not deserve to live. Thousands of such people were murdered, and their bodies were then thrown into the death pits of the largest execution sites of the period: Piaśnica Forests (Bojarska 2009), Szpęgawski Forest (Kubicki 2019) or Mniszek-Grupa (Kozłowski 1992).

In Chojnice there was a ward of the hospital in Kocborowo – the so-called National Social Welfare Institutions. The surviving eyewitness accounts confirm that at the end of October 1939, at least 218 residents were transported to the surrounding fields – none of the patients escaped the execution alive, except for some nurses who later testified about this event (Kobiałka et al. 2022). The last group of people taken to Death Valley, and many similar execution sites in the autumn of 1939, were representatives of the local Jewish community. In the case of Chojnice, there were about 15 people – sometimes entire Jewish families with children were led to the execution sites (Borzyszkowska-Szewczyk, Pletzing 2010). Merchants, farmers, peasants and manual workers also lost their lives outside the town – personal pre-war conflicts with the local German minority were very often the basis for a vendetta that ended with execution over the death pits and taking over of the murdered person’s property.

After the war, at the turn of November and December 1945, exhumations were carried out near Chojnice. 168 bodies or their fragments (skulls) were found in Igielskie Fields – 53 of them were recognised by the families and relatives. From one of the military trenches used as a mass grave for the mentally ill people, only the skulls of 61 residents were excavated. The rest of their bodies of the remaining over 150 people were not exhumed for unknown reasons. Fieldworkers also found material evidence of the burning of the bodies of several hundred people in Death Valley

in the second half of January 1945. This evidence along with the human remains were not exhumed either – as the historical record shows.

German crimes committed outside the town during the Second World War have been the subject of interest of local history enthusiasts (so-called regionalists) (Lorbiecki 2017) and professional researchers (e.g. Bojarska 1972) over the last decades. However, it was the use of methods and tools of archaeological and ethnographic research that made it possible to make new, ground-breaking findings regarding the mass crimes committed in Chojnice's Death Valley (e.g. Kobińska et al. 2020, 2021, 2022).

Chojnice's Death Valley – archaeological context

Despite numerous indications that there might be material traces of German crimes from 1939-1945 near Chojnice (Buchholz 1947), no further field activities have been carried out since the exhumations from the autumn of 1945. The research thesis that there might be material traces of crimes from the Second World War on the northern outskirts of the town and that memories and family heirlooms related to the extermination of the autumn of 1939 might have survived among the town's inhabitants was positively verified in 2020 as part of the scientific project entitled "An Archaeology of Death Valley" (e.g. Kobińska et al. 2021, 2022).

The works consisted of three pillars. The first of them was tentatively called the history of Death Valley. As part of it, a collection and critical analysis of selected historical sources related to German crimes committed near the town during the Second World War were carried out. The post-war stories' relations were an important background for the reconstruction of the Pomeranian Crime of 1939 in Chojnice and the county. The documents related to the activities of the District Committee for Commemorating the Victims of Nazi Crimes in Chojnice – an institution established, among others, in order to find the graves of victims murdered in the region in the years 1939-1945 – were valuable. Importantly, it was clear from these historical sources that not all graves were found and exhumed after the war (Kobińska et al. 2022). The second component of

the project focused on ethnography – its idea was to use anthropological research methods and tools to analyse the contemporary role and significance of the execution sites for the inhabitants of Chojnice and the county. The research allowed to document and record many important, unknown memories, documents related to people murdered in the autumn of 1939 on the northern outskirts of the town and family heirlooms passed down from generation to generation (Kobiałka et al. 2020). However, the fundamental aspect of the 2020's activities was archaeological – the idea behind it was to use archaeological methods and tools to find material traces of the crimes. As a result, more than 300 artefacts from the Second World War were found. The key, even ground-breaking result of “An Archaeology of Death Valley” was the discovery of burnt human remains – the material traces of the crime committed by the officers of the Third Reich near the town in the second half of January 1945 (Kobiałka et al. 2022).

As a result of this discovery, Tomasz Jankowski, head of the Investigation Division of the Institute of National Remembrance in Gdańsk, initiated an official investigation into the mass crime committed near Chojnice. In 2021, funds were obtained to carry out archaeological and exhumation works at the recently found execution site near Chojnice. This was the main goal of the work carried out under the project entitled “The Terrible Smell of Burning – Archaeological Research of the Place of Execution in Chojnice's Death Valley” (Kobiałka et al. 2022). Nearly a ton of burnt human remains, over four thousand artefacts and their fragments being material traces of the crime, and numerous samples of wood used to build the pyre on which the bodies of the victims were burned were discovered during the field research in 2021. The archival query conducted for the purposes of the investigation allowed for the selection of over 120 Poles who were most likely murdered in Death Valley in the second half of January 1945 (fig. 2).



Figure 2. Corroded German pistol shell –material evidence of the mass crime committed in the second half of January 1945 in Death Valley (the area previously called Ostrówek). As a result of archaeological research, almost a ton of burnt human remains were found belonging to several hundred people (author D. Frymark).

The field experience gained in 2020-2021 and the effectiveness of the methodology adopted based on the integration of historical, ethnographic and archaeological research methods were the main arguments for continuing and expanding the existing activities. The result is “An Archaeology of the Pomeranian Crime 1939”, in which Chojnice’s Death Valley is a case study along with three other execution sites from the autumn of 1939 in Gdańsk Pomerania. Environmental anthropology is one of the theoretical frameworks adopted to extend the existing research and understanding of the execution site near Chojnice.

Chojnice's Death Valley – environmental context

In August 2022, preliminary ethnographic research was carried out on the dynamics of the landscape of Death Valley in Chojnice. It lasted 14 days and its aim was to identify the main themes related to: 1) the environmental memory of executions and mass graves in Death Valley, 2) the perception and practice of the landscape of Death Valley, 3) changes in the topography and anthropogenic transformations of the local ecosystem, 4) vegetation management at the site of memory. In order to implement the above assumptions, a wide range of existing sources was used (e.g. scientific studies, literature on the subject, archives, maps, Internet articles, poetry) as well as ethnographic data (e.g. visual material, ethnographic interviews, local visions, substantive consultations, informal conversations, in-depth field observations).

The inspiration to consider nature as an important factor shaping the past and present of Death Valley's landscape comes from research approaches and theoretical perspectives within the contemporary humanities such as: the environmental history of wartime (see: Laakkonen, Tucker, Vourisalo 2017) and environmental history of the Holocaust (Małczyński 2018; Małczyński, Domańska, Smykowski, Kłos 2020), environmental anthropology, especially of forested areas (Kończal 2018), multi-species ethnography (Kirksey, Helmreich 2010) and environmental history of mass graves (Domańska 2017, 2018, 2020). Fieldwork was conducted from the perspective of mass grave ethnography (Bennett 2015; Wosińska 2017), ethnography of exhumations (Ferrandiz, Robben 2015) and landscape anthropology (Hirsch, O'Hanlon 1995; Tilley, Daum 2017; Ingold 2018). The idea behind the research was the postulate of environmental historians that the stories of people – including the tragic ones – that have been described in a more traditional (anthropocentric) way, should be extended to include topics and contexts that have not been represented in mainstream studies so far. For this reason, the micro-history of the Pomeranian Crime of 1939 committed in the northern part of Chojnice was supplemented with environmental themes. This was made possible both by the eco-critical analysis of existing historical sources (Buell 2005),

the analysis of narratives regarding environmental memory (Buell 2017; Praczyk 2018), as well as the development of ethnographic empirical materials that show the ecological dynamics of sites of violence, executions and mass killings.

Expanding the spectrum of sources of knowledge about the environmental specificity of Death Valley was crucial to the project. The research approaches that have inspired the search are bioarchaeology and forensic botany (MacKay 2009; Bajerlein et al. 2015), based on the assumption that non-human witnesses of crime scenes may not only be key evidence in the search for unidentified graves (Caccianiga, Bottacin, Cattaneo 2012), but also be treated as ecological testimonies (Domańska 2017, Smykowski 2017) and environmental commemorations (Sendyka 2017). The environmental stories of the crime scene in Death Valley thus fit into the broader current of research on (non-)sites of memory from a topographical (Sendyka 2020; Sendyka, Kobińska, Muchowski, Szczepan 2020; Sendyka, Janus, Jarzyńska, Siewior 2020), necro-ecological (Domańska 2017) and forensic perspective (Cyr 2014; Dziuban 2017; Smykowski 2018).

The final aim of the conducted research was to document the temporal nature of the landscape (Ingold 2018). First of all, it was important to identify how the place, affected by the history of mass murders during the Pomeranian Crime of 1939 and the shootings of 1945, looks like today; secondly, how this place functions in local memory and vernacular knowledge. The research questions posed to the landscape, and above all, to the ethnographic interviews, focused on how the people who have lived in the area for over 80 years have positioned themselves in the face of a difficult history and its material remnants as part of everyday socio-cultural practices. Interesting research problems were: 1) the overlapping of historical time and vegetation cycles; 2) anthropogenic landscape changes dictated by diverse human activities in Death Valley and on its outskirts (Igielskie Fields); 3) the dynamics of the vegetation transformations accompanying the commemoration of those murdered on the northern part of the town.

Death (and life) Valley – topography of the crime scene

The toponym “valley” appears on pre-war maps from around 1937 as a description of a depression in the area between the City Forest and the terrains bordering on Chojniczki (village), and Igielskie Fields, stretching towards Czartołomie and Jarcewo (villages). Literally, it refers to the valley of the local stream known as Jarcewska Struga, which flows through Chojnice in a south-north direction. The river, mostly canalised in urban areas, flows into Death Valley on the northern outskirts of Chojnice as a canal with a regulated bed resembling a drainage ditch. Until recently, it was known colloquially as the Modejka by the local residents (from the German *Modergraben*, meaning rot) due to its state of pollution and the stench it spread (Ostrowski 2009). Today, Jarcewska Struga is also said to smell of illegal septic tanks and water from the local dairy (I_13).

Smell, stench, stink – these words have a strong connotation in the stories of the inhabitants of Chojnice about Death Valley and its local landscape, not only because of the contemporary context but above all because of the process of covering up the traces of the mass killings of the Second World War. It should be noted that it is primarily the memories of the war and occupation, years that are associated with the smell of burning that spread through the area and reached the nearest residential buildings in the valley on cremation pyres in the second half of January 1945 (Buchholz 1947: 70; Kobiałka 2021). As already highlighted by Buchholz (1947: 27): “There is a valley not far from Chojnice, in the fields near Igły, which the people rightly called Death Valley”. This macabre image would cast a long shadow over the next decades of thinking about (and experiencing the very landscape of the seemingly charming corner of Chojnice’s Death Valley.

Józef Borzyszkowski (2010: 544-545), in one of the chapters of “Dzieje Chojnic” (in English *The History of Chojnice*), notes that the inhabitants used the name from around November/December 1939. Although, as one of the interviewees points out, it was widely adopted only after the war:

It seems to me that this name was created after the war and it seems to me that these names were already used somewhere in Poland [...]. And it also seems to have been transferred here to our area too, this “Death Valley” [...]. And “Death Valley” is probably because it is a basin after a post-glacial valley and actually the whole stretch from Chojnice to Igły is in such a pit, in such a gutter, right? And maybe that’s why this gorge, and because these executions took place there, death (I_12).

The area to which the name applies is heterogeneous and comprises a topographically diverse landscape formation, derived from the moraine proglacial valley, which today consists of: 1) the area of agricultural land referred to as Igły/Pola Igielskie from the name of the local hamlet; 2) the area of the present dairy, formerly known as Witki (according to local knowledge, the name comes from the wicker harvested in the area); 3) and the so-called Ostrówek, i.e. uplifted thickets on the banks of the Jarcewska Struga (more precisely, this term generally refers to the place of the exhumations carried out in 2021) (fig. 3). The interviewee mentions this distinction:

If we talk about Death Valley in Chojnice, we have to consider three places. So Witki, this is the area of today’s dairy, approximately behind the garage building, somewhere there should have been a mass grave, where the skulls were dug up, while the bones were left and a grave was heaped up, which was later levelled, it is not known when and how. Probably during the construction of the dairy. Nobody really cared at that time. The second place is Ostrówek, where there is a monument and a cross, which Dawid is researching at the moment. The third place is Igły, where Dawid is also conducting research, there were test excavations to find these trenches, to determine whether they will still find some bodies, there was a place that was indicated by the escapees from that place, they were exhumed, right? But in other places, we don’t even know where, do we (I_12)?



Figure 3. View of the area currently called Death Valley – in the post-war documentation the terrain is mentioned as “Ostrówek” or “Ostrówko” (author D. Frymark).

The areas of Death Valley are intersected by remains of military trenches dating from September 1939, now overgrown with ruderal vegetation. However, some of them are still visible today. This issue was pointed out by Andrzej Lorbiecki – a historian and regionalist dealing with the history of Chojnice, co-author (together with Marcin Wałdoch) of *Chojnice 1939* (2014) – during a site visit with a team of ethnographers. They became one of the pretexts for archaeological research in the “An Archaeology of Death Valley” project in 2020. Although the bones of the victims murdered during the Pomeranian Crime of 1939 were not found within them, they became an important prelude to later discoveries. They also determine the specificity of the site and emphasise its military characteristics. They show that it was not only a place of execution, but also – due to favourable topographical conditions – a place of planned resistance against the troops of the Third Reich in the autumn of 1939. These trenches were

later used to shoot captured Poles (Kobińska 2021: 132-133). One of the witnesses easily recognised this part of the Death Valley landscape, which directly shows that despite the distance in time from the events of the Second World War significant parts of the Death Valley area – as Stanisław Żelazny (1998) poetically puts it – “speak to us after years”.

The toponym Death Valley is still in use today, despite the generational distance of the contemporary inhabitants of Chojnice, it still connotes the tragic events of the war. According to the ethnographic pilot studies, the term Death Valley: 1) still evokes associations with death inflicted under the cover of local vegetation, although much less affectively, 2) refers collectively to the resting places of the murdered bodies; 3) is used as a *totum pro parte* for all, both identified and unidentified, mass graves.

As early as 1947, Wojciech Buchholz described the local fields on the northern outskirts of the town where executions took place in the autumn of 1939 the following way (compare fig. 1):

Even those who are unaware of the events that once took place here will instinctively sense that something terrible happened here. Some horror is emanating from these gloomy fields [...]. You cannot stay here alone for long. One is seized by a mysterious fear and anxiety (Buchholz 1947: 27).

Nearly 80 years later Death Valley no longer evokes direct associations with the horror of shootings, the smell of decay, or the pervasive stench of burning bodies spreading around the area (Buchholz 1947: 69-70). The mode of landscape contamination understood in this way (Pollack 2014) was intercepted and transformed by narratives depicting Death Valley as a wild space, overgrown with lush vegetation, thus reversing the characteristics of the place and shifting the focus from its deadness to its vitality.

Death and life Valley – practicing the landscape

Chojnice's Death Valley can be perceived today as "life valley" (Kobiałka 2022: 370, 372), both in the biological (free vegetation of flora, habitat of local species) and the social sense (space for everyday life practices). The site, as indicated by the interviewees, has repeatedly been a place where people in the crisis of homelessness have set up improvised shelters (I_16) (see also Kobiałka 2021: 138; Kobiałka 2022: 373), it has become a place of alcohol consumption, as evidenced by the bottle caps and bottles (I_03, I_04, I_14). The practice of collecting endemic plant species, such as dandelion (*Taraxacum officinale*) or elderberry (*Sambucus nigra*) and psilocybin mushrooms, such as liberty caps (*Psilocybe semilanceata*), have also been documented in ethnographic studies (Kobiałka 2021: 138-39; Kobiałka 2022: 373) as well as other edible fungi, such as giant puffball (*Calvatia gigantea*) and parasol mushroom (*Macrolepiota procera*) (I_14). In short, Death Valley is recognised by the inhabitants of Chojnice as the outskirts of the town, where one can collect wild plants and mushrooms. Therefore, it is considered a valuable place for its biodiversity, which provides "natural goods".

Nowadays, Death Valley is a part of the everyday life of the inhabitants of Chojnice. The shortest way from the newly built housing estate in the northern part of Chojnice to the Town Forest, and further to Chojniczki, runs across the place:

As far as I know, [...] it is a place for walks, but sometimes people come there, sometimes it is someone who walks through the forest, it passes and then returns to a housing estate, for example, or vice versa. It is a place that people pass through (I_09).

Although – as usual – opinions are divided, Death Valley is also identified as a place for walks by the inhabitants of Chojnice. The observation is confirmed by the ethnographic interviews conducted in the 2022 research season (I_01-04, I_08, I_10, I_12). The valley is not always a deliberately chosen destination, but it is often used for occasional walks e.g. by extending the walking route around the Town Forest; residents of Chojnice

who enjoy outdoor recreation occasionally visit the Valley (I_08, I_14). Visitors to the site have different motivations: they walk in the vicinity of memorials, along unmarked shooting sites in Igły, or along the outline of a dairy and nearby sewage treatment plant:

[...] people usually go for walks there, walk their dogs, that's where the area of Witki was, where the residents [of National Welfare State Institutions in Chojnice – authors] were executed, it's a closed facility, no one will go there [...]. Well, I say, they go for walks there with their dogs, without dogs, for different purposes. They visit this place, they come on bicycles, even on tours. On the other hand, in Igły hardly anyone knows where it was, so there are rather bare fields and no one there [...] well, individual people come who know that executions took place there [...] (I_12).

Some of the interviewees mention that Death Valley is considered as a peripheral place due to its distance from the town centre (I_02, I_04, I_11). In these cases, the trip there is made on purpose, usually to update the state of preservation of this place that is important for the local community (I_03, I_05), often regularly to keep up with how it is changing (I_10, I_12). One of the interviewees states directly that the attractiveness of Death Valley for walking has increased with the return of the topic of the Pomeranian Crime of 1939 to the local public discourse (and thus the lively policy of memory and commemoration of this event) as a consequence of the research projects carried out in recent years:

It also made people, let's say, start to get emotional and interested in the subject somewhere. That's why I say, from this anonymous place where they actually met, I don't know some people who preferred to avoid, let's say, meeting others. I don't know, sit down somewhere, make a bonfire or drink beer or wine. [...]. It was the Valley that became such a place that suddenly came into the limelight because it suddenly turned out that people were walking there. People became interested in it, someone even went out with a dog to see what it more or less looked like, what they were doing there, what traces archaeologists had left or how archaeologists worked (I_03).

Death Valley is alive in grassroots social practices, not only those related to commemorations, celebrations, and anniversaries, but also at the level of the spontaneous enactment of the taskscape (Tilley, Daum 2017) in a way that significantly transcends the taboos of its tragic past. It is – as the ethnographic reconnaissance shows – a tame place, incorporated into the practices of everyday life, which removes the odium of the trauma of mass shootings and the mass graves that had been left behind for over 80 years. Certainly, the topographical specificity of the site, its terrain, its vicinity to the City Forest and the controlled growth of vegetation contribute to this. Such evaluative descriptions permeate the stories of interviewees. It can even be said that it is an inseparable and positively valorised element of the narrative about the contemporary functioning of Death Valley. As the interviewee notes: “Well, it’s nice here, I must admit. Nice, you could spend all day here” (I_14).

Death and life Valley – environmental memory

One of the interviewees, born in 1978, recalls that when he was 12 or 13 years old, because his uncle, a teacher from Chojnice, was murdered in Death Valley, he used to go there often enough to consciously remember the condition of the area around in the execution site in the 1990s. He emphasises that the lush vegetation of the valley became an important element of his memories (fig. 4). Vegetation, which – as in the case of similar places, is noted by researchers in the field of the environmental history of war and the Holocaust – obscured places associated with wartime violence in a perversely idyllic way (Małczyński 2017, 2018; Smykowski 2017; Sendyka 2017, 2020). On the other hand, he also points to the fact that he was well aware from his first visit that the place must have been deliberately and consciously chosen by the Germans:

[...] we were there at the time when the vegetation was growing lush and I perceived this place as definitely secluded, just like that. Isolated because a crime had been committed there. And already with the eyes

and the mind of a child, I was telling myself that if I were a torturer, I would definitely choose such a place. Far away, quiet, overgrown. We don't really know if the vegetation is lush in September and if is still growing October. So, we don't know if this place was that overgrown. However, I suspect that it was, and that was the feeling I had as a child, that this place was chosen on purpose and I know why. [...] it seemed to me that there were just some reeds, that's how I would describe it, and bushes! Rushes and bushes, that's how I would remember it [...] but there were also tall trees growing there! [...] I don't remember the monument as a child, I don't know if we were there, it's possible that it was only a walk somewhere along the outskirts of this valley. I mean, the only image I remember perfectly is thickets, bushes, reeds and nothing else. [...] I would add that I was slightly disappointed that I didn't notice a specific place of remembrance, as you say, or a lighted candle, or something... I don't remember any signpost, I don't remember any plaque from those years. Later, as an adult, I must have been there several times, and the image was a bit different, I noticed these fields first of all, but as a child, the first association was just this huge thicket, no. [...] Thickness, semi-darkness for me, I could call it that. I certainly took it very negatively, no. It was such a sight for me [...] very frightening, I was aware of what had happened there and it also affected my family, so... it was a place of, well... horror for me (I_11).



Figure 4. Contemporary commemoration in Death Valley – the overgrown area behind the monument is, according to ethnographic interviews, one of the crime scenes from the autumn of 1939 (author D. Frymark).

Another interviewee, born in 1974, shares a similar observation. He also points out the degree of overgrowth of the areas adjacent to the memorial:

I have known this place for a long time, let's say the first memory I have of Death Valley, we were there with a group of scouts, at the moment I can't say exactly, but if with scouts, it was as part of a fundraiser. And I remember we found a picture there that was lying near the monument, an old picture I remember but like ... like it was the first one quite like ... then I was about 12 years old then, that is my first experience with Death Valley, which is stuck in my memory. But also, like every inhabitant of the town, I was aware that, in terms of... let's say the essence of this place, right? (...) I certainly remember that it was quite bushy. As if it were a monument, I remember that there was a monument and I remember that this

place was quite overgrown with some random vegetation, I would not like to add or invent the rest (I_09).

Death Valley – as it is described in the children’s memories of the interviewees– attracted people after the war for natural reasons. Of course, the war events were their background, but they did not evoke emotions strong enough to avoid the place. The aura of mystery aroused curiosity laced with excitement, but also – as in the case of the Interviewee 09 – dejection, resulting from the exploration of a disorderly wild area close to the town, which was widely known to hide human bones:

Interviewee: We used to go there with friends [...].

Researcher: For what purpose?

Interviewee: I suspect that they were some kind of child tramps, but if I remember the few times I went there with my friends, the place made a depressing impression on me. I remember it as if there were other areas next to it where I also went for, let’s say, nature purposes, and later I found out that these graves are basically not the same, that the place of the monument is not the same as the burial place of these people, that this area on where these remains rest is very extensive and these areas are quite well known there (I_09).

Another interviewee speaks in a similar tone, pointing out that when children appeared in Death Valley, they watched with curiosity as the bones came to the surface of the ground:

[...] we, as boys, often ran around there, searching. I remember the place that I showed Dawid, we had sticks there and we picked at them and bones... bones were coming out of the ground [...]. Anyway, at that age, it didn’t reach the mind, it couldn’t comprehend that it was a place of such a crime. It’s more like something happened there, someone was shot there, there will be a skeleton or a skull there (I_12).

Similar relations appear in relation to areas on the so-called Witki, which is currently leased by the Spolmlek Dairy Cooperative, bordering

Death Valley. In the accounts of the inhabitants, there is a similar narrative mode to that described above, centred on stories about human bones that can be found when walking around the local area. This time, however, we are talking about the so-called French cemetery which existed in the dairy before the war. The interviewee says about it:

Witki, this is the area of today's dairy, approximately behind the garage building, somewhere there should be a mass grave where these skulls were dug up, while the bones were left and a grave was heaped up, which was later levelled, it is not known when and how. Probably during the construction of the dairy. Nobody took care of it at that time (I_12).

Another Interviewee, going back to his childhood, mentions his explorations of Death Valley undertaken on his own. It is worth noting here that the interlocutor includes the former Witki, and at that time the dairy, within the territorial and conceptual scope of the toponym Death Valley:

[...] in front of the dairy there was a cemetery of French soldiers [from the 19th century – authors] and my friend said let's go there, there is this Death Valley and from there you can also go to the Town Forest [...]. And so I arrived, an ordinary clearing with a monument, but then I didn't have what they call an awareness of what actually happened there, did I? (I_08).

The diverse necrotopographies (Sendyka 2020; Sendyka, Kobielska, Muchowski, Szczepan 2020) also include – as was mentioned at the beginning of the article – the third geographical component, the Igielskie Fields, where according to some stories, human remains, were scattered in the past. According to the interviewees, this is an important place on the map of Death Valley, although it is often not associated with it by people who have only superficial knowledge of the local history. The interviewee learned from her father that most executions of Poles took place in Igielskie Fields:

[...] there is Death Valley, there is this monument. It's a wood, so the executions actually took place behind the wood, in the fields. Where the monument is, and actually there were executions. But most of what my father told me about those executions took place in these fields. So they are practically in this valley all the time. I said to Dawid: "You are digging in this Death Valley all the time, but who knows how much more there is in these fields". Well, we don't know [...] (I_15).

Most of these sites have yet to be identified. This is difficult for many reasons. One of them is that these areas were agricultural fields, and the work of heavy machinery could have damaged the site of bone deposition considerably. Their presence on the surface of the ground has not gone unnoticed in the past: in the narratives of the inhabitants, the theme of agricultural work recurs, which, by disturbing the stratigraphy of the soil in the place where the grain was sown, led to the incidental appearance of human remains. As another interviewee recalled:

I read that there were testimonies of people who said that a few years after the war, whether it was kids playing and suddenly finding human remains, or these farmers were ploughing the field and finding human remains, they also buried them back. It seems to me that they were simply afraid (I_10).

Death Valley – as a complex of interconnected components of the local landscape, together with the surrounding Igielskie Fields – has become an important and lively chronotope, embedded in the narratives of human remains, bones and body fragments scattered throughout the valley and on its outskirts. Human bones, deliberately or accidentally dug up from the places where they were deposited, have returned to the local discourse on various occasions, entailing cheapening of the posthumous status of the local landscape. To return to the metaphors of Żelazny's poem – it can be said that human remains continue to make themselves known, "speaking to us after years" and demanding a decent burial. In the moments of an accidental violation of the ground, and thus a violation of the memory buried and seemingly invisible in the landscape, we see the need, perhaps

not yet clearly articulated by the inhabitants, to exhume and identify the remains of the victims, to commemorate and describe in detail the crimes committed in Death Valley.

Ongoing archaeological work is bringing to light the material evidence of the past, while ethnographic research is anchoring the materiality of the crimes in social memory and recovering environmental stories related to the Pomeranian Crime of 1939 (and later exterminations, as in the case of Death Valley in the second half of January 1945). Such an integrated perspective not only complements the previous historical studies but also proposes their extension to natural aspects (fig. 5).



Figure 5. Archaeological work behind the contemporary commemoration in Death Valley (author D. Frymark).

Conclusion – the environmental ethnography of mass graves

It is impossible to talk about the past or present functioning of Death Valley without referring to its topographical and natural components. The environmental stories told by the interviewees reveal the intertwined

chronologies of historical time and vegetation cycles, whose trajectories are determined by tragic events of the past (in particular, the murders committed between 1939 and 1945). The nature of Death Valley and its surroundings perceived and experienced in different ways, plays an important role in most of the memories recalled. An important rule that organises thinking about the local vegetation is the visible clash of opposing discursive motifs from a bottom-up perspective that refers to the current state of development of the site, using the binary oppositions well known to environmental anthropologists: neglected/well-groomed, overgrown/mowed, muddy/drained, lush/controlled, wild/nurtured.

The vegetation of Death Valley is an integral part of the narrative of the Chojnice inhabitants who took part in the ethnographic reconnaissance in the research season of 2022 (fig. 6). It is a vital theme of the story, which is usually captured in four main cases: 1) to give the reported events a spatial context – natural landscape, 2) in order to explain the past and present state of land development – valorisation of nature, 3) to determine the impact of topography and natural surroundings on the specificity of mass murders – nature as the causative element of the crime, 4) to indicate the interdependence between the post-war history of the crime scenes and the vegetation reborn in their place – nature as a camouflage, as a cover, 5) and to counterpoint the horror of the site associated with death with the beauty of the flora full of life – nature as testimony.



Figure 6. Nature of the crime scene from the second half of January 1945 in Death Valley (author D. Frymark).

On the basis of the ethnographic interviews, more detailed terms attributed to the natural formation of Death Valley can be indicated. Therefore, the local vegetation is said to be: lush (I_11), natural (I_14), diverse (I_14), swampy (I_04), wild (I_02, I_05, I_14), native (I_14), protected by law (I_03, I_14), contains endangered species (I_03), and even that it is included in the area covered by the Natura 2000 program (I_12). The dominant figures defining its formations are: thickets (I_10, I_11), bushes (I_02, I_09, I_11, I_12), bulrushes (I_11), but also a forest (I_05, I_08, I_14). The perception of these areas therefore refers to the spontaneous growth of mainly low-growing flora, the vegetation of which is only slightly controlled by humans. The interviewees indicated that this is both a positive feature (the aesthetic qualities of nature that affect the possibility of walking and the green background of the memorials) and a negative one (implying behaviours considered inappropriate, and therefore favoured by plant camouflage). However, the prevailing opinion, is that Death Valley is an overgrown area (I_10, I_11, I_13, I_14), which is cleaned up only

for important celebrations and anniversaries. Individual species are rarely recognised by the interviewees, except for people professionally involved in gardening, plant cultivation and greenery maintenance (I_13, I_14).

There is, however, a social need recognised by the interviewees to take care of the natural values of Death Valley, which for them are not only the background of historical events and the aesthetic context of commemorations but also have a recreational value. As indicated by the people participating in the conversations conducted during the ethnographic research, the functions that sacralise the space of the site (commemorations, ceremonies, places of contemplation, prayers, honouring the dead in tragic circumstances) do not exclude its simultaneous use for profane practices (walks with dogs, trips, recreation, a shortcut to a place on the other side of the valley; occasional consumption of alcohol, ethnobotanical practices: collecting plants and picking mushrooms) as long as they do not interfere with or prevent the practice of the former. The need to include the space of Death Valley, not so much in practices of an occasional nature, but in those that are carried out according to the logic of everyday life, permeates the stories. Nature appears in them as significant and even causative, i.e. as something that directly affects the ways in which Death Valley is ‘used’, as well as initiating socio-cultural reactions towards it.

It is an important point in the topography of sites of national remembrance, which thanks to the archaeological research has come to life in its social dimension. It is at the same time a place of great natural value. Ethnographic observations definitely confirm what Żelazny (1998: 69) notes with a poetic sensitivity – “this valley is still alive”.

Disclosure Statement

No potential conflict of interest was reported by the authors.

Acknowledgment

The project is funded by the National Science Centre, Poland (UMO-2021/43/D/HS3/00033).

References

- Bajerlejn, D., Wojterska, M., Grewling, Ł., Kokociński, M. (2015). Botanika sądowa – stan wiedzy i możliwości zastosowania w praktyce śledczej. *Problemy Kryminalistyki*, 3, 20-32.
- Bennett, C. (2015). *To live amongst the dead: an ethnographic exploration of mass graves in Cambodia*. PhD Thesis in Social Anthropology, School of Anthropology and Conservation, University of Kent, <https://kar.kent.ac.uk/53561>.
- Bojarska, B. (1972). *Eksterminacja inteligencji polskiej na Pomorzu Gdańskim: wrzesień-grudzień 1939*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Bojarska, B. (2009). *Piaśnica. Miejsce martyrologii i pamięci. Z badań nad zbrodniami hitlerowskimi na Pomorzu*. Wejherowo: Wydawnictwo BiT.
- Borzyszkowska-Szewczyk, M., Pletzing, C. (2010). Chojnice. In: M. Borzyszkowska-Szewczyk, C. Pletzing (ed.), *Śladami Żydowskimi po Kaszubach*. Przewodnik. Gdańsk-Lübeck-München: Akademia Baltica, Instytut Kaszubski w Gdańsku (p. 188-192).
- Buchholc, W. (1947). Chojnice w latach 1939-1945. In: *Chojnice 1939-1945*. Chojnice: Powiatowy Komitet Uczczenia Ofiar Zbrodni Hitlerowskich w Chojnicach (p. 12-96).
- Buell, L. (2005). *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.
- Buell, L. (2017) Uses and Abuses of Environmental Memory. In: S. Hartman (ed.), *Contesting Environmental Imaginaries. Nature and Counternature in a Time of Global Change*, Leiden: Brill (p. 93-116).
- Caccianiga, M., Bottacin, S., Cattaneo, C., (2012). Vegetation dynamics as a tool for detecting clandestine graves. *Journal of Forensic Science*, 57, 981-990.
- Ceran, T. S. (2014). *Im Namen des Führers... Selbstschutz Westpreussen i zbrodnia w Łopatkach w 1939 roku*. Bydgoszcz-Gdańsk: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Ceran, T. S., Mazanowska I., Tomkiewicz M. (2018). *Zbrodnia pomorska 1939*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

- Cyr, R., (2014). The forensic landscapes of Srebrenica. *Культура/Culture*, 5, 81-91.
- Domańska, E. (2017). *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domańska, E. (2018). The Eco-Ecumene and Multispecies History. The case of abandoned Protestant cemeteries in Poland. In: S. Pilaar Birch (ed.), *Multispecies Archeology*, New York: Routledge (p. 118-132).
- Domańska, E. (2020). The Environmental History of Mass Graves. *Journal of Genocide Research*, 22 (2), 241-255.
- Dziuban, Z. (red.) (2017). *Mapping the 'Forensic Turn': The Engagements with Materialities of Mass Death in Holocaust Studies and Beyond*, Vienna: New Academic Press.
- Evans, S. E. (2004). *Forgotten crimes: The Holocaust and disabled people*. Chicago, IL.: Ivan R. Dee.
- Ferrandiz, F., Robben, A. C. G. M. (2015). Introduction: The Ethnography of Exhumations. In: F. Ferrandiz, A. C. G. M. Robben (ed.), *Necropolitics. Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press (p. 1-40).
- González-Ruibal, A. (2020). *The archaeology of the Spanish Civil War*. London: Routledge.
- Hastrup, K. (1994). Natura jako przestrzeń historyczna (transl. S. Sikora). *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 3-4, 8-13.
- Hirsch, E., O'Hanlon M. (red.) (1995) *Anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, T. (2018). Czasowość krajobrazu (transl. B. Frydryczak). In: P. Majewski, M. Napiórkowski (ed.), *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego (p. 247-260).
- Jastrzębski, W., Sziling, J. (1979). *Okupacja hitlerowska na Pomorzu Gdańskim w latach 1939-1945*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Kirksey, S. E., Helmreich S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (2), 545-576.
- Kobiółka, D. (2021). „Jakaś groza wieje od tych pól ponurych” – świadkowie i dziedzictwo drugowojennych zbrodni w Dolinie Śmierci

- w Chojnicach. *Folia Praehistorica Posnaniensia*, 26, 123–144. <http://dx.doi.org/10.14746/fpp.2021.26.05>.
- Kobińska, D. (2022). The devil burns gold there – the heritage of Nazi Germany crimes in Death Valley, Chojnice, Poland. *International Journal of Historical Archaeology*, 26, 359–378. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10761-021-00604-9>.
- Kobińska, D., Kostyrko, M., Kość-Ryżko, K., Wałdoch, F., Ebertowska, E., Rychtarska, M., Rennwanz, J., Banaszak, A., Ryndziejewicz, R., Kubiśkowski, Z. (2020). Archeologia Doliny Śmierci – wstępne wyniki badań terenowych. *Zeszyty Chojnickie*, 36, 112–131.
- Kobińska, D., Kostyrko, M., Wałdoch, F., Kość-Ryżko, K., Rennwanz, J., Rychtarska, M., Nita, D. (2021). An archaeology of Death Valley, Poland. *Antiquity*, 95 (383), 1–8. <https://doi.org/10.15184/aqy.2021.109>.
- Kobińska, D., Jankowski, T., Kostyrko, M., Nita, D., Rennwanz, J., Zientkowski, P., Kowalczyk, Z. (2022). Pamięć i materialne ślady zbrodni z czasów II wojny światowej w chojnickiej Dolinie Śmierci. *Wojna i Pamięć*, 5, 131–153.
- Kończal, A. (2018). *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN (Seria Nowa Humanistyka).
- Kozłowski, R. (1992). *Mniszek – miejsce kaźni*. Dragacz: Gminy Komitet Ochrony Pomników Walk i Męczeństwa.
- Krupa-Ławrynowicz, A., Ławrynowicz, O. (2019). Etnoarcheologia w praktyce. Z badań niedawnej przeszłości. *Archaeologia Historica Polona*, vol. 27, 301–320.
- Kubicki, M. (2019). *Zbrodnia w Lesie Szpęgawskim 1939-1940*. Gdańsk-Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Laakkonen, S., Tucker, R. P., Vuorisalo, T. (ed.) (2017). *The Long Shadows. A Global Environmental History of the Second World War*. Corvallis: Oregon State University Press.
- Lorbiecki, A. (2017). *Trzy cmentarze – trzy tablice*. Chojnice: Urząd Miejski w Chojnicach.

- Ławrynowicz, O., Żelazko, J. (ed.) (2015). *Archeologia totalitaryzmu. Ślady represji 1939–1956*. Łódź: Oddziałowa Komisja Badania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu w Łodzi – Instytut Pamięci Narodowej, Instytut Archeologii UŁ.
- MacKay, J. (2009). *Forensic Botany. Crime Scene Investigations*. Farmington Hills: Gale.
- Madajczyk, C. (1970). *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*. Warszawa: PWN.
- Małczyński, J. (2018). *Krajobrazy Zagłady. Perspektywa historii środowiskowej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN (Seria Nowa Humanistyka).
- Małczyński, J., Domańska, E., Smykowski, M., Kłos, A. (2020). *The Environmental History of the Holocaust. Journal of Genocide Research*, 22 (2), 183–196.
- Mazanowska, I. (2017). *Karolewo 1939. Zbrodnie w obozie Selbstschutz Westpreussen*. Gdańsk-Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Mazanowska, I., Ceran, T. S. (ed.) (2016). *Zapomniani kaci Hitlera. Volksdeutscher Selbstschutz w okupowanej Polsce 1939–1940. Wybrane zagadnienia*. Bydgoszcz-Gdańsk: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Muñoz-Encinar, L. (2020). From the exhumation of bodies to historical knowledge: an analysis of Francoist repression in Southwest Spain. *Journal of Contemporary Archaeology*, 7 (2), 190–208.
- Nasierowski, R. (2008). *Zagłada osób z zaburzeniami psychicznymi w okupowanej Polsce*. Warszawa: Neriton.
- Ostrowski, K. (2009). *Bedecker chojnicki A-Ż*, Chojnice: Urząd Miejski w Chojnicach.
- Pollack, M., (2014). *Skazone krajobrazy* (transl. K. Niedenthal). Wołowiec: Czarne.
- Praczyk, M., (2018). *Pamięć środowiskowa we wspomnieniach osadników na „Ziemiach Odzyskanych”*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Historii UAM.

- Sendyka, R. (2017). Nie-miejsca pamięci i ich nie-ludzkie pomniki. *Teksty Drugie*, 2, 86-108.
- Sendyka, R., (2020). *Poza obozem. Nie-miejsca – próba rozpoznania*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN (Seria Nowa Humanistyka).
- Sendyka, R., Kobielska M., Muchowski J., Szczepan A., (ed.) (2020), *Nie-miejsca pamięci 1. Nekrotopografie*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN (Seria Nowa Humanistyka).
- Sendyka, R., Janus A., Jarzyńska K., Siewior K., (ed.) (2020), *Nie-miejsca pamięci 2. Nekrotopologie*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN (Seria Nowa Humanistyka).
- Smykowski, M. (2017). Eksterminacja przyrody w Lesie Rzuchowskim. *Teksty Drugie*, 2, 61-85.
- Smykowski, M. (2018). Krajobraz pośmiertny. Las Rzuchowski w perspektywie forensycznej. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 4, 355–368.
- Sziling, J. (1992). Eksterminacja Żydów na Pomorzu Gdańskim w latach 1939-1945. In: Z. H. Nowak (ed.), *Emancypacja – asymilacja – antysemityzm. Żydzi na Pomorzu w XIX i XX wieku. Zbiór studiów*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 79-89.
- Tilley, Ch., Cameron-Daum, K. (2017). *An Anthropology of Landscape. The Extraordinary in ordinary*, London: UCL Press.
- Wardzyńska, M. (2009). *Był rok 1939. Operacja niemieckiej policji bezpieczeństwa w Polsce. Intelligenzaktion*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Wosińska, M. (2017). Pomnik bliski ciała. Lokalne formy reprezentacji ludobójstwa w Rwandzie w perspektywie ekologicznej. In: M. Praczyk (ed.), *Pomniki w epoce Antropocenu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM (p. 101-119).
- Żelazny, S. (1998). Dolina Śmierci. In: M. Farna (ed.), *Światło i Słowo*. Kraków: Wydawnictwo Miniatura (p. 69).

Joanna Krotofil

Institute for the Studies of Religion
Jagiellonian University in Kraków
joanna.krotofil@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2308-5329

Dorota Wójciak

Doctoral School in the Humanities
Jagiellonian University in Kraków
dorota.wojciak@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9114-9331

Dagmara Mętel

Unit of Community Psychiatry
Jagiellonian University in Kraków
dagmara.metel@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0002-5036-9821

THE VIRGIN MARY IN THE NARRATIVES OF CONTEMPORARY CATHOLIC AND MUSLIM MOTHERS IN POLAND

Matka Boska w narracjach współczesnych matek katolickich i muzułmańskich w Polsce

Abstract. In this paper, we demonstrate how the figure of the Virgin Mary functions as an important element of the lived religion of contemporary Catholic and Muslim mothers in Poland. Based on the analysis of in-depth interviews and observational data we argue that the figure of Mary is recognized as a religious ideal and a role model by mothers identifying with both religions. We trace similarities and differences between Catholic and Muslim mothers in their reflexive

engagement with ideas, symbols, and prescriptions attached to Mary and discuss how they reinvent the figure and ascribe it with personalised meanings: embrace some of the traditional attributes of Mary, challenge, and contest others, and construct new meanings firmly embedded in their daily life mothering experiences.

Keywords: Virgin Mary; lived religion; Catholic mothers; Muslim mothers, motherhood, mothering

Streszczenie. W artykule przedstawiamy, w jaki sposób figura Maryi – matki Jezusa - funkcjonuje jako ważny element religii przeżywanej wśród współczesnych muzułmańskich i katolickich matek w Polsce. Opierając się na analizie wywiadów pogłębionych i danych obserwacyjnych dowodzimy, że Maryja uznawana jest za religijny ideał i wzór do naśladowania zarówno przez matki wyznające Islam, jak i matki katolickie. Śledzimy podobieństwa i różnice w refleksywnym zaangażowaniu wyznawczyń obu religii w idee, symbole i nakazy związane z Maryją oraz omawiamy, w jaki sposób religijne matki konstruują tę postać na nowo przypisując jej spersonalizowane znaczenia: przyjmując niektóre tradycyjne atrybuty Maryi, kwestionując lub odrzucając inne, a także tworząc nowe znaczenia mocno osadzone we własnych codziennych doświadczeniach macierzyńskich.

Słowa kluczowe: Maryja Matka Jezusa; religia przeżywana; matki katolickie; matki muzułmańskie; macierzyństwo; opieka macierzyńska

Introduction

Historically, Mary has been a prominent figure for Polish Catholics and to this day remains one of the most influential cultural models of femininity and maternity, and a significant object of recognition, rejection, or resignification in public and private spheres. Anna Niedźwiedź observes that “Marian devotion practiced in contemporary Poland, diverse, rich, and manifold requires special research approach” and proposes to look more closely at „how” the Mother of God (Matka Boska) is lived by individuals for whom she is an important figure, or becomes one on some

occasions” (2014: 337). In this paper, following Niedźwiedź’s suggestion, we analyse how young Catholic and Muslim mothers negotiate their relationship with Mary. Placing our research within the framework of lived religion (Ammerman 2015), we look at the ways in which religious ideas, symbols, or prescriptions directly impact individual mothering practices. Our study demonstrates that Marian devotion typically associated with village inhabitants and the older generation of Catholics in Poland is firmly present in the daily lives of Polish women of reproductive age, regardless of their location and religious adherence. In the following discussion we trace how Mary is being reinvented by young Catholic and Muslim mothers who ascribe this polyvalent figure with personalised meanings: embrace some of the traditional attributes of Mary, challenge and contest others and construct new ones firmly embedded in their everyday life mothering experiences.

The engaged Catholic mothers in our study by their religious affiliation and the fact that they are raising children with no disabilities and live in heterosexual marriages represent the mainstream way of mothering consistent with the dominant interpretations of the figure of Mary and its secular counterpart, *Matka Polka*. By bringing Muslim mothers into this research we intended to include a group that is transgressing this hegemonic model of motherhood. As these women are often socially constructed as religious “Others” and traitors of the nation and Christian faith (Abdallah-Krzepkowska et al. 2023) their mothering is difficult to align with the notion of meaningful participation in the Polish national community shaped by nationalistic and Catholic ideas (Hryciuk and Korolczuk 2012). However, all Muslim mothers who participated in our research have been raised in the sociocultural context saturated by Catholic symbols, beliefs, and practises and are familiar with them. Although conversion is marked by disruptions and breaks with some religious and cultural practices, studies show that converts to Islam strive to maintain biographic continuity and bring significant images and symbols of their past into consonance with the new religion (in Polish context, see Krotofil et al. 2022). We assumed that in this process, the figure of the Virgin Mary, also recognized in Islam, does not necessarily lose its importance, but becomes a subject

of careful renegotiation. In the following discussion, we highlight some similarities and differences between Catholic and Muslim mothers actively shaping their relationship with Mary.

Marian devotion in Poland and the relevance of Mary as a maternal figure in Catholicism and Islam

The great importance of Marian devotion is considered a distinctive feature of Polish Catholicism. In Poland, Marianism, usually ascribed to the so-called “folk-type religiosity” and collective religious practices, was also popular among the most prominent hierarchs of the Church. Brian Porter-Szűcs (2011) indicates, for example, that Primate Wyszyński and Pope John Paul II were intensely committed to the Virgin Mary and quite likely intentionally blurred the boundaries between a systematized official Marian theology and popular syncretic, heterodox devotion which flourished among lay believers.

Among the diversity of meanings attributed to Mary in Polish culture throughout history, two motifs became dominant: Mary as a militant, authoritative Queen inscribed in Polish national mythology and Mary as a model of passive and silent femininity. From the turbulent 17th century and through the loss of Polish sovereignty in the 18th century and its aftermath, the militant image of Mary, the Queen of Poland, played a particularly important role. The nineteenth century brought a shift towards a more domesticated, maternal image of Mary. This change coincided with apparitions in La Salette, Lourdes, and Fatima, and in more than four hundred locations in Poland, where Mary usually manifested herself as a gentle, patient, and humble mother, rather than the almighty queen. Porter-Szűcs illustrates the process of assigning stereotypically maternal features to Mary with an example of a Marian textbook by Father Walczyński (1910) who devoted a separate chapter to each of the virtues he believed the Virgin exemplified: humility, meekness, obedience, suffering, a love of prayer, modesty, good intentions, and persistence in virtue (Porter-Szűcs 2011: 375). Later, Mary, as the ideal of the submissive

wife and mother has been reproduced in the writings of John Paul II, who wrote in *Redemptoris Mater*:

Women, by looking to Mary, find in her the secret of living their femininity with dignity and of achieving their own true advancement [by cultivating female virtues, such as] the self-offering totality of love; the strength that is capable of bearing the greatest sorrows; limitless fidelity and tireless devotion to work; the ability to combine penetrating intuition with words of support and encouragement (John Paul II 1987).

By emphasising her maternal role from the Christocentric perspective, official Catholic teaching places Mary in a position where she cannot be framed as an autonomous figure and downplays her agency (Adamiak 1997). While feminist theologians have been developing alternative interpretations of the figure of Mary, these debates are very little known in Polish Catholic circles.

Although the stories told about Mary in the Quran correspond to biblical stories, the Islamic text contains different details regarding her life. She is the only woman mentioned by name in the Quran and is considered “the highest of women both in this world and in Paradise” (Saritoprak 2019: 8), however, there is an ongoing debate among Islamic scholars whether Mary, being so exceptional, can be considered a model for devout Muslim women (see, for example, Chudy 2020; Mirza 2021). While some authors see similarities between Catholic and Islamic depictions of Mary as a figure which is not perceived in her own rights but rather as secondary to Jesus (Mroz 2019), others argue that Mary in Islam is invested with a considerable amount of agency (Jardim 2014). In popular discourses, the Virgin Mary has been used to express antagonism between Christians and Muslims in Europe (Jansen and Köhl 2008). The authors note, however, that Mary can also be seen as a uniting symbol and the “bridge builder” (Mroz 2019), as exemplified by the Marian pilgrimage sites visited by Muslims.

Researchers of lived Catholicism and Islam in contemporary cultural contexts note the importance of Mary for many religious women who find her relevant and inspirational in their individual lives (see, for example,

Chudy 2020; Schleifer 1997, Kuźma 2008). There is, however, very little research on the reception of Mary through the experience of mothering in the lives of religious mothers.

Mothering and the dominant ideologies of motherhood in Poland

In our analysis, we use the distinction between motherhood and mothering, which was introduced by Adrienne Rich to demonstrate the difference between an institution of motherhood, as a set of the dominant social ideas about mothers and their duties, and the everyday practice of caring for children (1976).

Historically, the dominant representation of the institution of motherhood in Poland was embodied by the figure of *Matka Polka* (Polish Mother), the ideal of a strong mother devoted to her family and the nation, and responsible for the cultivation of the Polish national identity of her children. Although she is considered a secular counterpart of the Virgin Mary and had some characteristics of Mary the Queen of Poland, the empowering potential of this latter figure was appropriated by the national cause. The figure of *Matka Polka* as a martyr and a national hero shaped the ideas about motherhood in Poland long after the country regained independence in 1918. Over time, the vision of motherhood as a constant devotion and hard work for a higher cause was normalized and *Matka Polka* became synonymous with the “common” or “typical” Polish mother - a woman who puts the needs of her husband and children above her own (Imbierowicz 2012). Today, however, the figure is increasingly becoming an object of contestation, as contemporary mothers try to distance themselves from this ideal and construct their identity in opposition to it and for this reason, the myth of *Matka Polka* needs to be considered together with another dominant model of mothering, namely the cultural model of intensive mothering. Sharon Hays describes it as “child-centred, expert-guided, emotionally absorbing, labour-intensive and financially costly” (1996: 8). The author argues that the principles of intensive mothering urge a mother to respond patiently to all physical

and emotional needs of the child. This requires her constant presence and copious amounts of time and energy devoted to mothering. Supported by selected elements of psychological theories, intensive mothering places enormous responsibility on mothers and instills a sense of guilt in them for the slightest negligence.

Dominant ideologies of motherhood described above shape the lived experiences of mothering in Poland regardless of mothers' religious commitment. Embedded in cultural and political constructions, mothering is harnessed by competing visions of society. This is very apparent in the current political climate in Poland where women's reproductive rights are being restricted (Szalewa 2017), and the experiences of thousands of mothers who do not comply with normative motherhood are marginalized. At the same time, mothering constitutes a contested terrain (Glenn 1994), a practice through which these constructions are being contested and reshaped (O'Brien Hallstein 2010). In the following part of the paper, we trace how this is effected through the renegotiation of the relationship with the Virgin Mary.

Methods

The findings presented here are based on in-depth interviews completed between January 2021 and September 2022 with 47 Catholic and 19 Muslim mothers and two moderated group interviews with religious mothers of the Catholic faith. We also conducted regular participant observation of meetings for mothers at Catholic parishes and gatherings for women organised in a mosque. The interviews were based on a topic guide which included themes such as the experiences of pregnancy and childbirth, the impact of early mothering on religious practices, the ways of dealing with everyday difficulties in maternal practice, and religious and non-religious role models for mothers. The researchers also followed the narratives of the study participants in accordance with the methodological principles of the understanding interview (Kaufmann 1999). The observational data was used to corroborate the results obtained from the

analysis of interviews. All respondents provided informed consent to participate and the study was reviewed by the university's Ethics Committee (221.0032.4.2021).

Our participants were between 22 and 43 years old and were mothers of young children: only five women had any child older than six, and 24 women gave birth to their first child not longer than 3 years before the first interview.

We sampled mothers in rural and urban locations, including women with a high level of cultural capital. Two-thirds of the participants had higher education and more than half of our participants lived in cities with over 100,000 inhabitants, 11 women lived in smaller towns, and 19 mothers lived in the villages. The latter group consisted exclusively of Catholics, as we were unable to sample Muslim mothers living in rural locations. All respondents were raised in Poland, however, twelve Muslim participants lived abroad¹ at the time of the data collection.

The Catholic and Muslim participants were diverse in terms of the intensity of religious engagement and practice. In both groups there were women belonging to religious groups and organizations, as well as women who openly distanced themselves from such activities. All Muslim mothers were converts to Islam who had been raised as Catholics, but their path to Islam and previous experiences of „being Catholic” varied significantly. Ten participants converted to Islam at least 10 years before the date of the interview, four participants converted between 3 to 10 years ago, and the remaining five converted less than 3 years before the date of the interview.

The quotations in the text below are marked with pseudonyms followed by a letter in a bracket indicating the respondent's religious affiliation: (C) for Catholic mothers and (M) for Muslim mothers.

¹ We consider these women as belonging to the category “mothers in Poland”. None of the mothers excluded the possibility of returning to Poland in a due course, some of them explicitly declared that they were staying abroad temporarily. All women maintained multiple transnational connections with the country of origin.

Results

The Virgin Mary as a religious ideal of mother, the myth of Matka Polka and the ideology of intensive mothering together coproduce the institution of motherhood in the Polish socio-cultural context. The set of role models, norms, and responsibilities these cultural constructions instill in women is navigated in the mothering practices in diverse ways which reveal that motherhood, as an institution, and mothering, as an embodied practice, are deeply intertwined in individual experiences of religious mothers. The Catholic and Muslim mothers we interviewed engaged with the figure of the Virgin Mary on three interrelated planes. Firstly, they applied the figure of Mary to their own mothering experience by recognizing it as a religious ideal and a role model for mothers. They affirmed, rejected, or renegotiated the image of the Virgin presented in the Bible and the Quran and indirectly referenced a wide range of meanings ascribed to Mary in Catholic and Muslim theology and Polish popular culture. Secondly, our participants turned to Mary for support in everyday maternal difficulties. This was especially present in the narratives of Catholic women who addressed Mary in their prayers. Finally, the mothers from both religious groups reinvented the figure of Mary by aligning stories about the Mother of Jesus with their own embodied experiences.

Mary as a role model for mothers

Many Catholic and Muslim mothers in our sample identified Mary as the most obvious religious role model and often spontaneously referred to her when asked about the relationship between mothering and religion. Izabela (C), for example, reflected: “Is religion telling me or helping me be a good mum? Well, I have two thoughts. The first one is that for sure somewhere, I want to be like Mary, the Mother of God. I wanted to be a good mother”. Similarly, Renata (M) stated: “I think that Jesus’s mother, peace be with him, is the kind of person who can be a model of being a mother and being a person devoted to God.” By recognizing Mary as

a role model for mothers our participants reproduced the perspective of religious authorities², but, as we will demonstrate, they ascribed varying importance to it.

Most of our participants indicated that the Bible or the Quran were the most important sources from which they gathered knowledge about Mary. However, many mothers identifying with both religions felt that there was a scarcity of information about Mary in the Bible. Krystyna (C) pointed out that “we cannot learn much about Mary from the Bible”. Anita (M) observed: „I learned more about Mary from the Quran than from the Bible. That’s when I understood a bit what kind of person she was”. In the narratives of religious women, quranic and biblical stories had a mythological status manifested by the fact that every detail related to Mary found in these scriptures had a great significance. On the other hand, the many gaps and blind spots in Mary’s story presented in the holy texts constituted an opportunity to construct individual interpretations of her femineity and motherhood.

Mothers who indicated that Mary remains an important role model for them very often tended to highlight the hardships she experienced, which sometimes constituted a basis for imagining the Mother of Jesus as a woman who embodied strength and perseverance. Antonina (M), for example, stated: “Mary’s parenting was difficult from the beginning, but she excelled in this role of being the mother of a prophet, especially a prophet who was born without a father. That’s why, I think, she’s such a good example”. By highlighting the missing father, this mother incorporated Mary into a more inclusive model of motherhood, which does not marginalise single mothers. A similar reinterpretation of Mary, as representing mothers who are discriminated against, can be traced in Anita’s (M) narrative, who said: “Mary is a role model because she experienced discrimination. She had to hide to be able to give birth to this child”.

By pointing out Mary’s attitude towards maternal hardships, other participants highlighted not only her strength and agency, but also reproduced

² Anna Szwed’s research shows, for example, that Polish Catholic priests considered Mary as a main role model for women (2015: 245), which indicates that this is a perspective present not only in abstract theological considerations, but reproduced at the parish level.

the ideal of a mother who endures difficulties without complaint, as exemplified by Blanka's (C) narrative:

Mary is a space of meekness and ineffability. There are things that happen, but you have to keep them in your heart (for yourself). These things I will not be able to go through on my own. And Mary was in the same situation. How to keep it to yourself? How can I live knowing that as a woman, as a mother, I will never be hundred percent understood?

The depiction of Mary as a quiet, calm and silent caregiver was one of the most widespread clichés in our data. However, the acceptance of these traits was often accompanied by a declarative rejection of the category of sacrifice. It is possible that, associated more with the somewhat outdated figure of Matka Polka than the Virgin Mary, sacrifice is too far removed from the picture of a mother promoted by the ideology of intensive mothering. Parenting guidelines embedded in this ideology urge mothers to master the skills of controlling their emotions, as manifesting struggle may have a negative impact on the mental condition of the child. The strong negative stereotype of a mother-martyr suffering and sacrificing for the offspring, but at the same time instilling a sense of guilt in the child, does not fit with the contemporary ideal of a “good mother”.

Some Muslim participants in our study discursively decentred the figure of Mary as a single model for all women. For example, Maja said:

This does not mean that the path of every woman in Islam should be family and motherhood because I also have other examples: the first Muslim women of the first years of Islam. The first martyr, a person who died in Islam, was a woman! There are various roles that a woman can play if she has vision and skills.

Another Muslim mother, Wioletta, contrasted Islam with Catholicism in this context:

There are many more of these female role models in Islam than in Catholicism, where we in fact, only have Mary, or some later saints

who somehow also died a miserable death. But in Islam there is a wide range, if we want to choose, we can choose.

As these examples illustrate, many convert mothers engaged in dialogue with their Catholic background when speaking about Mary and challenged patriarchal clichés which they were keener to locate within their previous confession, rather than Islam. Some Muslim women directly challenged the stereotype of Islam as a religion particularly hostile to women, portraying them as oppressed and domesticated women, severely restricted by their caring responsibilities (on this topic see, for example, Terman 2017). In this process, they highlighted the differences between images of Mary in Catholicism and Islam. Wioletta (M) stated that “in Catholicism, Mary was just a mother for Jesus, she did not do anything else. In Islam she did more.

The Catholic participants who distanced themselves from the figure of Mary, as a role model for mothers did this in a different way. They recognised the figure of Mary as part of the official Church teaching but admitted that they did not engage with it. Lidia (C), for example, argued: “I am not deeply religious in the Polish-Catholic-Marian way, I have a problem [with this]. And saint mothers, you know, it is very difficult to find a woman, a saint model to apply in everyday life”.

Although the image of Mary, as living among people in the present time and sharing their material realities, concerns, and struggles, has been identified as an important aspect of Polish folk culture in the past (Sokolewicz 1988) and contemporary popular culture (Draguła 2018), this theologically unorthodox construction was absent in our data. Contrary to the idea of the physical proximity of Mary, some mothers participating in our study reflected on how distant Mary was to them: “Well, a distant role model, but a distant, distant sacrum you can look at and admire, but I don’t feel it is close to me, that I am similar”, said Barbara (C). For mothers who spoke about the distance, it was enhanced by the distinctive features of Mary that set her apart from other believers. One of those features was the perceived lack of embodied experiences in the life of Jesus’s Mother who “is exempt by special privilege from intercourse, from labour, and from other physical processes of ordinary childbearing” (Warner 2013:

195). Another example of the mismatch between the ambiguous experiences of ordinary mothers and the portrayal of Mary's mothering given in religious sources related to the special status of Mary's child makes her task easier. Barbara (C), for example, noticed: "I don't feel it in everyday life, because raising one saint son... and raising three normal children is... For me, this is some madness, on an everyday basis, not so much peace, composure". Anita (M) considered teaching her daughter about Islam one of her most important tasks and was not confident that she would succeed. She felt that Mary was exempt from this struggle, as according to the Quran: „Jesus knew everything from the very beginning, from his crib.”

Although many of our participants noted some disparities between Mary's mothering and their own experiences, they looked for different ways of reconciling their own practices with the religious ideal. Importantly, mothers who strived to fulfil the ideal related to Mary not only as a role model but also turned to her for support in achieving this goal.

Support from the Virgin Mary in everyday mothering

Most of the Catholic and Muslim participants in our sample felt that they built a closer relationship with Mary based on the similarities of experiences as mothers. Sabina (C), for example, said: “for sure, [Mary] is now closer than some time ago. Some time ago she was so abstract, I wasn't able to place her. Now, from this [new] perspective of being a mum, she is someone close to me”. For some Catholics, this community of maternal experiences with Mary, combined with her status as a saint, became the basis for creating a bond based on daily support and care. Ada (C) said in this context: “I always [go] to Mary, in the most difficult moments I ask for help. Because who will understand a mother if not another mother”.

The prayers addressed to Mary by our Catholic participants reveal the challenges inherent in applying the category of agency to women engaged in religious practices (Maahmood 2005; Kościańska 2012). While the religious mothers in our study did not necessarily challenge the institution of motherhood, they actively looked for support in fulfilling the mothering ideal

shaped by religious and intensive mothering ideologies. Jagoda (C) said: „During my entire pregnancy, from the moment I learned I was pregnant I entrusted [it] to Mary and now I am praying to her to teach me humility, gentleness, and calmness”. Another participant, Monika (C), who had problems with the bedtime routine of her child, said “when I put her [daughter] to sleep I always pray the rosary, because for me it is difficult [practice] (...). This is a good practice, it takes my motherhood closer to Mary’s motherhood. It sheds some light on these struggles”. Prayers in difficult moments brought relief to mothers, but at the same time encouraged them to experience difficulties in silence, as exemplified by Cecylia’s (C) practices. This mother showed one of us the icon of Our Lady of Silence on which Mary covers her mouth with her finger. Cecylia placed the icon in her bedroom, because, as she assured us, it helped her calm down: “I also pray for the gifts [my children] need. For sure my patience and calmness are among them. I always pray separately for those to Mary. I found her [the icon] somewhere and she calms me a lot.” As these examples illustrate, although praying is not accounted for by the progressive feminist project of women’s emancipation and the corresponding idea of agency, it constitutes an important source of empowerment for religious women (see also Kościańska 2012).

Praying to Mary was a practice that distinguished Catholic and Muslim mothers, as it was not permissible for the latter group. As Magdalena (M) highlighted: “[in Islam] nobody prays to Mary, here we pray for her, but to God”. Although this approach excludes an important dimension of a relationship with Mary, some Muslim mothers interpreted it as a way of shortening the distance between them and the Mother of Jesus. As Mary was no longer a religious figure they prayed to, they were able to place her and themselves as being “on the same level in the eyes of God”.

The reinvention of Mary in the mothering experience

By reproducing religious discourses (through their affirmation, rejection, or negotiation), mothers very often linked them with their own experiences and thus co-created the figure of Mary. This process was facilitated

by the ahistorical character of this figure, the silences and omissions in religious sources the mothers filled with their own experiences.

Although the life of the biblical Mary can be placed in the historical context of two millennia ago, as the socio-cultural conditions change, so do the ways the maternal experiences of the Virgin Mary are imagined. A striking example of making a connection between the experiences of biblical Mary and those of a modern woman exposed to the technological advances of biomedicine is the story told by Barbara who early on in her pregnancy discovered during an ultrasound scan that she was carrying twins and likened the moment to The Annunciation:

I was stressing out, so we went to a random doctor (...) and it turned out that we were expecting twins, which came to me as a shock. It was certain because you could see perfectly well two little, simply two... This is when I understood how the Virgin Mary ran in a hurry through the mountains to Elizabeth to tell her that she was expecting. [...] It was such a shock and I felt such joy and energy and... disbelief. But I could run, shout to everybody and laugh. Like what? Twins? How is this possible? And now I understand why Mary runs, in a hurry, through the mountains (Barbara).

Some Muslim mothers made a similar connection between the stories about Mary they found in the Quran and their own embodied maternal experiences. Urszula (M), for example, linked her understanding of good labour and some of her birth experiences with the Quranic description of Isa's (Jesus) birth: 'The story of Miriam during birth, (this is) what scientists confirm today. The way she delivered Prophet Isa, now they have evidence that this is an easier way, better for a woman, the position (the fact) that she ate so much'.

Another mother, reflecting on Mary's mothering, spoke of the acceptance of her son's mission, and foregrounded the acceptance of a child's autonomy and freedom infused with very modern ideas of parenting, rather than sacrifice and suffering (see, for example, gentle parenting in Ockwell-Smith 2016):

The Mother of God, we know very little from the Bible how the raising [of a child] was going, but I like her very much. When Jesus was a grown-up, she did not interfere in his life, she did not tell him what to do, but she said 'do what he says'. I like this. Maybe this is why I highlight this because my parents still treat me like a child (Krystyna, C).

This construction of Mary's attitude towards her son allowed Krystyna to distance herself from „old fashioned” parenting based on a high level of parental control. For her, letting a child choose their „own way” was a central element of good practice. Thus, by constructing a personal relationship with the Mother of God, Krystyna was able to maintain her Catholic identity and apply religion to her mothering, despite her conflicting feelings about the Church, hierarchs, and what she experienced as a superficial religiosity based on local customs.

Some mothers in our study spoke directly about being negatively affected by the conflicting expert advice they received from multiple sources. Izabela, a mother who tried to reconcile the image of a “good mother” represented by the calm and quiet Virgin Mary and the high standards promoted by the ideology of intensive mothering reproduced by popular media felt that she was not able to realize this ideal:

I wanted to be like the Mother of God, I wanted to be this good mother, I wanted to be this ideal mother. And perhaps this is also a bit of a problem because I could never be this ideal. I could never do [things] in such an ideal way that the Mother of God was doing them and this may be causing, at least in me... When I had a problem somebody gave me this advice: “What would the Mother of God do in your place?” And this worked in me for some time, I was trying to restrain my choleric character, to become a quiet, calm mother which I am not. And it was difficult for me, it was a negation of who I am.

Elżbieta Adamiak notes that although many women associate Mary with “positive religious experiences” such as closeness, care and warmth, the Mother of God in Catholic theology and tradition can also be the source of “the negative experiences of many women bending under the unattainable

ideal forced on them” (1999: 265). However, although Izabela felt she would not be able to imitate calm and quiet Mary, she still worked to develop these traits and prayed for them, while at the same time developing a more selective approach to what she considered good mothering practices. This example illustrates that a subjectively perceived failure to apply the religious model of mother to individual practice does not have to result in the rejection of the figure of Mary. The selective approach to features ascribed to the Mother of Jesus allowed many mothers to apply religious ideas, symbols, and prescriptions attached to Mary to their own mothering practice in a reflective way and to modify it through positive identification with the figure.

Conclusions

The results of our study demonstrate that the Virgin Mary remains important to many young Polish mothers. The polyvalence of the figure and the consequent interpretative pluralism allows Catholic and Muslim mothers to engage with Mary as a role model, reflectively apply many elements of the model in their mothering and renegotiate the religious model and the meaning of some mothering practices. Thus, the figure of the Virgin Mary is an important element of their lived religion and remains central to connecting personal stories with the grand narratives of their respective religions.

For many religious mothers, the figure of Mary represents high expectations placed on women by the institution of motherhood. The image of Mary completely devoted to God, obedient and silent is affirmed, rejected, or renegotiated but for most mothers serves as a means for the cultivation of self-discipline. At the same time, prayers addressed to Mary help many mothers striving to meet the requirements shaped by the religious ideal and the ideology of intensive mothering.

Many contemporary religious mothers feel the need or obligation to actively and reflectively shape their relationship with Mary in individual practices rather than through collective Marian piety. The mothering practice is given a new meaning through insightful engagement with the

figure of Mary and at the same time facilitates the renegotiation of the role model represented by the Mother of Jesus. For some mothers, the inclusion of the figure of Mary in everyday maternal practices combined with its active reinvention is a response to the struggles they experience rather than a passive internalization of an ideology disciplining them and subordinating their efforts to the patriarchal order.

The experiences of mothers who reproduce and internalize the ideal of a humble, quiet, and radically child-centred mother should not be understood solely as an expression of women's subordination. Academics dealing with the ambivalence of motherhood and mothering from the feminist perspective postulate the reinvention, not the rejection, of the patriarchal constructions of care, sacrifice, passivity and other categories that created a traditional ideal of women's obedience and dependence and the idea of reclaiming them for the mothers' own interests (see, for example, Van Nisterlooij 2015). Our participants effect this by reflexive application of the religious ideal into everyday mothering practices and its creative reinvention. The official Christocentric interpretation is shifted in the process and Mary is reconstructed in the matricentric framework, which has the potential to give new meaning to care and caring person's attributes, one that serves and empowers mothers (O'Reilly 2019).

As the comparison between Catholic and Muslim mothers reveals, there are many similarities in the way the two groups engage with the figure of Mary, as a role model for mothers. Although by the conversion to Islam Muslim mothers acquire access to different religious sources and consequently have more discursive tools for de-centering the figure of Mary, most of them preserve a strong relationship with the Mother of Jesus. These findings support Helen Kupari's hypotheses about the life-long character of some important religious idioms in the lived experience of individuals (2016). The blurring of religious boundaries indicates that the strong lines drawn between Catholics and Muslims in public discourses are not fully reproduced in the experiences of individual Muslim and Catholic mothers who relate to Mary in diverse and creative ways.

Acknowledgments

This work was supported by the National Science Centre, Poland, under Grant 2019/35/D/HS1/00181.

References

- Abdallah-Krzepkowska B., Górak-Sosnowska K., Krotofil J., Piela A. (2023) *Managing spoiled identity: the case of Polish female converts to Islam*. Leiden, Boston: Brill
- Adamiak, E. (1997). *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Adamiak, E. (1999). *Milcząca obecność: o roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Ammerman, N. (2015). Lived Religion. In: R. A. Scott, S. M. Kosslyn (eds.), *Emerging Trends in the Behavioral and Social Sciences*, 1–8. Hoboken: John Wiley & Sons. doi: 10.1093/oxfordhb/9780198792550.013.30
- Chudy, S. X. (2020). The Virgin Mary: Bridging Muslims and Catholics. *The Journal of Social Encounters* 4(2), 34-41.
- Draguła, A. (2018). Od kapliczki do mody. Obraz Maryi w kulturze współczesnej. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2, 43-64.
- Glenn E.N. (1994). Social constructions of mothering: a thematic overview. In: E.N. Glenn, G. Chang & L.R. Forcey (eds.), *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, 1-29. London and New York: Routledge. doi: 10.4324/9781315538891
- Hays, S. (1996). *The cultural contradictions of motherhood*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hryciuk R., Korolczuk E. (2012). Wstęp: Pożegnanie z Matką Polką?. In: R. Hryciuk, E. Korolczuk (eds.), *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, 7-24. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Imbierowicz, A. (2012). Matka Polka w defensywie? Przemiany mitu i jego wpływ na macierzyństwo polskich kobiet. *Ogrody Nauk i Sztuk* 2, 430-442. doi: 10.15503/onis2012-430-442.

- Jansen, W., Köhl, M. (2008). Shared symbols: Muslims, Marian pilgrimages and gender. *European Journal of Women's Studies* 15(3), 295-311.
- Jardim, G. (2014). *Recovering the Female Voice in Islamic Scripture: Women and Silence*. Farnham: Ashgate Publishing.
- John Paul II. (1987). *Redemptoris mater. On the blessed virgin Mary in the life of the pilgrim church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Kaufmann J-C. (1999). *Das verstehende Interview. Theorie und Praxis*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz
- Kościńska, A. (2012). Twórcze odgrywanie Matki Polki i Matki Boskiej. Religia a symbolika macierzyńska w Polsce. In: R. Hryciuk, E. Korolczuk (eds.), *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, 147–161. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Krotofil J., Piela A., Górak-Sosnowska K., Abdallah-Krzepkowska B. (2021). Theorizing the Religious Habitus in the Context of Conversion to Islam among Polish Women of Catholic Background. *Sociology of Religion* 82(3), 257–280. doi: 10.1093/socrel/srab002
- Kupari, H. (2016). *Lifelong Religion as Habitus: religious practice among displaced Karelian Orthodox women in Finland*. Leiden, Boston: Brill.
- Kuźma, I. (2008). *Współczesna religijność kobiet: antropologia doświadczenia*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press. doi: 10.2307/j.ctvct00cf
- Mirza, Y. Y. (2021). The Islamic Mary: Between Prophecy and Orthodoxy. *Journal of Qur'anic Studies* 23(3), 70-102.
- Mroz, K. (2019). Mary the Bridge Builder: Rethinking Patriarchal Portrayals of Mary in Islam and Christianity. *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 42(3), 1-19. doi: 10.1353/jsa.2019.0016
- Niedźwiedz, A. (2014). Od religijności ludowej do religii przeżywanej. In: B. Fatyga, R. Michalski (eds.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, 327-338. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

- O'Brien Hallstein, D. L. (2010). The intriguing history and silences of 'Of woman born': Rereading Adrienne Rich rhetorically to better understand the contemporary context. *Feminist Formations* 22(2), 18-41.
- Ockwell-Smith, S. (2016). *Gentle Parenting Book*. New York: Hachette.
- O'Reilly A. (2019). Matricentric Feminism: A Feminism for Mothers. *Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement* 10(1/2), 13-26.
- Porter-Szücs, B. (2011). *Faith and fatherland: Catholicism, modernity, and Poland*. New York: Oxford University Press.
- Rich, A. (1976). *Of woman born: motherhood as experience and institution*. New York: W.W. Norton.
- Saritoprak, Z. (2019). Mary in Islam. In: C. Maunder. (eds.), *The Oxford Handbook of Mary*, 93-103. Oxford Handbooks Online. doi: 10.1093/oxfordhb/9780198792550.013.30
- Schleifer, A. (1997). *Mary the Blessed Virgin of Islam*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Sokolewicz, Z. (1988). Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. Wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania. *Etnografia polska* 32(1), 289-304.
- Szelawa, D., (2017). *Prawa reprodukcyjne w Europie i w Polsce. Zakaz, kompromis, czy wybór?*. Warszawa: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Szwed, A. (2015). *Ta druga: obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego iw świadomości księży*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Terman, R. (2017). Islamophobia and media portrayals of Muslim women: A computational text analysis of US news coverage. *International Studies Quarterly*, 61(3), 489-502. doi: 10.1093/isq/sqx051
- Van Nisterlooij I. (2015). *Sacrifice: a care-ethical reappraisal of sacrifice and self-sacrifice*. Leuven: Peeters.
- Warner, M. (2013). *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. Oxford: Oxford University Press.

Sergio González Varela

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology

University of Warsaw

s.gonzalez-varela@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9124-3782

BODY BIOGRAPHIES: A STUDY OF APPRENTICESHIP AND EMBODIED EXPERIENCE AMONG TATTOO ARTISTS IN MEXICO

Biografie ciała: studium nauki rzemiosła i ucieleśniania doświadczenia wśród meksykańskich artystów tatuażu

Abstract. Based on the author's long-term fieldwork experience in Mexico, this article describes the apprenticeship experience of tattoo artists. It deals with the learning process of a craft, how artists develop skills and techniques, and how they share their knowledge with others. The text argues that the solidarity that the tattoo community creates passes not only through the relationship between artists and clients but also through the exchange and reciprocity between professionals through the mutual inking of their bodies, in what the author calls body biographies. The article also depicts the importance of social media in promoting an artist's work and how a person becomes an expert or a professional. Finally, it analyzes the growing popularity of tattoos in Mexico and the saturated market it creates, where artists compete for clients, prestige, and money.

Keywords: apprenticeship, art, body, economy, experience, social media, solidarity, tattoos

Streszczenie. Opierając się na wieloletnim doświadczeniu autora w pracy w terenie w Meksyku, ten artykuł opisuje doświadczenie zawodowe tatuatorów. Zajmuje się procesem uczenia się rzemiosła, tym, jak artyści rozwijają umiejętności i techniki oraz jak dzielą się swoją wiedzą z innymi. Tekst argumentuje, że solidarność, jaką tworzy społeczność tatuażu, przechodzi nie tylko przez relacje między artystami a klientami, ale także przez wymianę i wzajemność między profesjonalistami poprzez wzajemne tuszowanie ich ciał, w tym, co autor nazywa biografiami ciała. Artykuł przedstawia również znaczenie mediów społecznościowych w promowaniu twórczości artysty oraz to, jak dana osoba staje się ekspertem lub profesjonalistą. Wreszcie analizuje rosnącą popularność tatuaży i nasycony przez nią rynek, na którym artyści rywalizują o klientów, prestiż i pieniądze.

Słowa kluczowe: nauka rzemiosła, sztuka, ciało, ekonomia, doświadczenie, media społecznościowe, solidarność, tatuaże

Introduction

My first experience with a tattoo artist was back in 1995. I was a teenager, and tattoo studios or parlors were rare in Mexico City and expensive. In my childhood neighborhood of Villa Coapa, located in the south, however, I had a friend who claimed to be a tattoo artist and inked people at his home. His nickname was Lua; he was a punk rocker, a self-taught tattoo artist who learned his trade from magazines and his experience practicing daily with his clients. He may not have been the best artist in town, but he was dedicated and offered an option to individuals who did not have the resources to get a “proper” tattoo in the expensive parlors. I got my first two tattoos with him, paying a symbolic fare. Most of my friends followed suit and got their tattoos with him, too. Suffice it to say that over time, my tattoos did not look great, and finally, in 2010 and 2014 I got them covered. I lost contact with Lua in the early 2000s. However, when I walk through my old neighborhood on a hot spring day, I can spot

some people my age or older still showing some tattoos made by Lua in the 1990s, which have resisted the passing of time.

I tell this story because the situation today in Mexico, but also in many cities of the world, is very different. Tattoo parlors and artists abound and compete in a saturated market. In Mexico City, new studios open their doors every year, and some close or merge with others. The tattoo culture in Mexico has grown exponentially in the last decade, and it has turned into a hierarchical community marked by status, elitism, and exclusion, mirroring the stratified configuration of Mexican society. On the one hand, there are famous artists with peculiar nicknames like “Dr. Lakra”¹ (Jerónimo López Ramírez, son of the late Oaxacan artist Francisco Toledo), “Piraña”, “Chanok”, and Wilson Posada, who were members of the collective *Dermafilia* in the middle of the 1990s, and who have a long trajectory and influence in the Mexican tattoo scene, even if some of them do not live permanently in Mexico, like Posada. On the other hand, some artists have their studios in their homes in middle-class and lower-class neighborhoods, and many more do not work full-time as tattoo artists or have just started tattooing recently.

It is difficult to give a detailed account of the tattoo community in Mexico, and even the concept of community is debatable as the limits of what constitutes it are not clear. It involves artists, tattooed persons, and owners of magazines and supplies; all are part of this subculture, but it is by no means homogenous. However, despite the differences and divisions, a sense of solidarity and communion exists between artists and consumers of tattoos.

Still, the history and anthropology of tattoos in Mexico are a work in progress. In this article, I focus mainly on the apprenticeship process of tattoo artists in Mexico. My interest centers on how they learned their art, got their knowledge about tattooing, and perfected their craft. In essence, this article addresses the question of how a person becomes an expert through practice and how they transmit and share their knowledge with

¹ The urban legend around the “Dr.” title of “Lakra” is that he used to carry a briefcase with his tattoo tools whenever he had an appointment, just like doctors visiting their patients.

aspiring tattoo artists. Basic anthropological inquiries appear here, like the conformation of a tradition, the accumulation of knowledge and techniques, the visual and sensual appeal of the body, the experience of pain, and the mystical and spiritual connotations of tattoos.

My theoretical approach is based on the anthropology of ritual, experience, and performance of embodied practices, popularized by authors like Victor Turner (1985, 1991), Paul Stoller (1989), Thomas Csordas (1997, 2002), and David Le Breton (2013). The framework of what could be called an anthropology of skills and embodied knowledge also benefits from the insights developed by Tim Ingold. In this sense, experience, skills, and embodied practices appear under a phenomenological perspective, which attempts to show the importance and meaning of tattoos in culture beyond a sociological simplified explanation.

The methodology implemented in this article draws on my long-term involvement in the tattoo scene in Mexico for more than twelve years. It is based on my participation in tattoo conventions, multiple tattoo sessions with artists as a client, and following the lives of tattoo artists for more than ten years. Long-term fieldwork in urban settings of your own culture allows developing a different kind of awareness of cultural practices, a slow-knowledge approach that takes years to assimilate and understand, as Paul Stoller has argued recently (Stoller 2020), but which provides a more in-depth approach to the development of anthropological insights about embodied practices. The perspective of the artists presented here is by no means representative of all the tattoo culture in Mexico, it offers only a window to what anthropologists like Clifford Geertz (1974) have referred to as the “Native’s point of view”. This methodological strategy is inspired by the works of Victor Turner (1991) on ritual (whose main informant was a “local” ritual expert, Muchona), Paul Stoller (1989) (who became a sorcerer’s apprentice), and the embodied study of charismatic healers by Thomas Csordas (1997). It is through practice, participant observation, and commitment to the artist’s perspective that it is possible to draw an ethnographically driven theoretical approach from the bottom up and not the other way around.

It is important to mention that anthropological works on tattoos tend to focus on the client's perspective. Sociological and communication science works have followed this trend by trying to delve into the causes, meanings, and symbolism of certain tattoos that people have. Although the client's perspective is relevant, I argue that the view of the artist is also essential in getting an understanding of the tattoo culture today. In this sense, the artist-client relationship becomes an indissoluble pair that signals the process of ephemeral interactions that culminate in intimate, fluid body biographies². I argue that these inked biographies become a roadmap for the self.

The first section of the article describes general aspects of the anthropology of tattooing, the history of this art, and the development of the tattoo culture in Mexico. The second section deals with the process of apprenticeship of tattooing as part of an embodied experiential practice, where tattoo sessions represent performative public acts and painful rites of passage for clients and moments of innovation for the artists. The third section connects the process of apprenticeship of tattoo artists with their experiences with their clients and how a bodily biography emerges from this relationship. The fourth and final section focuses on the commercial side of the tattoo culture, and the fierce competition artists face in a saturated market.

The Art of Tattooing

The practice of tattooing, according to Aaron Deter-Wolf and Lars Krutak, appears in numerous archaeological records. They argue that tattooing as a decoration dates back to the Fourth Millennium (Krutak and Deter-Wolf 2017: 3). Therefore, it is an ancient practice that has existed all over the planet. It is not exclusive to a region or a particular culture,

² Tattoos are not permanent. As Sinah Teres Kloß mentions: "They change and disappear when people die. They are transformed in shape and intensity on human bodies over time, for example as a result of aging, and are frequently reworked, removed, covered, or extended" (Kloß 2020: 3).

and there is not one exclusive place of origin. Archaeological evidence is based on skin remains in mummified human remains, in skin preservation, in graphically documented records, and in the tools discovered to make tattoos (Krutak and Deter-Wolf 2017: 5-6).

There is always the question of why cultures practice tattooing as decoration or as a religious or political symbol of power and social identification. There is no simple explanation and no such thing as a unilinear historical or evolutionary development of tattoos. In the social imaginary of modernity, we could portray a development from ancient cultures, passing through indigenous and tribal people, and finally arriving in the tattoo practices in the West today. This is a fictional narrative that does not correspond with reality. There is no such thing as “a history of tattoos”; multiple overlapping histories exist. Some of the narratives about tattoos are told to justify a new tradition for a community.

For instance, in her work *Bodies of Inscription* (2000), Margo DeMello argues that the development of specific tattoo representations in the culture of the United States operates under the narrative of an evolutionary process that goes from tribal non-Western societies to the appropriation of tattoos in America in the early Twentieth Century. She says:

In the case of non-native American tattooing, the tradition first came from the islands of Polynesia within the context of colonialism, then was adapted by various subcultures within the working class, and was once more reinvented in the 1980s, primarily by middle-class artists and wearers. Through each step of this evolution and re-invention, the participants must rework the tradition to make it fit the sensibilities of the new community. (DeMello 2000: 11).

For DeMello, the narratives of tattoo artists and clients correspond to recent developments of a cultural change that made tattoos more accessible and fashionable among the American middle-class since the 1980s. However, the evolutionary view of tattoos differs in Europe. Gemma Angel (2017) mentions that the European gaze on non-Western tattoo practices unavoidably confronts its prejudices about otherness (Angel 2017: 107). The tattoo collections in different museums, like the Wellcome Collection

in London, one of the most important in the world, contain the material culture of tattoos, meaning the preserved skin of tattooed people and artifacts for the inking process. However, Gemma Angel points out the lack of archival information about tattoos, at least in the Nineteenth Century (Angel 2017: 108). Just recently, academics have been trying to overcome the exoticism of otherness in the analysis of tattoos and body decoration and have moved away from a straightforward, unilinear historical narrative about this art.

Today, if it is possible to portray an “evolution” of tattoos, this relates to techniques and tools (utensils, machines, pigments, needles, and aftercare treatment). This imaginary trajectory traces a line that goes from the use of single hand-poke techniques popular in Japan and other Asian countries, passing through coil machines (commonly used during the Twentieth Century), and finally arriving in complex lightweight rotary systems like the Stigma Rotary machines invented in the first decade of the Twenty-First Century³. Techniques bring refinement and help tattoo artists; however, this doesn’t mean that artists depend exclusively on advanced tools to perfect their craft. The wide range of techniques used to create a particular tattoo style (an artist’s “signature”) relate to multiple factors, like prestige, more “authentic” and “ancestral” methods and procedures, the demands of clients, and individual preferences.

In Mexico, academic tattoo research focuses less on its indigenous pre-Hispanic origins and more on its urban development in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Although there is archaeological evidence of the uses of body paint and tattoos in human remains found in Oaxaca and the Yucatán Peninsula, archaeologists like Enrique Vela argue that the evidence is scant and more work needs to be done, particularly in the analysis of ceramic humanoid figures depicting lines and decoration, in mural painting, and stone engraving (Vela 2010).

The anthropological and historical studies about tattoos in Mexico haven’t attracted many specialists. Research interests lie with art historians,

³ See the description on the Sigma Website explaining the rotary system designed to adjust soft and hard-hitting of needles in a matter of seconds: <https://www.stigma-rotary.com/about-stigma/>

journalists, activists, dermatologists, doctors, and tattoo artists themselves. Experts in criminalistic science and anatomy provided the first known works about tattoos in Mexico, according to Álvaro Rodríguez Luévano (2016). The pioneering work of Francisco Martínez Baca (1899) is, perhaps, the most known work. He was a military physician who did research on prisons in the state of Puebla and wrote the first book about tattoos in Mexico in 1889 called *Tattoos: A Psychological and Legal-Medic Study with Criminals and the Military* (See, Luévano 2016: 112; and Martínez Baca 1899). Martínez Baca kept correspondence with the famous Italian criminologist Cesare Lombroso, who was the leading figure in tattoo research at the time. According to Rodríguez Luevano (2016: 115), Martínez Baca thought that through the analysis of tattoos in penitentiaries, it was possible to deduce the degree of moral degradation of individuals. For him, tattoos belonged exclusively to the lower criminal classes, and by making a registry of the tattooed people, it was possible to guess their origins and association with gangs. His theory got into methodological difficulties as tattoos also proliferated in the military. There, soldiers used tattoos as a form of identification, and by no means did this translate into moral degradation. Martínez Baca ended up creating spurious classifications of tattoos in both contexts, the military and prisons, related to the psychological character of individuals. Due to his prejudices, he also did not delve into the tattoo artists themselves, for him, they were just rudimentary technicians with no skills, prisoners who tattooed people just to kill time.

Despite his shortcomings, his classification also helped him to distinguish motives, figures, religious adscriptions, and ethnic belonging through tattoos. Rodríguez Luevano mentions that most of the tattoos registered by Martínez Baca were rudimentary, with poor aesthetics, and used low-quality materials (Rodríguez Luévano 2016: 123-124). Martínez Baca's book set a precedent for tattoo research in Mexico. However, it inevitably contributed to the stigmatization and discrimination of tattooed persons. This stigma hasn't completely disappeared and still exists in certain contexts of Mexican society.

Approximately twenty-five years ago, more investigations in Mexico carried out by anthropologists, psychologists, science communication

experts, and sociologists appeared which focused on contemporary urban tattoo culture. At the same time, more tattoo artists began to express their own views on tattoos in magazines, narratives, and interviews. The interest in some of these works turns around the tattooed people, their styles, the use of tattoos as a form of social identity, the psychological reasons for having inked art in their bodies, and the impact of tattoos in society (Perdigón Castañeda y Robles Aguirre 2019; Priego Díaz 2022; Rojas Bolaños 2009).

For instance, Samira Rojas Bolaños focuses on the notion of stigma and the psychological impact it has on tattooed people. Her research demonstrated that in certain professional occupations in Mexico, like doctors, lawyers, social workers, and psychologists, tattooed persons are still linked to criminality, even more so if the tattoos lack quality (Rojas Bolaños 2009: 72-73). Melissa Priego Díaz, on the other hand, focuses on the gradual acceptance of tattoos and how artists have contributed to such acceptance. She describes how tattoos become commodified as art in social media, and the interventions of bodies can carry certain altruism, like tattoos offered for free to women who have experienced breast cancer to cover their scars (Priego Díaz 2022: 7). Finally, Katia Perdigón y Bernardo Robles analyze the tattoos related to the cult of the Santa Muerte in Mexico City. Their research focuses on the different reasons people give to have tattoos of the Santa Muerte in visible parts of their bodies. It shows that tattoos are part of a religious devotion that provides direct protection to individuals. Here, tattooed images are seen as part of a global phenomenon of acceptance in society of the Santa Muerte cult, which exists not only in Mexico but also in many parts of the United States. Among tattoo artists who write about their profession in Mexico, topics range from the popularization of tattoos today to consumerism, cultural appropriation, and their own personal histories. Famous artists like “Dr. Lakra” often give interviews in newspapers and have exhibited their artistic works as painters in different national and international galleries. Tattoo artists have become the main producers of discourses about tattoos today, although these narratives do not derive strictly from academic publications.

How to Learn a Craft: Tattoos as Embodied Contemporary Rituals

Although there is no evidence to claim an “evolutionary” approach to tattoos, the division between the study of non-Western and “contemporary” tattoos mirrors the classic distinctions between the “primitive” and the “modern” perceptions of the body. On the one hand, tattoos in indigenous settings like those studied by Alfred Gell or evoked by Claude Lévi-Strauss on the Māori (but also in his analysis of face painting in the Amazon) belong to cultures where tattoos or body decoration and modification are part of a collective enterprise, and it is not a matter of individual choice; there is a ritual and even religious component that signifies identity, social belonging, and change of status as David Le Breton has argued recently (Le Breton 2013: 13). The often-quoted remark of Lévi-Strauss concerning the Māori, stress the value and power of the collective over the individual, he says: “The purpose of Maori tattooing is not only to imprint a drawing onto the flesh but also to stamp onto the mind all the traditions and philosophy of the group” (Lévi-Strauss, 1963: 257).

On the other hand, tattoos in contemporary societies appear as a matter of personal choice, often dislocated from a territory or place of origin, and sometimes imprinted as a form of reappropriation of a lost tradition. David Le Breton argues that the tattoo artist hovers above culture and becomes a shaman of modern times as he can connect through his art different settings and cultural traditions (Le Breton, 2013: 41). Modifying the quote of Lévi-Strauss mentioned above, we could argue that a contemporary tattoo artist stamps in the mind of the tattooed a set of hybrid traditions selected from deterritorialized references.

Pain is a quality inherent in tattoos. It is inescapable and represents a temporary inner sacrifice. It is localized singularly in the person; therefore, it is a highly individualized act. In contemporary urban settings like Mexico City, the experience of pain is a choice that the tattooed accepts, and it signifies a rite of passage. Pain is what makes the process of getting a tattoo a contemporary ritual art form. As Le Breton mentions, pain anticipates change, a metamorphosis that the new tattoo brings to a person (Le Breton 2013: 33). The artist understands pain as he or she has tattoos,

too. It is very rare to find a tattooist who does not have tattoos. Therefore, there is a shared body experience between the artist and his clients. This momentary bond, which lasts until the piece is done, stays in the memory of the person getting the tattoo, and for the artists, it becomes a further development in their craft and proof of their expertise. The process of getting a tattoo turns into a liminal experience intensified by localized pain. As Victor Turner mentions, liminality is an in-between state marked by ambiguity, social invisibility, lack of status, and camaraderie in the ritual process (Turner 1991). Getting involved in a tattoo session means subjecting oneself to a liminal, intense body experience where pain is predominant. For some hours, the subject is left in the hands of the artist, so there must be mutual trust between the parties. The artist, on the other hand, needs to be careful not to make mistakes, so concentration is paramount.

If modern tattoos constitute personal neo-rituals, then the tattoo artist symbolizes the role of the religious leader in initiation rituals. He or she is the conveyor of knowledge, transformation, and permanence inscribed into others. His role is like the charismatic healer described by Thomas Csordas, where such a healer is a channel that controls the body experience of participants (Csordas 1997). The cultural phenomenology of healing in religious settings has other kinds of connotations and motivations. However, tattoo artists sometimes heal other persons through tattoos, covering scars, signifying important moments of their lives, and marking, sometimes forever, a memory in time through pain.

Therefore, there is a legitimate anthropological question about the cultural importance of tattoo artists, how they have become skilled professionals whose craft has changed drastically in the last thirty years, and whose work remains in high demand. In Mexico City, the most famous tattooists have a background in arts, graphic design, or visual arts. Some are self-taught, like “Dr. Lakra”, born in 1972, who says, “I started just drawing. At school, I liked to draw a lot. I did comics, and then I entered the Friday Workshop at Gabriel Orozco’s house, where he taught painting. At the same time, I started tattooing. A friend started tattooing me, and I saw that the machine was very easy to make. Then, in the late 80s and early 90s, I started tattooing other friends. So, since everything went

a little hand in hand, I was doing painting, drawing, comics, tattoo, I don't have it so separated" (López Ramírez 2018).

Wilson Posada, for instance, began tattooing in 1994 when he joined the collective *Dermafilia*. He learned his craft with the people of the collective, and his uncle taught him jewelry too. In 2007, he moved to San Francisco, California. Apart from being a tattoo artist, he is also a musician and won the legal battle to use the name "*Dermafilia*" in his art collective (Valencia 2014).

"Chanok", another of the most famous Mexican artists in Mexico City, who started tattooing in the middle of the 1990s, is also a self-taught person. He said in an interview for the website *Tattoo Life*:

When I started, I didn't know anything about tattoos. I had seen it done and thought I could do it too since I knew how to draw... A lot of the Punk iconography that we used came from the blue *Tattoo Time* (Music & Sea Tattoos). We copied designs out of the few magazines we could get, gangster stuff too "street style", images of the Virgin, skulls, etc... Getting books, colors, or even just some good advice was very difficult back then but conventions started happening in Mexico and that began to open things up. That's when we could meet other artists, watch them work, get tattooed, and buy supplies.⁴

Interviews with other tattoo artists offer similar responses. In the case of Marco "Panké" Nicolat, he transitioned from skateboarding to tattoos in an almost natural way. He was part of a family of artists; his deceased father was a famous painter who lived in Oaxaca for many years, and his two brothers were also artists and were interested in tattoos and mural painting. Marco told me he began learning about tattoos with his friend Iván, who had been living in Berlin since the late nineties. Marco decided in 2007 that he wanted to learn for real about the art of tattooing so he could make a living from it, as he was growing old and was piling injuries from skateboarding. He tried his luck and decided to make Berlin his home. Although he did not start his learning process in Mexico, he

⁴ <https://www.tattoolife.com/a-great-interpretation-of-traditional-style-by-el-chanok/>

regularly traveled to his home country and there he got to know many tattoo artists in places like Mexico City, Queretaro, and Guadalajara. He owes his expertise to the help of Iván, who began tattooing in the late 1990s in Mexico City.

In the case of Alfredo Chavarria, he studied visual arts at the ENAP (Escuela Nacional de Artes Plásticas⁵) in the late 1990s. He was always interested in drawings, the culture of comics (he is a big fan), and design. In an interview he gave for the YouTube channel La Casa del Tatuador (Tattoo Artist House) in March 2023, he mentions that he learned about tattoos from his friend Rodrigo López de Lara (Roy)⁶. Through Roy's influence, Alfredo became involved and interested in tattoos from a creative perspective. Roy gave Alfredo his first inked piece in 1998, a tribal design. Alfredo tried his luck in different graphic design firms where he worked as a freelancer illustrator until that work almost dried up, and he had to do something else, so he began working as a sales assistant and tattoo apprentice in Tatuajes México at the trendy Colonia Roma neighborhood, where his friend Roy worked at the time. Tatuajes México was a studio and a shop that sold materials, tools, and designs, and it was a place where artists went to buy products. Through this job, Alfredo got to know slowly the thriving community of tattoo artists, and this studio allowed him to try out his first works as an apprentice.

These brief sample stories of tattoo artists who began tattooing in the middle of the 1990s and early 2000s show a cultural tradition in the making, almost starting from scratch. There was not much cultural background to rely on beyond the tattoo magazines and the trips that emerging artists with resources could make to the United States. This is important for anthropology as the transmission of skills normally assumes that there is a corpus of ancestral knowledge on which the initiates depend. For instance, when Victor Turner asked about the meaning of symbols

⁵ National School of Plastic Arts. Now rebranded as the Faculty of Arts and Design, it is a public school that belongs to the UNAM (National Autonomous University of Mexico). It is one of the most prestigious in Mexico, it has careers and postgraduate studies in Visual and Plastic Arts, Graphic Design, and Visual Communication.

⁶ https://www.youtube.com/watch?v=0_ZIU5_JOSA

in Ndembu rituals, there were experts like Muchona who gave detailed explanations to him about ritual procedures, uses of colors, rules, and taboos. Even in so-called “invented traditions”, there was a manipulation of cultural references used for political reasons (Hobsbawm and Ranger 2000) and creative responses that depended on a set of cosmological innovations (Sahlins 1999). With tattoo artists in Mexico in the 1990s and early 2000s, their craft developed as a form of experimentation where their only solid ground was their artistic background in graphic design, painting, architecture, or the simple curiosity they had. However, as tattoo artists say, to work on human skin is very different; it has a depth that challenges any drawing project, it faces the resistance of another human being, it also tests their endurance as tattoo sessions tend to be long and both artists and clients must remain seated in uncomfortable positions. Learning a craft for these emerging artists was not a case of an “invention of tradition” without any cultural “authentic” reference. Here, it is important to remember the words of Marshal Sahlins about the importance of the specificities of cultural formations, “From what I know about culture, then, traditions are invented in the specific terms of the people who construct them” (Sahlins 1999: 409). In the case of emerging tattoo artists in Mexico City, they invented their tradition and craft by giving it motives, themes, images, symbols, and artistic techniques, which came from their Mexican traditional backgrounds (Skulls from Día de Muertos, Pre-Hispanic imagery, religious motives, wrestlers, masks, names, and tribal styles). In this way, their development was quite unique. They did not have a master tattoo artist to rely on, and they worked with hybridizing techniques, experimenting with tools, and even learning from some self-made tattoo artists in jail. They would become experts years later, and they would lead a new generation of emerging tattoo artists in the 2010s and the coming years. It was at the beginning of the 2010s that the figure of the tattoo apprentice gained traction in studios and parlors all over Mexico.

Body Biographies in Mexico City

Today, individuals learn about tattoos by working as apprentices with more experienced artists or by transitioning from other graphic or visual arts to tattooing. What is true is that there is no institutionalized apprenticeship at a university or a specialized college where one can get a formal education in tattooing. An artist becomes so by practicing and learning from others via the oral transmission of knowledge. Though advertisements about learning to tattoo online have grown in the last five years, most artists are reluctant to use this form of learning. Today, self-taught has its limits. Many reject the idea or even the possibility of learning to tattoo online. To become an artist, you must practice and be close to the studios and the people who know the craft and are more experienced. Besides, famous artists are unwilling to share their trade secrets with people who know nothing about tattoos, even less for free. However, these artists may offer seminars and tutorials for more experienced fellow artists, sometimes online or during tattoo conventions.

To be a tattoo artist means to work with ink lines inscribed into the skin. Like many other arts, like drawing, sculpture, calligraphy, pottery, and painting, tattoos form lines, and the artist's creativity sparks from techniques and appliances on the body of such lines. Here, it becomes inevitable to relate tattoos to the reflection on lines developed by Tim Ingold (2007). For Ingold, lines become essential to show human creativity and movement through history. In his work, he describes the process of writing by hand and drawing as experiments in innovation. He highlights the importance of human movement as leaving linear traces on a surface, as "tantamount to a way of life" (Ingold 2007: 80). For him, writing goes beyond the modern association with inscription provided by typography in a computer or a mechanical device, and to understand its value we need to appreciate it as a form of a drawing of lines, which follows a trajectory traced by the artist's hand on a surface (Ingold 2007: 128).

Surprisingly, Ingold does not make any direct reference to tattoos in his book. I find this omission puzzling, considering that other anthropologists like Alfred Gell have dedicated a substantial analysis of indigenous

tattoos as art forms (Gell 1998). We can only take some of Ingold's references to lines and adapt them to the context of tattoos, like the technological implementation of tools and the creative display of the artists as they develop their art as an unpredictable unfolding process (Ingold 2007: 142-143).

In the case of Gell, indigenous tattoos among the Māori form part of a particular artistic style, which relates tattoo patterns to other forms of representations of culture inscribed in artifacts, like ceramics, shields, canoe carving, and face painting. However, tattoos are manufactured objects that convey agency. Gell mentions that:

Manufactured objects are 'caused' by their makers, just as smoke is caused by fire; hence manufactured objects are indexes of their makers. The index, as a manufactured object, is in the 'patient' position in a social relationship with its maker, who is an agent, and without whose agency it would not exist. (Gell 2007: 23).

Gell warns the reader that not all cultural objects appear to be manufactured by a human artist; some are believed to be divinity creations. Sometimes, the origin of such artifacts dissipates or is forgotten by people. Traditional Indigenous tattoo art had religious and ritual motives, and the tattoo artist did not always have to be remembered. What was of relevance was that the tattoo offered protection to a person in the afterlife; so, maze tattoos, for instance, protected women's bodies when they died and guided them in the afterworld, as documented in many parts of India (Gell 2007: 90). However, there are exceptions. In other cultural contexts, the importance of the tattoo artist was recognized and praised by people. Among the Māori, an artist got fame and prestige through his art, where his skills and techniques were highly appreciated, though their artistry was related to how well they could faithfully reproduce a particular cultural style and not about expressing their individual creativity (Gell, 2007: 158). For Gell, the limits of creativity imposed by what he called "tradition" differentiated tattoo art in indigenous settings from the West, where tattoo art focuses on individual innovation. Although there are standardized styles in contemporary tattoo production, these do not necessarily

relate to the artist's cultural milieu and are often borrowed or taken out of context from other cultures. Thus, a Mexican artist may become an expert in Japanese imagery, as is the case of "Dr. Lakra", whose work is inspired by Asian cultures, or a German artist may become a specialist solely in the realism of horror Hollywood movies. The freedom of individual expression makes possible these types of cultural hybridization.

Not all Mexican tattoo artists work under a unique stylistic framework; the majority use diverse techniques and patterns depending on the client's demand. The question is how they develop their individuality through tattoos and how people assess their quality. To begin with, it is worth mentioning that most, if not all, tattoo artists have tattoos themselves made with a different array of fellow artists and friends. Their bodies become biographies and like with their clients, they transform their bodies into vast canvases for experimentation, where reciprocal links are constructed in what they argue is the karma they pay for being tattoo artists themselves. They ink others, but they need to be inked and experience the pain, too.

The reciprocity of tattooing each other is a form of solidarity among artists. It shows commitment, trust, and respect for others. Alfredo Chavarria, for instance, has mentioned that artists and clients may become collectors of tattoos, showing pieces of art from a wide diversity of creators. In the tattoo world, collected tattoos also add to the status of a person. To show a tattoo made by a famous artist enhances the body representation of a person and the admiration of others. For instance, a tattoo made by "Dr. Lakra" or "Chanok" gives prestige to the tattooed person who wears it. However, it is rare to find a tattoo artist who has tattoos only from one colleague. The body of the artist is a body biography that traces a trajectory in the tattoo environment and is a symbol of a life story. It also affects how clients perceive them. A heavily tattooed artist may bring more confidence to persons who decide to have their first tattoo as it shows passion and commitment to the art and the seriousness of the profession. A committed artist also inspires apprentices to learn the intricacies of the trade.

Artists continue learning after they master their trade. In the case of the artists mentioned in the previous section, the complexity of tattoos, their history, specialization, and development of techniques demand ongoing

actualization. One never stops learning and experimenting. Artists sometimes foray into other arts like painting and photography to develop new skills. Learning new techniques involves getting acquainted with new technologies, like social media, particularly Instagram. It is through this last platform that tattoo artists advertise their work to the world. I will describe the impact of social media in the next section. To update their artistry, tattoo artists invest a substantial amount of time in good-quality products, updating their knowledge of ink brands and cartridges, machines, needles, equipment in general, and hygiene.

Competition in a Saturated Market

Early tattoo artists in Mexico initially did not know they could make a living tattooing people. In the middle of the 1990s and early 2000s, there was not much information available in Mexico about tattoos; only a couple of magazines existed, mainly in English, no widespread Internet access was available, and just a few tattoo parlors were around, and few people got tattooed. With time, the tattoo culture in Mexico expanded. New companies like Tatuajes Mexico emerged, which offered good quality products for the Mexican market at a large scale and accessible prices. New magazines in Spanish began circulating, and tattoo studios opened their doors all over the country. In Mexico City, the tattoo scene grew because of the increasing demand and the social acceptability of tattoos in society.

More people in Mexico are getting inked today than ever before. Many companies in the public and private sectors employ workers with tattoos. In theory, no employment agency should discriminate by advertising jobs explicitly banning tattoos. Nevertheless, there is still a stigma in some sectors of society about tattoos, particularly those that look poor in quality or are placed on the face, head, or hands. However, because of their acceptability, they have acquired a high demand and have become a symbol of status. “Dr. Lakra” mentions that the popularity of tattoos today is mainly due to the hegemony of the visual culture over the written one, the

desire to create stronger bonds between people, and as an act of social and individual memory preservation (López Ramírez 2022)⁷.

Nowadays, more people are trying to make a living from tattoos, not only as artists but also as business partners, distributors, and sellers of equipment, in advertisements, magazines, consultancy, and social media as influencers. Therefore, there is much competition, and the tattoo scene in Mexico today has created a saturated market with a hierarchical structure where old-school tattoo artists compete with the new generation, who may have other interests and perspectives on tattoos. There is a generational gap, and to survive, many tattoo artists organize themselves in collectives. For instance, “Dr. Lakra” together with other artists from his generation, opened the “Sigue Sigue Sputnik” (SSS) collective in 2016. Located initially in the Colonia Guerrero, and since September 2023 in the trendy Colonia Roma in the Center of Mexico City, SSS is a tattoo studio and art shop that also serves as an art gallery.

In a saturated market, many anthropological issues arise. How do we identify a true artist from a fake one? Price, location, and trends might not depict an artist’s quality. Therefore, there are multiple factors to consider. One is the history of the artist him/herself, particularly who taught him/her and mentored him/her. Second, how long has he/she worked in the trade, and in which studios? Third, the quality of his/her portfolio. Fourth, the recommendations he/she gets from other artists or clients. Even though it is still difficult to assess the real professionals from emerging artists and amateurs.

In this saturated market, the creation of a *persona* (character) on Instagram and Facebook is as important as the work of the artist itself. How many followers the artists have, how these artists interact with their virtual audience, and how often they are under demand and on tour in other cities or countries are essential factors to consider in the world of tattoos. The virtual *persona* adds a layer of legitimation to a tattoo artist. Being part of an influencer culture plays an important role, too. If a famous influencer talks about a particular artist or gets a tattoo from him

⁷ <https://www.jardinlac.org/post/el-tatuaje-como-un-texto-desbordado-entrevista-al-dr-lakra>

or her, it elevates the artist's prestige and demand. Therefore, today, not only in Mexico City but also in other cities, tattoo artists depend on social media to get work and to advertise their products. There is no escape from that, and if they want to make a living from tattoos, they need to have an active online presence, at least on Instagram.

Artists like Alfredo Cahavarría mentioned that due to the saturated market in Mexico, established artists do not take apprentices too often. Either because of previous bad experiences, because they do not want more competition, or simply because they do not have the time, these artists don't share their knowledge with beginners. Less common even for artists is to share their knowledge without remuneration. They may give courses, seminars, and tutorials for a fee, but they will think twice before mentoring the uninitiated unless they are family members or people they genuinely trust. As far as I know, Marco, Alfredo, "Chanok" and "Dr. Lakra" do not have apprentices today, mainly because they do not have the time to teach. Other tattoo artists from a younger generation I have met in Mexico City and San Luis Potosí were more willing to have apprentices, but in these cases, they were their sentimental partners or people they had known for many years.

The reluctance to share knowledge may impact the tattoo culture in Mexico City and beyond. Because tattoos are an art passed through oral transmission and practice, the lack of proper guidance may have a negative influence on the quality of an artist. New artists are impatient, too, and they are often very eager to start making a living from tattoos and rush the process without taking care of the proper development of their artistry. A saturated market also impacts the remuneration an artist gets. As more artists and studios are available, some lower their prices in order to get clients quickly. However, Alfredo and Marco argue that professionals should always charge a fair fee, depending on the characteristics of the tattoo. Still, they shouldn't overcharge or sell their art cheaply. Normally, low prices in a studio should be delegated to apprentices or people who are beginning their careers. However, what is true is that to get inked by artists from the old guard like "Chanok" and "Dr. Lakra" is usually expensive, and they have a waiting list of many months to arrange a booking.

There are no census or statistics about how many tattoo studios exist in Mexico City and less information about how many professional artists make a living from tattoos. The closest one can get to surmising the dimensions of the tattoo scene is to attend one of the many tattoo conventions in Mexico City and other cities. It is at the conventions when artists get together to showcase their work. Studios use this opportunity to promote their business by handing out cards, merchandise, and stickers. The conventions include tattoo exhibitions, contests, live music, and quick tattoo sessions. It is a place for artists to get to know people, make connections, and meet artists and suppliers from other regions. Although it shows the competitiveness of the trade, the conventions also help promote tattoos as an art available to everybody to make them more accessible and acceptable to society in general⁸.

Conclusion

The tattoo scene in Mexico has changed substantially since I was first introduced to it in the middle of the 1990s. Today, there are more professional tattoo artists than ever before in Mexico. What does it make an artist a professional? This question lingers throughout the text, and it has no simple answers. As there are no formal institutions that legitimate professional tattoo artists nationally or internationally, or even if they exist, they are not universally recognized, artists legitimate themselves through their work, experience, and time spent performing tattoos. To know their trade means to learn from somebody willing to teach them. The lucky ones, like my friend Alfredo, learned when the tattoo scene was not so overcrowded, and he had the support of his friend Roy, who introduced him and kindly taught him the basics of tattooing. Other artists were self-taught, like Marco and “Dr. Lakra”, who learned from different sources or got into tattoos by transferring previous skills learned in other arts, like painting and graphic design. For those who learned as apprentices, the

⁸ For more information about tattoo conventions from an anthropological perspective see De Mello (2020).

road to mastering a trade involves constant training, being associated with studios, and getting to know more established artists who may recommend their work (the apprentice's work).

The success of a career depends on the skills artists gain, their gift, and, in some cases, the development of a unique style (their "signature"), self-discipline, a business-oriented approach, and their own personalities. In the world of tattoos, creativity is important, and in Mexico, the creative skills of an artist may define his or her popularity. The quality of the final product is also a determinant. Still, the life paths of tattoo artists have not been easy, and they currently face fierce competition in a saturated market.

Despite the commodification of tattoos, for many, the experience of having one is still a rite of passage. Pain is unavoidable, and tattoo artists inflict this pain for artistic purposes. As artists see their craft as technical prowess, sometimes, if they are not too excited about the design a person wants, if it is too repetitive or something they have tattooed many times, their craft becomes mechanical, a mastery that does not involve their full interest. When an artist develops his or her own project or a tattoo that he or she considers aesthetically pleasant, he or she will become more engaged and interact more with the client. Here, the intensity of the experience involves both the artist and the tattooed.

The analysis of the apprenticeship experience of tattoo artists and the ritual of getting a tattoo are important aspects of the anthropology of embodied practices. Artists, apprentices, and clients form the core of the social relations that exist in a tattoo performance (performance in the sense of a social practice between at least two persons in a public sphere). The body as a canvas for the experimentation of lines, as Tim Ingold would say, allows the artist to innovate and leave a mark. As "Dr. Lakra" mentions: "Tattooing another person's skin and leaving a mark that will stay for the rest of his life is special; it is not done in solitude, but in coexistence, and that's fun" (López Ramírez 2022)

In this article, I have focused mainly on the artists' perspective. The focus on the artists forms part of an anthropological strategy that considers the perspective of the experts as a vital component of human creativity. Like in ritual, performance, dance, and a variety of social practices, where

the views of the experts form the core of the transmission of knowledge, in tattoo contexts, the artist embodies the craft of an art form. By using lines, like Ingold correctly says, an artist leaves an indelible impression on the bodies of others, either for a short period or for the rest of one's life.

References

- Angel, G. (2017). "Recovering the Nineteenth-Century European Tattoo: Collections, Contexts, and Techniques", in L. Krutak and A. Deter-Wolf, (eds.). *Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing*. (p. 107-129). Seattle and London: University of Washington Press.
- Csordas, T. 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T. 2002. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- DeMello, M. (2020). *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. Durham and London: Duke University Press.
- Geertz, C. 1974. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 28 (1), 26-45.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds.). 2000. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. 2007. *Lines: A Brief History*. London: Routledge.
- Kloß, Sinah, T. (ed.). (2020). *Tattoo Histories: Transcultural Perspectives on the Narratives, Practices, and Representations of Tattooing*. London: Routledge.
- Krutak, L. and Deter-Wolf, A. (eds.). (2017). *Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Le Breton, D. 2013. *El Tatuaje*. Madrid: Editorial Casimiro.
- Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books.

- López Ramírez, J. (Dr. Lakra). (2018). “Dr. Lakra. Sobre las narrativas visuales”, *Revista Código: Arte, Arquitectura, Diseño*, interview with Svitlana Biedarieva. 24 July. <https://revistacodigo.com/entrevista-dr-lakra-2018-2/>
- López Ramírez, J. (Dr. Lakra). (2022). “El tatuaje como un texto desbordado: entrevista con el Dr. Lakra”. *Jardín Lac, Lectura, Arte y Conversación en (y para el) espacio público*. Interview with Aisa Serrano, 3 March. <https://www.jardinlac.org/post/el-tatuaje-como-un-texto-desbordado-entrevista-al-dr-lakra>
- Martínez Baca, F. 1899. *Los tatuajes: estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*. Puebla: Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre, Palacio Nacional.
- Perdigón Castaneda, J. K. y Robles Aguirre, B. (2019). “Devotion that Goes Skin Deep: Tattoos of La Santa Muerte”, in W. G. Punsters’ (ed.) *La Santa Muertos in Mexico*. (p. 158-182). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Griego Dias, M. (2022). “El cero coma discursion a trades del tatuaje”, en *Revista Digital Universitaria UNAM* volumen 23, número 3, 1-10. <http://doi.org/10.22201/cuaieed.16076079e.2022.23.3.7>
- Rodríguez Luévano, Á. (2016). “Tatuajes, Territorios Corporales del México Finisecular”, *Revista Trace*, 70, 107-127.
- Rojas Bolaños, S. Y. 2009. *El tatuaje: imagen y estigmatización social. Análisis desde la Psicología Gestalt social*. Bachelor Dissertation. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahlins, M. 1999. “Two or Three Things That I Know about Culture”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5 (3), 399-421.
- Stoller, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Taste: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, P. 2020. “Imaging Knowledge: Visual Anthropology, Storytelling and the Slow Path Toward Wisdom”, *Kritisk Etnografi: Swedish Journal of Anthropology*, Vol. 3 (1), 11-20.
- Turner, V. 1985. *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

- Turner, V. 1991. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Valencia, A. (2014). “Dermafilia Tattoo Artist is Back”, *Mission Local*, 18 November. <https://missionlocal.org/2014/11/dermafilia-is-back/>
- Vela, E. (2020). “Tatuajes”, in *Arqueología Mexicana*, edición especial núm. 37, 56-61.

Digital References

- <https://www.tattoolife.com/a-great-interpretation-of-traditional-style-by-el-chanok/>
- <https://www.stigma-rotary.com/about-stigma/>
- https://www.youtube.com/watch?v=0_ZIU5_JOSA

Izabela Skórzyńska

Faculty of History

Adam Mickiewicz University in Poznań

indygo@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2549-8592

WHEN EPIDEMICS BECOME NARRATIVE, WOMEN GET BOGGED DOWN IN SCRIPTS?

Kiedy epidemie stają się narracjami, kobiety grzęzną w skryptach?

Abstract. In the article, I follow the fate of women - heroines of the pandemic non-fiction literature in Poland, in order to verify the thesis that when women's experiences, such as pandemics or epidemics, become narratives, they themselves get stuck in women's narrative scripts and their variants characteristic of a specific culture. Treating storytelling, in the vein of anthropologists, as a primarily cultural practice, I wonder whether and how the attribution and/or adoption of stories about their own experiences by the heroines of the pandemic and epidemic, enables them to transgress the boundaries of scripts harmful to them, not invalidating their agency, but loudly manifesting their own point of view, different from the one established in culture.

Keywords: women's narrative scripts, pandemic non-fiction literature, patriarchal gaze, women's voices

Streszczenie. W artykule śledzę losy kobiet - bohaterek pandemicznej literatury non-fiction w Polsce, aby zweryfikować tezę, że kiedy doświadczenia kobiet,

takie jak pandemic czy epidemie, stają się narracjami, one same utykają w charakterystycznych dla konkretnej kultury kobiecych skryptach narracyjnych i ich wariantach. Traktując opowiadanie, śladem antropologów, jako przede wszystkim praktykę kulturową, zastanawiam się czy i w jaki sposób przypisywanie i/ lub przejmowanie przez bohaterki pandemii i epidemii opowieści o własnych doświadczeniach, pozwala im przekraczać granice krzywdzących dla nich skryptów, nie unieważniając ich sprawczości, a jednocześnie głośno manifestując własny i różny od utrwalonego w kulturze, punkt widzenia.

Słowa kluczowe: kobiece skrypty narracyjne, literatura pandemiczna *non-fiction*, patriarchalne spojrzenie, głosy kobiet

Introduction

The critical analysis of the place and role of women in Polish pandemic literature proposed in the text arises from the assumptions of the anthropology of storytelling (Maggio, 2014, p. 89-106). I treat the stories told about or by women as „the act of telling, (...) [that is I.S.] the process of understanding, making sense of, placing the subject in a broader social and cultural context (...)” (Matysek 2007, p. 42). As Magdalena Matysek writes, „(...) narrative understood in this way allows us to think about narrative identity, allows us to see not only narrative structures but also people telling their stories, allows us to bring the story back to the body” (Matysek 2007, p. 42). Therefore, it is the body: of a woman, a man, a person, that creates or recreates a story. Whether the subject telling/called to tell a story creates or rather recreates a story remains unclear and depends on her/his position and the context, in such a way that those who create a story „have a variety of goals at their disposal and it is never clear how will refer to the future and the resulting present” (Matysek 2007, p. 48, MacIntyre 1996, p. 385, Steiner 2004, p.146), while those who recreate it rather follow a certain scenario. They can only find and arrange ready-made stories in different ways” (Matysek 2007, p. 42-43, MacIntyre 1996, p. 386). In the first case, as Matysek writes, each story is created to the

extent that it can be a part of another story, developed as its new thread. In this view, each story therefore has the potential to develop in upcoming stories. In turn, each of us can create our own story in such a way that by telling our own life we act as the main character, and it is he/she who decides what will happen next, and therefore what he/she will tell us soon (Matysek 2007, p. 42-43, MacIntyre 1996, p. 386). This is an almost ideal situation, but the point is where this telling of one's own life takes place. In the case of women, it is still more of a private sphere, in the case of men - public, dominated, as Ewa Graczyk notes, by the patriarchal gaze:

When a man leaves home, meets other men and switches to the „agoral mode”, he unconsciously and consistently segregates - trivial and invisible women to the left, men important as agoral players to the right. When we, women, enter a public space, we find ourselves in a strange place and we feel bad there. In the media, at conferences, at party meetings, and at public meetings at work, it is difficult to speak up, it is not easy to formulate thoughts (Graczyk 2017, p. 1).

Then, ready-made stories are at hand as narrative scripts well embedded in local storytelling practices, maintained by men, but also recreated by women out of concern for their own safety in public space. But does it have to be this way?

In the article, I follow the fate of women - heroines of the pandemic non-fiction literature in Poland, in order to verify the thesis that when women's experiences, such as pandemics or epidemics, become narratives, they themselves get stuck in women's narrative scripts and their variants characteristic of a specific culture.

I analysed women's narrative scripts in the pandemic non-fiction literature included in six works that were published on the Polish publishing market at the turn of the 20th and 21st centuries. They refer respectively to: the Spanish flu epidemic, polio, smallpox, leadwort and the Covid-19 pandemic and are: (1) a historical essay by Łukasz Mieszkowski on the Spanish flu (Mieszkowski 2020); (2) Jerzy Ambroziewicz's report on the smallpox epidemic (Ambroziewicz 2016); (3) Michał Jędryka's

reportage on 'lead children' (Jędryka 2020) and (4) Magdalena Majcher's novel entitled 'Doktórka od familoków' (Majcher 2023), (5) a collection of Agnieszka Sztyler – Turovsky's reportages on Covid-19 (Sztyler-Turovsky 2020) and (6) Paweł Kapusta's on the same subject (Kapusta 2020).

This selection of sources was not accidental and is representative of the Polish literature concerning pandemic topics created after 1989. At the same time, I justify the choice of forms of expression, essay and historical novel, as well as reportages, by the fact that they are all, by definition, non-fiction, authorial and reflective (Wroczyński 2016). In addition, they contain a large dose of information drawn from sources and experience (non-fiction), fast-paced action (fiction), are written in an accessible language (journalism), addressed to a wide audience (popular literature), and as book publications, they constitute a permanent resource of knowledge on the topic of the epidemic and pandemic in Poland and its female heroines (Osiadacz 2015).

I read the above-mentioned works, like many Polish readers, during the difficult period of the Covid-19 pandemic, having constant access to interviews, conversations and reports published at that time on the two largest Polish portals - Onet.pl and Wirtualna Polska. Then, as a woman, I became interested in how the authors of pandemic literature describe other women - heroines of the times of pandemics and epidemics. At this stage of the research, I put forward a thesis that, despite the complexity of women's experiences in such difficult circumstances as pandemics and epidemics, in non-fiction literature, they are still cast in traditional roles that are captured with the use of narrative scripts.

Narrative scripts arise from particular cultures of telling things to each other in the same or similar ways. Eric Berne describes them as dramatic patterns „characteristic of a particular society (...) which, like theater scripts (...) have a theme, main characters, agreed roles, stage instructions, costumes, decor, subsequent images and a final scene” (Berne 2013, Karkowska 2020, p. 169). Magdalena Karkowska, explains that the imprint of scripts takes place in a long process of upbringing and socialization, and their persistence is ensured by everyday life, in which they are

maintained thanks to rituals and routine, influencing the lives of those who are subject to them (Karkowska 2020, p. 173).

Women's narrative scripts

A special type of narrative scripts are those relating to the female characters of the story. The above-mentioned Magdalena Karkowska undertook their reconstruction, pointing out those that appear most often in Polish storytelling culture. These are: the „woman-mother” script, the „woman-tomboy” script and the „daddy's girl” script (Karkowska 2020, p. 172-174).

The script of the „woman-mother” has its Polish equivalent of „the Mother Pole”, which, as Karkowska writes, developed in the context of the difficult historical experiences of Poles, when women „due to wars, armed conflicts, and partitions were left alone, deprived of the support of a man. (...) Nowadays, the cause of a similar situation may be the separation of spouses. However, usually (...) a „the Mother Pole” is a woman with a family - both a husband and children” (Karkowska 2020, p. 173-174), combining household duties for which she prepares in the female world with professional duties that she develops and implements in the male world, when the first of the patterns, home and feminine, is already working. Both at home and at work, the „Mother Pole” copes better the more difficult the situation she finds herself in, and the more effectively, the more alone she faces it. Moreover, being introduced to the role of a mother predisposes her to perform typically female professions, including: nurse, doctor, educator, teacher, therapist, social carer, volunteer, as well as cook, saleswoman, beautician or hairdresser. At the same time, the wide spectrum of care tasks ranging from family and home to professional work means that the „Mother Pole” rarely plays a managerial role. Her domain is therefore acting for and/or under the dictation of others, often men (Karkowska 2020, p. 174).

The second female narrative script concerns „the tomboy woman”, or, as Karkowska writes, „girls and then women whose fathers wanted

to have sons. Having never had a male heir, they transferred some of their ideas, dreams and projections related to him onto their daughter” (Karkowska 2020, p. 174). As a consequence, girls growing up in the male world of fathers, who are a strong centre of shaping their attitudes and behaviours, puts them in opposition to the world of „women-mothers” (Karkowska 2020, p. 174). „Tomboy women” do everything to meet their fathers’ expectations, they also know that in order to gain the recognition of male members of society, they must renounce the world of women and compete for success, which is „based on external criteria - winning competitions, specific skills, completed studies” (Karkowska 2020, p. 174). The possible failure of a „woman-tomboy” is related primarily to the professional sphere, not the family sphere (Karkowska 2020, p. 175). The „tomboy woman” also more often commits great, but also repulsive, deeds.

Unlike the „tomboy woman”, the advantage of the „daddy’s girl” is her broadly understood femininity. It is a girl, and then a woman, surrounded by admiration, attention and positive energy of a father, brother, husband, and in her professional life, a boss or co-worker, regardless of her actual qualities. Unconsciously competing with her mother, and then with any other woman who threatens her privileged position, „daddy’s girl” is convinced of her uniqueness, usually very self-confident and feminine, after all, it is her femininity that has gained the recognition of those around her, she does not tolerate criticism and does not cope with failure, which she treats very personally (Karkowska 2020, p. 176).

Within the spectrum of the three female narrative scripts discussed above, there are also their variants: „victim women” and „warrior women”, as well as „witch women” and „Baba Yaga”.

Analysing the script of a „woman - mother” in the universe of European culture, Beata Waligórska-Olejniczak writes about the masculine aspect of this role and mentions the figure of „Baba Yaga”, „a woman personifying, at the same time, experienced motherhood and the destructive power of a blood-sucking vampire, constantly demanding new „victims” (Waligórska-Olejniczak 2017, p. 99).

In a similar way, Bernadeta Niesporek-Szamburska writes about a „woman - witch”, a variant of the female script, which involves „being

a woman and witchcraft and having a bad disposition”, and then „ugliness, old age and evil” (Niesporek-Szambirska 2022, p. 2).

All the above scripts and their variants are part of a broader, patriarchal view of women as „warriors” and/or „victims”.

The role of a warrior and/or victim has two aspects. The first, martyrological, turns women into tragic figures who, after fighting a heroic fight, die on the altar of a great, usually male, cause. The second, naive one, deprives women of their agency, making their life stories regrettable but meaningless. As Elżbieta Matynia, Sławomira Walczewska and Edyta Głowacka-Sobiech unanimously admit, „the romantic paradigm, reinforced by literature (...), created the cult of women as the key to nature and the cosmos with a quite specific gender contract between ,knights and ladies’” (Walczewska 1999, Chmura – Rutkowska, Głowacka-Sobiech, Skórzyńska 2015). In this approach, the „lady” is a woman - victim embodying „patriotism and the spirit of sacrifice (...), so still discriminated against, but disguised ,in a mask of admiration’, ,condescendingly adored’ and ,graciously humiliated’” (Chmura – Rutkowska, Głowacka-Sobiech, Skórzyńska 2015, p. 56 by Walczewska 1999, Matynia 2008). A „knight” is a woman warrior who works on the front line, „sacrificing her life - alongside men and independently of men (...). However, this role ends with the arrival of peaceful times, when the sacrifice of life and struggle is no longer necessary, and women can finally go home” (Chmura – Rutkowska, Głowacka-Sobiech, Skórzyńska 2015, p. 56, Walczewska 1999, Matynia 2008). Ultimately, both „ladies” and „knights” share the fate of sacrifice, about which Maria Solarska and Edyta Głowacka-Sobiech write that it is a product of the “patriarchal view” on women that dominates in our culture and is insufficient because it does not take into account women’s experiences, nor the way they think about them and talk about them (Chmura – Rutkowska, Głowacka-Sobiech, Skórzyńska 2015, p. 48, Solarska 2011, p. 71-78). Carol Gilligan puts it this way:

For centuries, we have listened to the voices of men and theories of development built on their experiences. Recently we have begun to notice not only the silence of women but also the difficulty in

hearing what they say when they speak. And yet it is in the different voices of women that the truth about the ethics of care, the connection between relationship and responsibility, the origin of aggression and the failure of bonds lies. The inability to see the different realities of women's lives and hear the difference in their voices is partly due to the assumption that there is one way of experiencing what is social and interpreting it. By accepting the existence of two perspectives, we arrive at a more complex understanding of the human experience that sees the truth of separation and attachment in the lives of women and men and understands that these truths are guided by different ways of speaking and thinking (Gilligan 2015, p. 242).

Women and the Spanish flu: the male gaze

Łukasz Mieszkowski's historical essay on the Spanish flu pandemic begins with a female thread, namely the death of the popular singer Janina Damm nee Kantak, who died on October 17, 1918 due to a sudden illness after „short and severe suffering” (Mieszkowski, 2020, p. 9). Who exactly was Janina Damm? According to the author of the essay - the successor of great men, i.e. the granddaughter of „a distinguished defender of the Polish cause, an insurgent in 1848 and 1863, and then a respected positivist and member of the Prussian Parliament and the Reich” (Mieszkowski 2020, p. 10) and the wife of the aspiring military prosecutor Rudolf Damm (Mieszkowski 2020, p. 10-14).

As an artist, Janina Damm travels around the Polish territory, giving concerts in various places of the then enslaved country, which probably contributed to her illness and premature death. In this sense, her importance for the story being told is negligible, and she only serves to set up the intrigue, and then, conquered by death, she disappears from the narrative, sharing the fate of an insignificant flu victim.

In the story told by Mieszkowski, her place at Rudolf's side is taken by another woman - Janina, about whom we learn even less than about the singer, only that she bore Rudolf children, among whom was also the future grandmother of the author of the essay (Mieszkowski 2020, p. 203-207). The justification for introducing women's threads at this stage of the

story is a derivative of the explanation of the personal motives why its author, a man, undertook studies on the history of the Spanish flu.

But there is also a third, female heroine of Mieszkowski's essay - a collective of anonymous women who, on the threshold of Polish independence, faced not only the epidemic but also the war and its consequences, because both of these disasters claimed hundreds of thousands of male victims, leaving women behind, at the mercy of the state reborn after 123 years of slavery. These were, as Mieszkowski writes:

representatives of all social classes. Ladies and maidens from aristocratic and bourgeois homes who had not worked before the war, competed with representatives of the intelligentsia and the bourgeoisie for positions in the emerging administration, state institutions and foreign humanitarian organizations, which in turn pushed representatives of the impoverished middle class and workers down the professional ladder. For those at the bottom - the masses of unemployed soldiers' wives, i.e. 'reservists' and expelled domestic servants - there was laundry, door-to-door trading, begging, prostitution, or - less obvious (...) standing in lines for a fee (...). There was no shortage of work for women only in the countryside, but it was among the hardest and most devastating. The woman, although still under thirty, looked 60 years old, had a wrinkled face and a bent, emaciated figure (Mieszkowski 2020, p. 94).

In the absence of men and in order to feed the family, especially rural women worked themselves to death, which „was ultimately hyperbolized in the figure of ‚Baba Yaga’ a mother in childbirth, without milk, too exhausted to take care of her newborn, sentenced to death” (Mieszkowski 2020, p. 94). In this approach to the history of ‚women - mothers’, poverty, war and disease were the victors, while they themselves were almost exclusively their victims. Ultimately, the female heroines of Mieszkowski's essay were stuck, like the first Janina in the highly simplified script of „daddy's girl” and like the second Janina in the „woman-mother” script, both of them cast in the role of „women-victims” of familism and motherhood perverted and degraded by war and disease. This image of Polish women at the beginning of the 20th century contrasts strongly with the

fact that they were extremely active in the fight for their own rights. The fight ended, among other things, with them gaining voting rights in 1919. However, the statistics remain inexorable: in 1919, 700,000 people died in Poland as a result of war and disease (Adamkiewicz 2022). They were more often men than women, on whose shoulders the responsibility for taking care of themselves and their family fell - not because there was some reconstruction of male and female roles in society, but because fate wanted it so!

Women and smallpox: the male perspective from a distance

The „woman-victim” script, which dominated the narrative order related to women in the essay about the Spanish flu, also works in the story about smallpox, although here it seems to be, like the other „woman-witch” script, more the subject of criticism by the author of the reportage, than its acceptance.

Sketching an early evening landscape of a sun-warmed summer in Wrocław, Jerzy Ambroziewicz, author of a reportage about smallpox, writes about an ambulance taking a young nurse, Lonia, to the hospital. Lonia needs medical help because she fainted while taking a professional exam. „A strange case - said the doctors. Initially, simple exhaustion was assumed. Then pneumonia, finally scarlet fever. However, this suggestion did not hold up”, (Ambroziewicz 2016, p. 4) (just as the possibility that Lonia was suffering from an infectious disease was prematurely ruled out (Ambroziewicz 2016, p. 6). At the same time, as a practicing nurse, liked and respected, Lonia received the best possible care at the hospital, so much so that a council of three doctors even gathered on her case ((Ambroziewicz 2016, p. 6). The council worked in extraordinary mode on Sunday, so the men participating in it had to break away from their afternoon siesta. Hence, after seeing the patient and diagnosing her with leukemia, they willingly returned to the comfort of their home to continue relaxing. The next day, Lonia - a woman, nurse and mother, died (Ambroziewicz 2016, p. 6-8).

Parallel, in another hospital in Wrocław, a doctor named Zawada was being treated for a disease diagnosed as chickenpox. His friend, also a doctor, named Hawling was watching over him. Concerned about the rapid course of a childhood disease, chickenpox, in an adult man, Hawling notified a sanitary inspector named Arendzikowski about this fact. It was then that, for the first time, there was a suspicion that what Zawada was fighting against might be smallpox. Arendzikowski treated this assumption as very probable and began, unofficially, an epidemiological investigation. Meanwhile, next to the sick Zawada, in the same hospital ward and with similar symptoms, there was a little boy who was suffering from smallpox similar to the first one and almost identically to Lonia. What's more, during the investigation it turned out that Lonia's mother, a hospital attendant, had a similar illness even earlier, and after Lonia's death, her brother had that illness. He, in turn, shared a hospital room with a little boy suffering from a strange form of chickenpox, which ultimately turned out to be smallpox in both, him and Zawada. This is how Zawada became the first patient to receive the correct diagnosis - variola vera, because as a doctor and a man, a friend of another doctor - a man, and unlike Lonia, and previously her mother, he attracted special attention of the doctors. Otherwise, Lonia's death, which, as Ambroziewicz put it ironically, turned out to be useless for medicine, „the period of illness was too short for medicine to be of any use from this case” (Ambroziewicz 2016, p. 8).

Next to Lonia - a mother, nurse and caregiver of sick people, who became a silent victim of smallpox, another woman appears in Ambroziewicz's reportage. This is Alicja Surowcowa, who, by the decision of the male management, became the head of the smallpox hospital in Szczodre as its manager. The very creation of such a hospital is a challenge for Surowcowa. There is a lack of people willing to work, both among doctors (many were already isolated or imprisoned in their home hospitals) and among nurses (one of them, although she volunteered, resigned at the hospital gates and returned home) (Ambroziewicz 2016, p. 98). The actual staff of the smallpox hospital included: Dr. Surowcowa - the head of the facility, the volunteer doctor Oleksin, the already well-known doctor Hawling, as well as nurse Jureczek and Mrs. Pilatowska, and finally Mr.

Jasio, who served as a link between the closed hospital and the outside world (Ambroziewicz 2016, p. 103).

Of the three doctors in the closed hospital, the most controversial is Dr. Surowcowa, who is promoted by the local media as a heroine of the fight against smallpox, for which she receives unfavorable comments from men whose contributions in this fight, in their opinion, are not appreciated enough. „They write about smallpox, about some woman who runs the hospital” (Ambroziewicz 2016, p.118) says Arendzikowski’s driver in the report, referring to Surowcowa, while she herself invariably emphasizes in the media the merits of the entire team in the fight against smallpox, also appreciating the men. But that’s not enough. From the beginning of the reportage, the role of Surowcowa develops in the wrong direction, from the script of a „woman-tomboy” who is successful in the male world of medicine, through the script of a „woman-warrior” when she runs the smallpox hospital in Szczodre, to the script of „a woman-witch” when Surowcowa and her hospital arouse resentment among men and fear among the local community, which manifests itself in criticism, protests and even threats to set fire to the smallpox hospital.

Women and ”lead”: Another voice

But here is another report and two more women, this time in a lead poisoning story. The title character of Michał Jędryka’s reportage are children, or more precisely, „lead children”, to whom he classifies himself as one of them due to the fact that he lives and attends the same school. The action of the reportage begins in the early 1970s in Dąbrówka Mała, close to the Non-Ferrous Metals Smelting Plant in Katowice - Szopienice, which smelt lead and zinc. Despite the title, „Lead Children” is, however, more the story of two Silesian doctors than of their little patients, one of whom was confronted with the high incidence of children from Dąbrówka with something that resembled deep anemia, and the other, being her superior and academic, undertook to make a diagnosis and to deal with the effects of the disease, using their professional position and family connections,

in a country where mining and metallurgy are the apple of the eye of the government, to raise the issue of environmental pollution and the health of children - victims of this pollution (Jędryka 2020).

The first heroine of the reportage is a local doctor and pediatrician, Jolanta Wadowska-Król, also called the Queen in the reportage. The second one is her superior, also a pediatrician, Professor Bożena Hager-Małecka.

Having encountered cases of strange anemia among children under the care of the clinic in Dąbrówka Mała, where Wadowska-Król worked, she decided to send them to Bożena Hager-Małecka, a provincial consultant in Zabrze, where the children were then treated in the pediatric ward. Wadowska-Król had the best interests of the children at heart, as she had three children herself and lived in an area where, as it soon turned out, there was also a risk of lead poisoning. So, in agreement with Hager-Małecka, the Queen had been secretly keeping a register of young patients with anemia for some time and reporting on the disturbing increase in the number of illnesses among children in her region.

Meanwhile, in 1974, Professor Hager-Małecka took part in an international symposium in Switzerland, where she first heard about lead and the particularly disastrous effects of lead poisoning in children. Equipped with new knowledge, after returning to the country, she contacted Wadowska-Król. "Lead is absorbed throughout the body. In food, from the air, from the earth..." (Jędryka 2020, p. 49). It is all the more dangerous the more difficult the living conditions of families are, the less access to running water, fresh vegetables grown outside the contaminated area, nature and sun, which are hard to find in the vicinity of the steelworks. This enterprise was considered one of the most modern in Poland, which made the party officials of Upper Silesia proud. To tell them it was poisonous seemed like suicide" (Jędryka 2020, p. 49)

Having a justified suspicion that there was an epidemic of childhood lead in the vicinity of the smelter, both doctors continued their research in the greatest secrecy, first of the dispensary group, and then of others, in order to properly document the scale of the problem to which lead had contributed. The test results left no doubts - lead was present in Dąbrówka

Mała and the surrounding area. Knowing its scale, Professor Hager-Małecka decided to go to the Silesian Voivode, Jerzy Ziętek.

The problem was so delicate that she went there alone, without the Queen, and so important that when talking to the voivode, she referred to his acquaintance with her father, a Silesian insurgent and friend of Ziętek for a long time. No one voivode in the Polish People's Republic, even the one highly respected by Silesians, was independent. And each time he was supervised by the first secretary of the Provincial Committee of the Polish United Workers' Party. In 1974, in Upper Silesia, it was Zdzisław Grudzień, a hard-line apparatchik and careerist who competed with voivode Ziętek, expecting that leadership in the region would ensure his promotion to the party headquarters.

Voivode Ziętek was aware of the complexity of this party arrangement, but he did not refuse Hager-Małecka's help. At the same time, the Queen visited the steelworks to make the management aware that its activities were contributing to the development of the lead epidemic among children. In parallel, both doctors sent „lead children” to preventives, and the Queen organized talks with their parents on health hygiene, including nutrition, making mothers aware of the threat that the smelter posed to their offspring. Looking for more effective means of combating lead poisoning, Hager-Małecka met the first secretary of the Central Committee of the Polish United Workers' Party, Edward Gierek, and had enough time to explain to him the tragic situation of children - her patients. This apparently had an effect, because „after a year, children began to return from the preventories to their new apartments, the steelworks declared that it was no longer poisonous as before, and the Queen had research material for her scientific work” (Jędryka 2020, p. 202).

And here came the twist. Inspired by Hager-Małecka, Maria Wadowska-Król wrote a PhD thesis on lead, which turned out to be impossible to defend for political reasons. Her victory in the fight against the „poisoner steelworks” also turned out to be partial, because although after the doctor's intervention, the steelworks polluted less, the Sanitary and Epidemiological Station blocked further tests of children for lead, according to the principle: no tests - no problem. Moreover, frightened by

the prospect of closing the steelworks, its workers began to defend their workplace, turning away from the doctor who, narratively, shared the fate of „Baba Yaga” - a degenerate mother attacking the „Nursing Mother” that the steelworks was for the local community.

In the light of the reportage, the story of Professor Hager-Małecka, a „tomboy woman”, took a different course. In addition to her academic career, she also started a political career and moved to Warsaw.

Gender story

Unlike the heroines of Mieszkowski’s essay or Ambroziewicz’s reportage, Michał Jędryka developed the Queen’s thread in „Children of Lead” so effectively that it grew into another story. This is a historical novel by Magdalena Majcher (Majcher 2023). The novel was created as a result of a series of conversations that Majcher had with, among others, Wadowska-Król and was conducted in the spirit of gender history, where the alternating narrative belongs to two women, affected in different ways by the problem of lead poisoning.

These are Jolanta Wadowska-Król and one of the mothers of children affected by lead poisoning, Helena Kościelniak. The story of the novel’s heroines begins with the Queen’s disturbing medical diagnoses regarding children from Katowice-Szopienice and ends with the suspension of the doctoral procedure and the ‚arrest’ of the Queen’s dissertation by the rector of the University of Silesia. The doctorate was about lead poisoning and politically it was a ‚time bomb’ that the communist authorities could not afford to set off. This novel, however, is primarily a story of two women in the spectrum of two different and non-obvious female scripts.

The first is the story of a local doctor and a pediatrician in the role of a tireless „warrior”, a term that literally appears in the text. As a warrior, the Queen consistently researched and pointed out the scale of the lead epidemic among Szopienice children, so that, with the support of an academic, Professor Hager-Małecka, she could lead to systemic solutions in the treatment of children, as well as to the resettlement of Szopienice

families from the endangered area to new apartments, more distant from the „poisonous steelworks”. In this field, the Queen achieves complete victory, which is possible at the expense of her family life, where, however, she receives the support of those who understand her actions - her mother and husband. So, in the private (read: traditionally feminine) sphere, the Queen triumphs. It is different in the public sphere (read: traditionally male), where she experiences a spectacular failure, i.e. the refusal to accept a doctorate.

But here is the second heroine of Majcher's novel, Helena Kościelniak, who, as a non-working mother of six children, in a patriarchal relationship with her husband - a steelworker, and doomed to suffer the consequences of her children's lead poisoning, seems to be the opposite of the Queen. A woman deprived of support even in the private sphere - a victim.

However, Kościelniak's meeting with the Queen gives the former a strong impulse to get involved in the fight for the health of her own children, becoming a mother as a fighting woman. Taking into account the different habits and positions of both women, each of them tries to avoid the role of victim by achieving victory, although not necessarily on their own terms, but on the terms created for them by men and their state. This is not only about the happy ending of this story but also about Helena Kościelniak's deconstruction of women's narrative scripts, including her development of women's threads in the story, towards their complexity and non-obviousness, as Caroll Gilligan and Alasdair MacIntyre or Magda Matysek would have it (Gilligan 2015, MacIntyre 1996, Matysek 2007).

Magdalena Majcher's historical novel, thanks to the adopted gender story perspective, became a space for staged statements of her heroines, i.e. a space where they spoke with their own voice. It gave rise to a still staged, but their own, move beyond traditional female narrative scripts.

Women and Covid – 19: In their own voice

However, can we talk about any visible permanent trend of change within women's stories about the pandemic experience? With this question,

I read two pandemic reportages on Covid-19 by Paweł Kapusta (Kapusta 2020) and Agnieszka Szt Tyler-Turovsky (Szt Tyler-Turovsky 2020).

The first one, Paweł Kapusta, is the author of a book about the first wave of the Covid-19 coronavirus in Poland. As he notes in the introduction, he tried to collect reports and talk to representatives of many environments and professions for which the pandemic has posed new, previously difficult to imagine challenges. His interlocutors included men and women. The former are: a supermarket salesperson, a funeral home employee, a Covid patient, a farmer - beef producer, a prison guard, a postman, the Minister of Health, a doctor, a professor - an expert of the Medical Council under the Minister, a professor of economics and a professor of sociology. The latter are: a paramedic, two nurses in intensive care units, a hospice worker, a laboratory diagnostician, the mother of a boy suffering from cancer and a teacher of grades 1-3. This selection of interlocutors from the very beginning disadvantages women not only because of their number, but also because of the professions and professional positions they perform, often lower in the hierarchy than men's and not related to political power or science, but primarily to the care of children and the sick. However, it is not quantitative but qualitative data that is binding here.

The leading character of Kapusta's mini-reports is paramedic Katarzyna, who repeatedly reports on the course of the pandemic online. Katarzyna is a heroine from the front line, responsible for patients whose health and lives are at risk, taking swabs in their homes, taking care of those in intensive care and preparing medical records. Her description of everyday life in the ambulance and in the hospital emergency room is precise, fast-paced, rational, without unnecessary emotions, surrounded by questions that the narrator asks herself and answers in specific actions. The dominant attitude in Catherine's story is therefore one of mobilization and action, two characteristics, the first of which makes her a „tomboy woman” and the second, a „warrior.”

The second witness, nurse Karolina, talks similarly about the pandemic. However, strong emotions came to the fore here, including anger and bitterness caused by the low prestige and remuneration of average medical staff in Poland, and at the same time the expectation of employers

and patients that nurses will serve them wholeheartedly. When talking about the pandemic, Karolina fit into the script of a „woman-mother” and a caregiver, protesting at the same time against the elevating of this role at the expense of real recognition of her studies, strength, knowledge and skills, positioning her in her own eyes closer to a „tomboy” and a „warrior”, which roles are not only within her reach but which she fulfills - acts, thinks, talks - on her own terms, rejecting the dominant male point of view in society:

And don't let anyone talk to me about the mission, the higher goal (...). This thinking has been out of date for seventy years! Since the war! Nursing is a profession like any other! And that's what makes me laugh the most. When we protested, the entire society didn't care about us. And when I go to work today, people applaud me from the balcony. They shout that I am a heroine. Congratulations. This is hypocrisy! What are you people congratulating me on? This salary? Just a year ago, many of you were shouting that we were screwed because we wanted pay rises. We are humiliated by the system, we are humiliated every day by ordinary people. By patients' families. Called the worst names (...). For well over ten years, no one complimented me. I took care of the most seriously ill and unconscious people. I washed them. I was wiping up the feces. Nobody even paid attention to me (Kapusta 2020, p. 34-35).

Katarzyna also spoke about the low social prestige and economic capital of women nurses and rescuers, beyond the existing scripts, drawing attention to the weakness of the system, lack of social responsibility and the arrogance of politicians in a state of crisis:

They parade around the Sejm wearing FFP3 masks. They put the masks, which are worth their weight in gold, on their foreheads. Masks, the shortage of which is grounding ambulances. Masks, thanks to which we are safe and able to work, are treated as an attribute for selfies (...) from the windows of the ambulance I watched people having barbecues, frying sausages, going for family shopping (Kapusta 2020, p. 66).

The third nurse, Natalia, who works in the cardiology department on a daily basis, appears differently in Kapusta's report as a patient suffering from Covid-19, experiencing absurdities related to isolation and taking swabs from recovering patients, including indifference on the part of the hospital where she is a nurse, on her health and personal situation. "Should I be honest with you? – says Natalia – It doesn't surprise me at all. I know what the reality is. I know how we have been treated for years. Like air" (Kapusta 2020, p. 135).

The same group of female medical staff also includes a hospice caregiver and a laboratory technician. The first of them, in an interview with Kapusta, describes the lonely death of senior patients, including the isolation of staff and patients from their families who, in pre-pandemic conditions, helped take care of the dying, which became impossible during the pandemic. It also speaks about the empathy of the medical staff, mainly women, in dealing with patients with this lonely death.

The second woman talks about the endless sea of work with infected material and the 'invisibility' of laboratory work, where the risk of infection has increased many times with Covid-19, intensified by work overload and rushing (Kapusta 2020, p. 70). Operating such laboratories is largely the domain of women, so their invisibility is double, and their dedication must bask in their own warmth because no one else sees this work and the risk.

Kapusta's reportage also includes a first-grade primary school teacher who, like everyone else at school, switches to distance learning, without any preparation and in the face of numerous inconveniences, such as: lack of equipment, Internet access in students' homes, teaching materials adapted to remote teaching, entering students in their home and family life, at the expense of their own home and family life, which during the pandemic takes place and overlaps in the virtual and real, public and private sphere, with all its consequences. One of them is also entering students' homes and participating in the life of their families offline, including quarrels and fights between parents, especially fathers, who indiscriminately comment on the course of school lessons and the teachers conducting the lessons (Kapusta 2020, p. 163-173).

Another heroine of Kapusta's reportage is Agnieszka, the mother of a terminally ill child, with the prospect of saving him in one of the American clinics. Covid-19 is like a deferred sentence for her son. Agnieszka protected him from infection and is worried about the success of the trip to the USA, including the open status of the American hospital in the face of the virus threat and about the money that is still being collected, which does not guarantee that Agnieszka's family will be able to afford the expensive surgery (Kapusta 2020, p. 105-109).

Paweł Kapusta's reportages clearly show the discrepancy between how women themselves perceive their own professional work and in what active, often militant role they position themselves, and how they are perceived and defined by the environment, including those represented primarily by men, the authorities and the system. We can also see the unprecedented overlapping of women's private and professional spheres and the resulting complications, and finally, women's strategies and tactics of combining the roles of mothers and caregivers with the roles of warriors and professionals, belying their sacrifice on the altar of a great cause, as others see it.

The author of the second series of Covid reportages - „Infectious diseases ward. History Without Censorship” is Agnieszka Sztyler-Turovsky (2020). Her book was written as the Covid-19 pandemic developed in Poland and contains 11 stories from medics, three of whom are women. In terms of numbers, we are again dealing with the dominance of male narrators. But again, as in Kapusta's case, it is not the quantity but the quality of the story that determines the place and role of women on the front line in the fight against the pandemic.

The book begins with the story of Marzena Tadko, a nurse in a Warsaw hospital transformed into one of the largest Covid hospitals in Poland. The axis of her story is, like Kapusta's story, the lonely death of Covid patients - in isolation, without the opportunity to see their family and with limited ability to communicate with loved ones via a laptop or phone. The loneliness that Tadko talks about does not only apply to the dying but also to the dead, about whom he says that packed in bags and covered tightly with foam, they end up in a coffin, never to be cuddled by their loved ones

again. Tadko describes such a death in opposition to the experiences that accompanied the deaths of her patients before Covid, strongly empathizing with the families of the deceased. “The funeral ritual has changed drastically. On your word of honor, you must believe that your father, mother, husband is in the coffin...” (Szytler-Turovsky 2020, p. 173). The third type of loneliness related to the pandemic and death concerns Tadko herself, who constantly experiences the suffering and death of patients, but has no one to share this trauma with. Her loving family, which takes special care of her during the pandemic, is trying hard to convince her that she should take a break from work-related problems at home, which means not telling her family what she is going through there.

Considering Tadko’s account, Covid-19 is a kind of capacitor for women working in health care and having families, requiring from them increased energy, which must be enough to handle two worlds, home and hospital, each of which becomes in these special circumstances more demanding. Tadko is aware that in this sense she embodies the script of a modern Mother Pole’ who, the better copes with adversities, the more difficult things in her life are. But, as she says, she perfectly understands her pre-retirement colleagues who quit their jobs when the pandemic hit.

The second heroine of Agnieszka Szytler-Turovsky’s reportage series is Doctor Elżbieta Balcerzyk-Barzdo, a specialist in emergency medicine, head of the Emergency Department of the hospital in Zgierz. With the onset of the Covid-19 pandemic, the hospital where Elżbieta works has become identical. For the manager of the Emergency Department, it is a double challenge to save patients suspected or infected with Covid-19 and to manage the work and protect the health of medical staff. Taking up this challenge, Elżbieta explained that she is a workaholic, which means that regardless of the costs, she will cope with the new challenge, especially since in a partnership with a court doctor, she can count on full understanding and support.

Starting work in the conditions of a single-name hospital and considering the high risk posed by its medical staff, Elżbieta leaves her subordinates the choice of whether they want to work under these conditions. Aware of the responsibility for the safety of other doctors and nurses, she

knows well how to ensure it. Hence, procedures for dealing with Covid conditions are being created on an ongoing basis: using the necessary protective measures, observing the sequence of putting on and taking off contaminated suits, masks, gloves, and various rules of work in the dirty and clean zones of the ward. Elżbieta, like her subordinates, „takes lessons’ from doctors from Italy, where the pandemic was previously dealt with, and from a friendly doctor from Spain, who talks about her own experiences on an ongoing basis. While caring for infected people, she encounters unexpected situations in the emergency department, for example, the appearance of aggressive patients suspected of being infected, addicted to alcohol or drugs, or a pregnant woman and her husband. Elżbieta methodically describes subsequent actions, multiplying problems, and dilemmas, as well as the choices she makes in extreme conditions in order to express the emotions accompanying these actions in a different place: „I feel like I’m in a hidden camera. Or I’m on a reality show. Big brother checks: „How much longer can you fucking stand it, huh?”” (Szt Tyler-Turovsky 2020, p. 269).

Elżbieta rarely discusses family topics, but she does share concerns about the safety of her husband and daughter due to her job and the safety of her parents due to their contact with her family, including her granddaughter. In this context, he talks about the „hotel for medics” initiative, which appeared in Poland at the beginning of the pandemic, and about the dilemmas associated with moving to such a hotel: „(...) if we knew how long it would take, it would be easier. What if it’s months? I don’t think anyone can mentally cope with spending so much time away from home, away from their family. After all, everyone stays at home” (Szt Tyler-Turovsky 2020, p. 248-249).)In this thread, at the beginning of the pandemic, Elizabeth keeps a packed suitcase in the hospital in case of quarantine or illness and isolation, but at some point she unpacks it. Covid-19 becomes something for her to understand better, something she can cope with better, something she owes to herself and her team. “If I ever lived in a nursing home,” Elżbieta finishes, “I would only live with you. As Mark Twain said, “let us be grateful that crazy people exist. We couldn’t be successful without them” (Szt Tyler-Turovsky 2020, p. 270).

The third heroine of the „Infectious Diseases Ward” is Jadwiga Caban-Korbas, a doctor and head of the District Sanitary and Epidemiological Station in Słubice, in the region where Polish patient zero appeared. With his appearance, Jadwiga, extravagant and direct, with wide interests and artistic passion, convinced of her worth, appears at a press conference, broadcast, despite her knowledge, by local television.

Jadwiga, unaware of the importance that local authorities attach to the fact that it was in their area that ‚Polish Covid-19’ began, preparing for the arrival of the pandemic for several weeks, presents the pandemic situation in the district with great defiance, freely, and even in a bit funny manner and with distance, being aware of local realities and first experiences with panicked people whose fear she wants to disarm with a joke. When starting work and in the face of the appearance of Covid in her area, Jadwiga had clearly defined goals: „to control panic in the town, to explain the reasons on which I think that the contacts [it was about patient zero I.S.] will be negative, to support people mentally „so that they don’t ‚burn out’ at the beginning, because problems are still ahead of us” (Sztyler-Turovsky 2020, p. 313).

These goals guide her when she goes to a crisis session of the District Council, which, as usual, is recorded, but has never been broadcast to public media. Even more so now, when the public opinion is not to be informed about the patient zero by the district sanitary inspector, but by the Minister of Health (which he has not done yet on March 4). During the recorded session, Jadwiga feels even more secure as she knows and trusts local journalists, referring to them as „they are our guys.” The thing is that on March 4, fragments of these recordings were leaked online, and these are the fragments of her statements that, as Jadwiga herself says, were unconventional, although they were not addressed to the person who made them public or to the general public.

An experienced epidemiologist, working in the border zone, who has been in contact with exotic diseases for years, which are easier to learn about in such places, original, effective, but also prone to jokes, in fact, a performer, not only becomes the laughing stock of the entire Poland, but is punished with dismissal from work for not sufficiently pious approach

to the pandemic, for which, as she says, she is more prepared than her superiors and the government, who are the more willing to stage their own deadly serious involvement in the fight against Covid-19 in the media, the less they have any idea what to do about it.

Fitting into the script of „daddy’s girl”, Jadwiga Caban-Korbas develops the thread of her own experience, responsibility and agency, maintaining the status of contextual inconsistency that makes her a critic of the system, depriving her of recognition for her professional achievements, but making her free from the male oppression of public officials.

Conclusion

There are at least three reasons for the critical examination of women’s narrative scripts. The first stems from the belief in the historical variability of women’s fate, which, in a cognitive sense, deserves the same attention as the variability of men’s fate, which narrative scripts do not provide to either side. Secondly, from the belief that even if women’s narrative scripts contain a grain of truth about themselves, this truth is invalidated by a biased, patriarchal view of them. There is also a third reason to study scripts, although of a slightly different nature, namely that while the patriarchal view of women’s experiences during a pandemic or epidemic is still burdened with stereotypical thinking and storytelling, women themselves are increasingly aware of these simplified and harmful patterns. The condition for this awareness to occur is, in turn, speaking on one’s own behalf, which generally applies only to witnesses of past events. Therefore, historical female figures are still exposed to the risk of scripture, which, however, both contemporary men and women can defend themselves against or prevent. This happens, for example, when in the spectrum of social practices of telling women’s stories, in addition to the male perspective, there is also space for a female perspective (pandemic non-fiction literature is a vivid example of this). This applies in particular to those stories that remain open to new threads and other voices, including women’s voices, as is the case of Maria Wadowska - Król, the heroine of Łukasz

Jędryka's reportage, and Magdalena Majcher's gender story, when a story developed from another one, both quite sensitive to the autonomous life of the Queen, which was still unfolding before the eyes of their authors. This female perspective is even more visible in the narratives of the heroines of the Covid-19 pandemic, who were no longer replaced in telling about their experiences, creating a space where they themselves could, if they wanted to, transgress the boundaries of women's scripts in the direction that Caroll Gilligan described as „the existence of two perspectives [thanks to which I.S.] we can arrive at a more complex understanding of human experience, which sees the truth about separation and attachment in the lives of women and men and understands that these truths are guided by different ways of speaking and thinking” (Gilligan 2015, p. 242).

References

- Amboziewicz J., 2016. *Zaraza*, Wydawnictwo Dowody Na Istnienie, Warszawa, pp. 280.
- Berne E., 2005. *Dzień dobry... i co dalej?*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań, pp. 516.
- Chmura – Rutkowska I., Głowacka Sobiech E., Skórzyńska I., 2015. „NIEGODNE HISTORII”? *O nieobecności i stereotypowych wizerunkach kobiet w świetle podręcznikowej narracji historycznej w gimnazjum*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, pp. 619.
- Gilligan C., 2015. *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa, pp. 252.
- Graczyk E., 2017. Kobiety desant na patriarchalną agorę, „Krytyka Polityczna” 08.07.2017. [<https://krytykapolityczna.pl/kraj/kobiety-desant-na-patriarchalna-agore/>].
- Jędryka M., 2020. *Ołowiane dzieci*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa, pp. 256.
- Kapusta P., 2020. *Pandemia. Raport z frontu*, Wydawnictwo Insignis, Kraków-Lubisz, pp. 260.
- Karkowska M., 2020. *Skrypty, opowieści i narracje w perspektywie pedagogicznej*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków, pp. 278.

- MacIntyre A. 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, pp. 385.
- Maggio R., 2014. The anthropology of storytelling and the storytelling of anthropology, "Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology", vol.5, no. 2, pp. 89-106.
- Majcher M., 2023. *Doktórka od familoków*, Wydawnictwo WAB, Warszawa, pp. 301.
- Matynia E., 2008. *Demokracja performatywna*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, pp. 213.
- Matysek M., 2007. „Opowiadać znaczy żyć” czyli o pewnym sposobie rozumienia narracji, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, p. 40-50.
- Mieszkowski Ł., 2020. *Największa Pandemia hiszpanki u progu niepodległej Polski*, Wydawnictwo Polityka, Warszawa, ss. 256.
- Niesporek-Szamburska B., 2022. Co różni Babcochę od czarownicy z wyobrażeń dzieci? , „Paidia i Literatura” 4, pp. 1-10.
- Osiadacz I., 2015. *Polska szkoła reportażu*. <https://plwiki.pl/Leksykon/Reporta%C5%BC>
- Solarska M., 2011. *S/przeciw-historia. Wymiar krytyczny historii kobiet*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, pp. 204.
- Steiner G., 2004. *Gramatyki tworzenia*, Wydawnictwo Zysk i Spółka, Poznań, pp. 304.
- Szytler-Turovsky A., 2020. *Oddział zakaźny. Historie bez cenzury*, Wydawnictwo SQN, Kraków, pp. 376.
- Walczevska S., 1999. *Damy, rycerze i feministki*, Wydawnictwo EFKa, Kraków, pp. 197.
- Waligórska-Olejniczak, B., 2017. O mitach i obrazach kobiecości w prozie Swietłany Aleksijewicz „Porównania” 20.1, pp. 97-105.
- Wroczyński T., 1986. Esej – zarys teorii gatunku, „Przegląd Humanistyczny” z. 5/6, p. 101-113.

Lior Ester Lewkowicz-Shenholz

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

levshen@gmail.com

IN PURSUIT OF THE REJECTED “JEW FROM THE GOLAH”. ON LIFE AND WORKS OF DR. JACOB (KOBI) WEITZNER

W poszukiwaniu odrzuconego „Żyda z Diaspory”. O życiu i działalności doktora Jakuba (Kobi) Weitznera

Abstract: Since the establishment of the state of Israel in 1948 everything related to the Diaspora (“Golah”) such as culture, language, or mentality was considered despicable and Israelis tried to keep away from it. This article is about Dr. Jacob (Kobi) Weitzner a writer, playwright and Yiddish theater director. This article is not about his academic achievements or artistic works, but his seminal activity for the preservation of Jewish culture in the Diaspora.

Keywords: Yiddish, Jew, Diaspora, Israeliness, Second Generation, Jewish Theatre, Yiddish playwright

Streszczenie: Od powstania państwa Izrael w 1948 roku wszystko co wiązało się z diasporą (Golah) – kultura, język czy mentalność – uważane było za niegodne szacunku i Izraelczycy starali się trzymać od tego z daleka. Doktor Jacob (Kobi) Weitzner był pisarzem, dramaturgiem i reżyserem teatru żydowskiego. Artykuł nie omawia jego osiągnięć akademickich czy twórczości artystycznej,

lecz przełomową działalność na rzecz zachowania kultury żydowskiej w diaspory.

Słowa kluczowe: jidysz, Żyd, diaspora, izraelskość, drugie pokolenie, teatr żydowski, dramatopisarz w języku jidysz

Dr. Jacob (Kobi) Weitzner was born in Tel Aviv in March 1951 and died in September 2018 in Warsaw. Kobi was a writer, play writer and Yiddish theater director. This article is not about his academic achievements or artistic works, but his seminal activity for the preservation of Jewish culture in the Diaspora. Kobi was a Yiddish teacher and lecturer in Israel, Poland and other countries around the world. He developed a unique method for teaching the Yiddish language through the study of everyday spoken language and Jewish humor. Kobi was the artistic director of the Jewish Theater in Warsaw from 2006 until his death. He also established a children's theater in which the children learned Yiddish and Jewish culture.

Ever since the beginning of Kobi's life, his biography has been characterized by duality that seemed always to complement him. On the one hand, his biography was typical of an Israeli of his socio-economic status. His Polish-born parents came to Israel before the war. His father from Lviv, today's Ukraine, came to Israel in 1934 and was a lawyer. The family lived on one of the most beautiful streets in Tel Aviv where Kobi studied there in elementary school. He served in the military during the Yom Kippur War; and studied at the Hebrew University of Jerusalem for his Bachelor's Degree, majoring in Hebrew literature and theater. Later, Kobi majored in Yiddish and Hebrew literature as part of his Master's Degree. The topic of his Ph.D. was “Shalom Aleichem in the theater.” Such a life story, naturally brands „Israeliness” in one's consciousness, as the eminent Israeli poet Shaul Tchernichovsky (2020) states, „Man is nothing but a pattern of the landscape of his homeland.”

On the other hand, Kobi received part of his high-school education in Vienna, while completing his studies in French at the College des Frères

in Jaffa. Kobi studied at various universities around the world including Cambridge, in the UK and Columbia, in New York. He also taught at various academic institutions, among them, the Hebrew department at Hunter College in New York.

Kobi was involved in many festivals, events and films dealing with the Yiddish language and culture. From 2005 until his death in September 2018, Kobi was the artistic director of the Ester Rachel Kamińska and Ida Kamińska Warsaw Jewish Theater. Kobi was a key figure in the life of the Jewish community in Warsaw. In addition to his work in the theater, Kobi was also involved in Jewish-Israeli relations. He was an integral figure in the project to establish a memorial monument for the Righteous Among the Nations in Warsaw, designed by Dani Karavan.

In the years 1995-2001 he worked as an editor at the “Yiddish Kemfer” and from 2000 until his death he worked as a correspondent for the Yiddish newspaper “פארווערטס” (Fahrverts – “Forward”), which is published in New York. From 2006 until his death, Kobi worked as an editor of “Yiddisher Vort” in Warsaw.

Kobi mentioned many times that he was the last Yiddish playwright. However, the truth is that he is not only the last “Israeli-born” Yiddish playwright, he is also the first, and the only one. For Kobi’s generation in Israel, Yiddish symbolized everything that was disdained about being a Jew from the Diaspora. No secular “Israeli-born” from his generation had any desire to speak Yiddish. Moreover, his contemporaries were ashamed of their Yiddish-speaking parents. This is a generation that wanted more than anything to be “Israeli”. Kobi’s generation in Israel is usually referred to as the „Second Generation”, meaning that they are children of parents who survived the Holocaust. The “New Israeli” at that time viewed his parents critically; he wanted to be different from them. The parents of Kobi’s generation were perceived by their sons and daughters as Jews with a “Golah mentality” and as such, it was almost the worst thing you could then say about an Israeli. One might say that the “Golah mentality Jew” is the repressed “The Other” in all of us, the Israelis. In Professor Hannah Jablonka’s book *Children by the Book: Biography of a Generation: The First Native Israelis Born in 1948-1955* she describes the children of this

generation. She is a part of this generation as she was born in 1950. About 300,000 children were born in the State of Israel since its independence in 1948 to 1955. The year 1955 was the last year for children to have been born who participated in the Yom Kippur War - the war that brought a great change in the image of many in the State of Israel. Jablonka writes:

We were born to parents of the mythological generations - the generation of the Holocaust and World War II and the generation of 1948, as we represent Jews of a completely new breed. One whose basis of existence is characterized by routine, normality, and above all, basic existential security. We were a generation that did not understand at all what the existence of a social minority in a social majority was. We were suntanned children - the first to be born in Israel, Israel as a reality and not the dream. We grew up in a small, defined and intimate country, whose borders are clear and it is the core of our identity and the center of our world.

Hannah Jablonka refers to the term „generation” and claims that she follows mainly Karl Mannheim (1952) and the concept of „historical generation”. The external conditions cannot suffice, nor can a common age, environment or background, in order to create a group. A generation also requires, in particular, a shared experience of a founding historical event such as war or revolution, and beyond that, the ability to process that event into a collective experience strong enough to unite people whose backgrounds (economic, religious, political) are not similar. A generation, then, is a social „domain” that unites within it those who share even if concealed this consciousness. By the word consciousness, Mannheim effusively meant a historical consciousness that originated in a historical experience.

Kobi, born in 1951, belonged to a generation of the state of Israel in which its developing culture and language - were very central to its education in schools of course, but not only. In the years when his consciousness was molded, there was almost a consensus on „the righteousness of our ways”, on how the „Israeli” should look and behave. The true Israeli is „tall dark and handsome” as is mentioned in Haim Guri’s poem (2011).

The Israelis not only did like the mentality of the “Jew of the Golah”, but also everything concerning the everyday life like food, customs, etc. Kobi liked it all and declared it loudly. This was a subversive act indeed. The Israeli is fit, he is a soldier, he is a hero, he defends the homeland and most important he is not “the Jew from the Golah”. This is the ethos on which Kobi’s generation grew up. There was no understanding then, that we were actually dealing with the collective repression of “the Jew from the Golah” mentality; by doing that, we were actually repressing our culture, our history and our roots. However, if there was an understanding, it was considered a necessity in order to build a new country with a new ethos. Kobi did serve in the army including in the Yom Kippur War, like everybody else of his generation. Following his literary inclination, he began studying Hebrew literature at the Hebrew University of Jerusalem. He was fluent in German, French and English as his high-school studies were conducted in German and French and not in Hebrew. It would have been natural to have chosen to study general literature at the university. I believe his choice to study Hebrew literature was in the spirit of that generation. During his studies at the university, Kobi met Professor Chone Szmeruk, who was born in Warsaw and was the head of the Department of Yiddish Literature and a recipient of the Israel Prize for „Researching Jewish Languages”, and it was he who made Kobi fall in love with Yiddish literature. He was also his doctoral supervisor in Kobi’s dissertation on Shalom Aleichem. Chone Szmeruk, like Kobi, lived his last years in Warsaw and he died there.

Dan Horowitz opens his book *Light-Blue and Dust* (1993)⁵ with the sentence „Man is more than a pattern of the landscape of his homeland as imagined by Shaul Tchernichovsky, he is a pattern of the landscape of his culture”. In the documentary I made about Kobi he told me:

We are a generation that our parents have exited from. Our parents spoke Yiddish and Polish. When you are in Poland you feel that their world is still alive. I want to live in Warsaw because I feel warm here, I’m wrapped in a coat of words, all in Yiddish.

The home of theater director Szymon Szurmiej and the Jewish Theater in Warsaw became his home. He put it this way:

I want to come to a theater that is not just a business; I want to come to a theater where the director is also my father and the actors are my friends. When I'm hungry, I get on the tram and go to Szymon Szurmiej's home, the theater director. I go to sleep there and I eat there and I get up in the morning, and I come to the theater and there is a kind of “plotka” (gossip), a kind of warmth.

Kobi is thus a pattern of his culture. He is the Israeli pioneer who recognizes that the Israeli culture did not begin in 1948 with the establishment of the State of Israel, but has much deeper roots than the state's existence and this culture belongs not only to exiled elders but can also integrate and captivate young Israelis.

Indeed, in the early 2000s, the new Ashkenazi movement arose in Israel. In September 2003, they declared that they were „not ashamed of Yiddish, looking for the “*cholent*” and the „גאלער” (jellied calves' foot), searching for the last remnants of the grandparents' community and unwilling to bear the guilt of the original sin against the immigrants from North Africa.”

Most of the reactions to the movement, as reported in the media at the time, came from *olim* from North Africa and their descendants who did not understand the need for such a movement because from their point of view, the Israeli culture is in Ashkenazi hands, so is academia, book publishing and more. Another response was also from a “Mizrahi” point of view and that of the Israeli singer and poet Kobi Oz who welcomed the Ashkenazi awakening, mainly in the hope that after the Ashkenazim feel comfortable in their own identity, they would stop suppressing the identities of others.

The truth is that the discussion about Ashkenazi identity is an attempt to bring back to Israeli culture what was expunged from it with the beginning of Zionism especially after the Holocaust and with the establishment of the Israeli state.

There were a number of cultural movements among the Jews in Europe: Communists, Bundists, Zionists, secular and religious Zionists and especially millions of non-Zionist ultra-Orthodox Jews. The Zionists naturally concentrated in Eretz Israel. They were not the majority of the Jews. The others remained mostly in Europe or emigrated to the United States. The Holocaust led to a quantitative change among Zionist and non-Zionist Jews, and moreover, to a change in attitudes toward European Jewish culture that from a Zionist point of view was called „*galutit*,” or “Jewish mentality of the Golah”. In the eyes of the Zionists, the Holocaust proved their righteousness. Many Israelis of my generation and Kobi’s contemporaries still remember the teachers in the schools describing the Jews as those who went „like lambs to the slaughter”. The Jews with “the Golah mentality” and their culture embodied an inferior being. Moreover, this mentality personified the existential anxiety of the Israelis, and therefore so much necessity for denial.

Yosef Vitkin in his book *The Occupation of the Land and the Occupation of Labor*, published in 1908 described the Jew as such:

and at the same time he almost always serves, who can be exploited unhindered, and immediately receives with love his owner the revelation of his power and lordship ... , and the kind of submission we have to admit is very fond of the Golah mentality Jew, who himself was all his days in terms of „and let my soul be like dust to everyone.

The “Golah mentality Jew” in the eyes of the Israeli is first and foremost the antithesis of himself, and without a doubt represents everything he, the Israeli –loathes to be - passive, weak, cowardly, and mostly suffers from the hand of the Gentiles.

Muscle Jews (*Muskeljudentum*) is a concept coined by Max Nordau at the Second Zionist Congress held in Basel on August 28, 1898. In his speech, Nordau spoke of the need to design a new type of Jew, mentally and physically strong, capable of fulfilling Zionism. The characteristics of the Muscle Jews are the antithesis of the Jews from the Golah.

It took about fifty, sixty, or even seventy years for this buried culture to erupt and surface with the grandchildren and great-grandchildren of Holocaust survivors and other Jews who fled Europe and often even hid their Jewish identities - not necessarily religious but cultural.

Kobi discovered Yiddish and its culture long before all this. He was instilled with a feeling of having a sense of calling, and his doctoral dissertation on the work of Shalom Aleichem was unique. He told me this: „When I wrote about Shalom Aleichem in the theater, no one wrote before me and no one will write after me; I was not satisfied with the written text, but I also saw the productions and examined what happened to the text on stage, meaning “from page to stage”. I went to the directors and I knew they were the last directors - I went to Cuba Rotboim. I knew I was the last person who would be there - standing at Mount Sinai. I was there, watching Jewish theater in Europe and after that, no one would be. And I knew it was a pioneering work, both initial and last.”

On January 13, 2016, the Israeli journalist Yossi Klein wrote an essay in the Haaretz newspaper entitled „I want to be a Jew from the Golah”, and so he wrote:

I want to be a Jew from the Golah. Like the ones depicted in the caricatures. I am ready for the hump and the long nose. I do not mind being like that. I do not mind that people will recognize my Judaism in the street. I do not hide it. I am proud of it. It is more than a long, crooked nose and a hunch-back; my Judaism is the Judaism of Einstein, Freud and Kafka I don't care if I am viewed as odd, that people claim that I want to be aloof – on the contrary – I want to assimilate. I want to be influential and be influenced. I want to be the Jew from the Golah, one of those who were mocked in literature and history classes. To be such a Jew I am willing to give up my national erection. The Jew once sought security and pride. The security he has wherever they do not promise „the sword shall devour forever”. He manages on his own proudly; he is proud of his education, culture and knowledge, and prefers an open gentile régime over a withdrawn Jewish rule.

Such a defiant position, which, incidentally, ironically internalizes the gentile's view of the Jew, can be expressed mainly by the leftists in Israel who are so disappointed with the way the State of Israel is heading these days. The current government in Israel is not acceptable to the vast majority of Kobi's contemporaries who grew up in the same melting pot as he. But even in this respect, Kobi was extraordinary; his right-wing worldview was alien to the secular and liberal Israeli. Kobi chose Warsaw not in defiance of what is happening in Israel today but out of a deep love for Jewish culture and its language - Yiddish. Beyond being the artistic consultant of the Jewish theater, a lecturer in Yiddish and editor of the Jewish newspaper. He taught Hebrew to his children and the children at the Jewish school in Warsaw. It was very important to him that his children get to know Israel and its culture and of course his Israeli family members.

Kobi wanted to teach Jewish cinema in Israel and in his humorous manner, he told me how he once came to college and saw a „Jewish cinema”¹ sign:

I said to myself - Jewish cinema - that's my middle name, maybe finally.... Nevertheless, they made 300 films in Yiddish, and in every country where they study cinema, they also teach their cinematic past. I checked, so the secretary said to me 'No, it is Indian cinema', so I said to myself, probably in India, Jewish cinema is taught because otherwise where is the logic?

Indeed, the truth must be told, festivals for Jewish culture - for Jewish theater, Jewish cinema, and Jewish music as they take place in Warsaw, Krakow and other places in Poland that cannot take place today in Israel. They cannot exist because they have no demand. They cannot exist because the political and social atmosphere that exists today in Israel has created not only ludicrous indifference but in some cases, even antagonism.

¹ The sign actually read "Indian cinema" – in Hebrew, there is a one-letter difference between Jewish (Yehudi) and Indian (Hodi).

Jewish theater and cinema have in fact not existed in Israel for a long time. There is a small Yiddish theater, whose visitors are older immigrants from the former Soviet Union.

A Yiddish theater play was first performed in Israel in 1894. It was Goldfaden's production of „Shulamit". In 1914 it was put on again; this time stink bombs were thrown into the theater by the Hebrew Language Defenders Regiment in order to prevent the play from being performed. On August 10, 1949, after the establishment of the State of Israel, the „Committee for the Criticism of Films and Plays" imposed an official ban on performing shows in Yiddish. Except for foreign theater companies whose visit to Israel does not exceed six weeks. Thus, Dgigan and Schumacher and others were particularly successful in the early 1960s. In February 1951, the Goldfaden Yiddish Theater was established. It closed a few months later for financial reasons and a court order was issued to prevent further performances. Nathan Wolfowitz, the theater's founder, violated the order and staged Moshe Gershenson's play „Herscheleh Austrafalier". He was sued and subsequently published an article in the Yiddish newspaper „לעצטע נייעס" (The Latest News) and wrote: „All my life I spoke Yiddish and performed in the Yiddish theater, and now I hear that it is forbidden in Israel, just as if Yiddish was opium, or some bootleg distillery. The main thing is that during all the years of the war, I assumed that when the nightmares passed, it would be possible to inhale the air of national freedom ... and here I am, in a Jewish Court facing a criminal trial, representing our theater troupe for producing „Herscheleh."

As the number of Yiddish speakers waned, so did the fear of the language. From the middle and towards the end of the sixties, there was a measure of flourishing of Yiddish theater. The play that was the biggest success was „Di Megila" (The Megilla) by Itzik Manger, staged by the Burstein family and director Shmuel Bunim.

In 1987, the Yiddishpiel Theater was founded, staging over forty productions with prominent artists such as Ephraim Kishon and Aharon Meged. However it should be remembered that most of the visitors and the measure of success of the theater came following the many waves of immigration from the Soviet Union.

The Israelis born in general, do not go to see Yiddish theater even if plays translated from Yiddish are staged. Jewish music is also heard mainly in religious circles.

In 1996, precisely because Yiddish is considered a dying out language, the Knesset of Israel enacted a law establishing a national authority for Yiddish culture, the purpose of which was to „deepen the people’s knowledge of Yiddish culture in all its forms and to cultivate cultural research and teaching.”

Precisely the fact that there is such an authority indicates that the state of Yiddish culture in Israel is quite dismal. No wonder Kobi eventually found his place in Poland, as he told me when I interviewed him, „I feel like an envelope that has finally fallen into the right post-office box.”

With the fall of Communism, an influx of Israelis to Poland began. It began with travel for the purpose of restoring property, continuing with what is known in Israel as a „roots trip” in which family members from three generations took part. Sometimes documentaries and plays were also made as a result of these travels. One of the most popular plays is Hillel Mittelpunkt’s play „A Guide to the Traveler in Warsaw” which tells the story of a mother and son who travel to Warsaw to try to return the family’s property. The play, which addresses the subject in a humorous, sometimes sarcastic way, was a great success. Another form of Israeli tourism in Poland that was very prevalent until the onset of Covid-19, is shopping-spree tourism. Israelis really like to „shop” in Poland, especially for clothes because the prices are lower than in Israel. As the years passed, Israeli businesspeople entered the real-estate business in Poland and later other businesses as well. There is no exact estimate of how many Israelis have chosen to live in Poland in recent years, but the „Israelis in Poland” Facebook group has around 700 members. According to various media interviews they are less interested in the Jewish past in Poland and much more interested in the business opportunities that Poland has to offer them, and in life itself.

Kobi’s stay in Poland stemmed from entirely different motives. He felt a calling in fulfilling his various roles in Poland. As I mentioned at the beginning of the article, he was the editor of the Yiddish newspaper “Der Wort”, the artistic director of the theater and a Yiddish teacher. The past

of Polish Jews and their culture were the main reasons why Kobi found his place in Poland. In our interview (Lewkowicz-Shenholz 2015), he told me this:

There is a perception in Poland that the culture of the Jews of Poland belongs to Poland; the trouble is that there is no one to represent them. They are all in the ground and Shemruk, my teacher and mentor is dead, so it seems that I am filling some sort of void.

In fact, we were a noble tribe. There were 3.5 million Jews here with theaters; there were 300 newspapers here. It seems to me that one can understand why a person connected to these things would want to go back to them.

Things that Y.L. Peretz instituted - creating a Jew who would also be educated but not assimilated, creating a Jewish culture, not just a Jewish religion that would not be defined by territory, is something that one, can only do today in the Diaspora.

I came to the conclusion that I am really a Polish Jew. I have a shared fate with the Jews from Ethiopia. It's clear to me, I will not deny it, that I do not have the emotional connection with them as I have with Arthur Hoffman, who is our director in the theater in Warsaw. I can sit with him and understand him in a flash, and though I know what he's about to say I stay because I just love to listen to him.

We Polish Jews have remained very few, we are an endangered species as UNESCO calls it. Uri Zvi Greenberg called it “The Kingdom of the Cross”; we are hiding in our corner in the kingdom of the cross but we are just fine there in the corner ... I did not come to solve the problem of anti-Semitism in Poland.

At the end of the interview with Kobi in Warsaw in 2005, Kobi spoke in his special humorous way about his death, which then seemed very far away.

I intend to buy a grave here, firstly, because it is cheaper and more beautiful than the cemetery in Tel Aviv and secondly, so as to also renew the tradition. I will be buried by Y.L. Peretz and my teacher and mentor Chone Szmeruk¹⁰.

Jacob (Kobi) Weitzner died on September 20, 2018; he was buried as he had chosen by Y.L. Peretz and Professor Chone Szmeruk in the Jewish cemetery in Warsaw. His wife and three children live in Warsaw and his children continue to receive an education with an affinity for Judaism and Israeliness. Will another Israeli possibly be found to replace him?

Bibliography

- Guri, H. (2011). *The Poems, part 3*. Jerusalem: Steimastki Publishing.
- Horovitz, D. (1993). *Light Blue and Dust, 1948 Generation – Self-Portrait*. Jerusalem: Keter.
- Klein, Y. (2016, January 13). I want to be a Jew from the Golah. *Haaretz*. Retrieved October 8, 2020, from <https://www.haaretz.co.il/opinions/2016-01-13/ty-article-opinion/.premium/0000017f-e710-df5f-a17f-ffde478d0000>
- Lewkowicz-Shenholz L. (2015). Powrót. *YouTube web site*. Retrieved September 12, 2020 from <https://www.youtube.com/watch?v=0iuCkZa039w>.
- Manheim, K. (1952). *The Problem of Generation, Essays in the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mittelpunkt, H. (1999). The Guide for the Visitor in Warsaw. A play in Habima Theatre, Tel Aviv, Israel, first show on March 27 1999.
- Tchernichovsky S. (2020). האדם אינו אלא (Ha'adam Eino Ela). *Benyehuda Project*. Retrieved September 12, 2020, from <https://benyehuda.org/read/2722> ,.
- Yablonka, H. (2018). *Children by the Book: Biography of a Generation: The First Native Israelis Born in 1948-1955*. Rishon LeZion: Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books.
- Vitkin Y. (2020). כיבוש הקרקע וכיבוש העבודה (Kibush Hakarka Ve-Kibush Haavoda) . *Benyehuda Project*. Retrieved , September 12, 2020, from <https://benyehuda.org/read/917>.

Anna Leśniewska

Instytut Nauk o Kulturze

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ania.lesniewska707@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9696-6253

***BEZ CHĘCI PODRÓŻE* – TUŁACZKA JAKO INSPIRATOR MITOTWÓRSTWA W DZIAŁALNOŚCI ZORIANA DOŁĘGI CHODAKOWSKIEGO¹**

¹ *Bez chęci podróż moja* to tytuł zaginionego dziś raptularza Chodakowskiego, w którym badacz podczas zesłańczej wędrówki na Sybir zapisywał interesujące go kulturowe kurioza napotykanym społeczeństwu.

Świadoma ogromnego obciążenia pojęć „mit” i „mitologia”, w artykule posługuję się rozumieniem obecnym w pracach Marii Janion, pragnę jednak zaznaczyć jednocześnie wątpliwości nasuwające się po lekturze prac owej badaczki. W *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* autorka nakłada na nauki humanistyczne obowiązek, by „opowiedzieć inaczej dzieje naszej kultury” (Janion 2020: 20), wychodząc poza paradygmat centrum i peryferii. Jak sądzi bowiem, krzywda doświadczana przez Słowian wskutek przyłączenia ich do „cywilizacji łacińskiej” przejawiała się m.in. „w utracie własnej mitologii, [...] ważnego spoiwa lokalnej wyobraźni” (Janion 2020: 17). Autorka uznaje zatem mit za ideę (mogącą przybrać formę opowieści), która skutecznie angażuje przestrzeń wypowiedzi politycznej, społecznej, artystycznej etc. w celu wywarcia określonego celu – w przypadku polskich romantyków był to fantazmat mitologii słowiańskiej, potrzebny do wyodrębnienia swojej tożsamości. „Utopie, wizje, legendy, mity, fantazmaty literatury i fantazmaty idei – to one stanowią ośnowę nurtujących nas nowożytnych obrazów Słowiańszczyzny [...]. Romantyzm polski wytworzył swój nowy mit początku [...] w toku rewindykacji wszystkiego, co ukryte, zapomniane, stłumione [...]” (Janion 2020: 26–27). Tezy Chodakowskiego, zakładającego, że kultura tradycyjna zmienia się wolno, a więc zachowuje w niewiele zmienionej postaci „starożytności”, które w warstwie szlacheckiej „przykryła” cywilizacja, stanowią dla późniejszego pokolenia romantyków podstawę do interpretowania owej kultury jako „szczątkowej formy” dawnej słowiańskiej świetności.

***Unwilling travels* – wandering as an inspirer of the myth-making activity of Zorian Dołęga Chodakowski**

Streszczenie. Zorian Dołęga Chodakowski (wcześniej: Adam Czarnocki, 1784–1825) znany jest polskiej nauce jako zbieracz słowiańskich starożytności i autor *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, tekstu zaznaczającego potrzebę pochylenia się nad warstwą chłopską w celu wydobycia z jej wytworów pozostałości dawnej „słowiańskości”. W pierwszych relacjach o badaczu wyraźnie podkreślany jest wątek częstych przeprowadzek i naukowych eskapad Chodakowskiego – ów tułaczy tryb życia został zinterpretowany jako doświadczenie konstytuujące specyficzny typ osobowościowy niepokornego romantyka, co znacznie zaważyło na dalszej recepcji jego działalności. Poprzez analizę konstrukcji owych biografii oraz wybranych tekstów badaczka autorka ukazuje elementy, które mogły przyczynić się do stworzenia obrazu Chodakowskiego jako romantycznego tułacza-indywidualisty.

Słowa kluczowe: Zorian Dołęga Chodakowski, ludoznawstwo, badania terenowe, etnografia, romantyzm

Abstract. Zorian Dołęga Chodakowski (born as Adam Czarnocki, 1784–1825) is mainly known as a collector of Slavic antiquities and the author of *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* [On the Slavic Lands before

Tezy Marii Janion poddaje pod dyskusję Łukasz Kozak w *Upiorze. Historii naturalnej*. Zestawiając jej prace z kilkoma innymi klasycznymi opracowaniami dotyczącymi mitologii słowiańskiej (a ściśle rzecz ujmując – postaci upiora), stwierdza: „mitologia słowiańska sama w sobie jest historiograficznym mitem wynikającym z fałszywego założenia, że musiała ona w jakimś momencie istnieć, a co więcej, obejmować całą Słowiańszczyznę. Nie musiała, mitologie są dziełem kompilatorów i kodyfikatorów, a ich związek z religią, wierzeniami i lokalną obrzędowością nie musi być wcale ścisły i w większym stopniu zależy od interpretacji narzuconej przez konkretny przekaz lub przyjętych później perspektyw badawczych” (Kozak 2020: 22). Zgodnie z tą tezą, Janion, badając fantazmat romantycznych poszukiwań początków Słowiańszczyzny, miałaby sama poddać się owemu założeniu o pierwotnym istnieniu jednej, pewnej „mitologii słowiańskiej”. Owe nieustanne mitotwórcze dążenia stanowią punkt wyjścia dla refleksji zawartych w niniejszym artykule.

Christianity], a work marking the need to study the peasants in order to extract from their culture the relics of ancient ‘Slavicness’. The first descriptions of the researcher clearly emphasized the aspect of his frequent personal and scientific travels. This wandering way of living was interpreted as an experience constituting a unique personality type of a rebellious romantic, which significantly influenced the further reception of Chodakowski’s work. Through the analysis of the construction of these biographies and selected texts of the researcher, the author presents the elements that may have contributed to the creation of the image of Chodakowski as a romantic wanderer.

Keywords: Zorian Dołęga Chodakowski, folklore studies, field research, ethnography, romanticism

*Pomnienia o Adamie Czarnockim, którego znano pod imieniem
Zorjana Dołęgi Chodakowskiego, bez wyjątku wszystkie są błędne
(Lelewel 1859: 941).*

„Nie trzeba już dziś przekonywać nikogo o przełomowym znaczeniu prac Zoriana Dołęgi Chodakowskiego dla dziejów literatury i umysłowości polskiej w okresie romantyzmu” (Zgorzelski 1978: 202) – słowa Czesława Zgorzelskiego stanowią punkt wyjścia niniejszych rozważań na temat roli tej enigmatycznej postaci w dziejach polskiej myśli o kulturze. Istotnie bowiem, postać Chodakowskiego (wcześniej: Adama Czarnockiego) była bardzo szeroko komentowana w polskich studiach nad rozwojem badań ludoznawczych w wieku XIX – tak przez współczesnych mu autorów: Dominika Chodźkę (1796–1863), Hipolita Skimborowicza (1815–1880) czy Edwarda Dembowskiego (1822–1846), jak i przez późniejsze pokolenia badaczy i badaczek (Klarnerówna 1926; Pigoń 1929: 1–22; Poppe 1955: 13–35; Burszta 1973: 5–32; Maślanka 1965, 1968; Libera 2003: 247–260; Jasiewicz 2011; Witkowska 1972; Janion 2020,

Libera 2022). Opisywany był wszelako: jako ojciec polskiego ludoznawstwa, „dyletant osobliwy”, romantyczny słowianofil, archeolog, zbieracz, badacz czy etnograf.

Każda próba przedstawienia charakteru działań Chodakowskiego wymaga dziś jednak wyjątkowej ostrożności, uruchomienia „antropologicznej wyobraźni” (Mencwel 2006), by odpowiednio odczytać interpretacje kolejnych pokoleń, wydobywających w zależności od potrzeb ten lub inny aspekt działalności badacza. Doskonałym tego dowodem jest wyniesienie przez pokolenie romantyków postaci Chodakowskiego do roli duchowego ojca i mentora, zgodnie z fragmentem *Króla-Ducha*: „Zoryan!/w samym już ducha nazwisku,/Które tu było ludziom nie-wiadome,/Jak w diamentu różanego błysku,/Był świt przyszłości...” (Słowacki, za: Zgorzelski 1978: 228). Najgłośniejszy tekst badacza, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* z 1818 r., zyskał miano manifestu programowego dla wszystkich uznających wartość w poszukiwaniu i zbieraniu dawnych słowiańskich pieśni, tchnących „miłą smętnością, prostotą pełną przenośni i obrazów starożytnych” (Dołęga Chodakowski, 1967: 25). Podążanie za Chodakowskiego „duszą poetyczną, wpółdziką, dzielną i samoistną” (Dembowski 1842: 1017) jest szczególnie widoczne w działalności literackiej grupy „Ziewonia”, o czym świadczy m.in. tekst Kazimierza Władysława Wójcickiego *O pieśniach polskiego ludu*. Autor nie tylko wspomina o Zorianie jako o „zawcześnie zgasłym naukom” (Wójcicki 1834: 113), ale i sam dokonuje stylizacji na kształt idiomu Chodakowskiego, pisząc: „z kosturem w rękę, z tłumoczkiem na plecach trzeba było każdą wieś odwiedzić, zniżyć się pod dymiącą rolnika strzechę, i badać (...). Lat cztery ciężką pracą wygotowałem zbiór pieśni polskich; (...) w nich się przechowuje duch narodowy, czysty, bo nieskalany wpływem cudzego” (Wójcicki 1834: 114). Warto wymienić również nowelę *Przygody podróżnika* Ludwika Siemieńskiego z 1840 r., w której autor „ubiera” Chodakowskiego w łachmany ubogiego Wanderera, kontrastując go z wygodnictwem francuskojęzycznego salonu szlacheckiego. W rozmowie z paniczem Dołęga mówi: „Co ze mnie w pałacu, kiedy mię wasz świat nudzi, kiedy mi stokroć przyjemniej słuchać co baba prawi pod kądzielą, co dziad o starych czasach, a dziewczeczki na wieczornicy

o Hryciu i Morożeńku” (Siemieński 1840: 331). Siemieński podkreśla przy tym aspekt włóczęgostwa Chodakowskiego, podróżowania pieszo – bez koni, bez sług, tylko z kosturem; Dołęga „wojażuje piechoto jak student niemiecki” (Siemieński 1840: 339).

Jednym z powodów, dla którego działalność Chodakowskiego obrosła w romantyczne legendy, a on sam stał się „bohaterem zbiorowej wyobraźni romantyków” (Michalski 2013: 71), był tułaczy tryb życia. Podjęty na poły z konieczności, na poły z wyboru, nazначył jego losy i istotnie przyczynił się do specyficznego charakteru zdobywanej wiedzy, wpływając również na konieczność wykształcenia badawczego indywidualizmu. W artykule przybliżę powody, przez które młody Adam Czarnocki podjął się zbieraczej tułaczki, odnosząc się zarówno do pierwszych relacji o badaczu, jak i do późniejszego biograficznego opracowania dokonanego przez Juliana Maślankę, uwzględniającego nieznane wcześniej materiały (m.in. korespondencję niedostępną pierwszym biografom). Tym samym dokonam również refleksji nad samą problematyką konstruowania relacji o badaczu; jak wykażę, wybrane wydarzenia z życia Chodakowskiego zostały opisane w sposób stwarzający specyficzny typ osobowościowy romantycznego indywidualisty, co znacznie zaważyło na dalszej recepcji jego działalności.

Badacz „małego zawodu”

Adam Czarnocki już od najmłodszych lat prowadził życie tułaczę – z początku podróżował wraz ze swym ojcem Jakubem, zubożałym szlachcicem, dorabiającym w różnych dworach w charakterze urzędnika gospodarskiego. O sytuacji młodego Czarnockiego napisał później Franciszek Rawita-Gawroński: „Tułaczka z ojcem za chlebem zbliżyła go do ludu i przyzwyczała do twardego życia” (Rawita-Gawroński 1901, MOBI: 13/148). Częsta zmiana miejsca zamieszkania i wynikająca z tego faktu mimowolna obserwacja wiejskich warunków życia wpłynęła zdaniem pierwszych biografów na zainteresowania przyszłego zbieracza słowiańskich starożytności. Urodzony 4 kwietnia 1784 r. w Podhajnie na terenie

powiatu nowogródzkiego², w ciągu pierwszych dwudziestu trzech lat życia mieszkał kolejno: w Mińsku, gdzie przebywał pod opieką krewnych, jako że dla ojca „wspomniane lata zaburzeniem krajowem, a w końcu upadkiem Polski, stały się bardzo nieszczęśliwe” (Chodźko 1857: 278); następnie w Lecieszynie, leżącym blisko Słucka, gdzie uczęszczał do szkoły. Ojciec Czarnockiego zmarł 1 lutego 1800 r., zostawiając młodego Adama samego (matka zmarła bowiem już wcześniej) i powierzając mu pod opiekę młodsze rodzeństwo ze swojego drugiego małżeństwa.

Już w czasie szkolnej edukacji, jak wspomina Dominik Chodźko, młody Czarnocki wykazywał zainteresowanie ludowością, przyglądając się pracom codziennym ludu i wypytując go o opowieści i lokalne zwyczaje:

Zagrzebany w cichem wiejskim ustroniu, z zapalem mawiał o nieobitej konieczności baczniejszego śledzenia prawd historycznych (...). Śmiano się nieraz z młodziana, mianując go marzycielem i zapaleńcem, gdy ten gorliwie wypytował starych rolników o rozmaite ich naddziadów podania, lub ciekawie przysłuchiwał się śpiewom wieśniaczek (...) (Chodźko 1857: 279).

Joachim Lelewel wspomina o budzącej się i rozwijanej pasji do porządkowania materiałów archiwalnych, łatwo obserwowalnej u Chodakowskiego, który

W szkole (...) poduczywszy się łaciny, ciekawie badał zwyczajów i pieśni ludu, a zapędzać się począł w poszukiwania dziejów narodowych: tak już w roku 1800 sporządził mapę majątku Sawicz małych Możejkowskiczyzny z zapisaniem dokumentów od 1591 do 1800 nabywców od Olelkowiczów do Xawerego Czarnockiego (Lelewel 1859: 941).

Po ukończeniu szkoły 30 czerwca 1801 r. Czarnocki przez dwa lata „przebywał u rozmaitych znajomych sobie osób” (Chodźko 1857: 280). W tym czasie rozpoczął także praktykę adwokacką w Nowogródku,

² Dawny folwark Podhajno znajdował się na terenie wsi Tuhanowicze w powiecie nowogródzkim, w odległości ok. 40 km od Nowogródka; są to tereny dzisiejszej Białorusi. Zob. hasło Tuhanowicze (Chlebowski, Sulimierski 1892: 608).

a potem – w Mińsku, gdzie przebywał do 1807 r. Patent wkrótce otrzymał, lecz pracy adwokata nie chciał się podjąć, czego przyczynę Gawroński upatruje w „szczerym, otwartym, czystym charakterze” (Rawita-Gawroński 1901, MOBI: 23/148), nie pozwalającym na wykonywanie tego typu zawodu. Z uwagi na wrodzone „poświęcenie i szlachetność” Czarnockiego, pamiętał on także o pozostawionym mu rodzeństwie: lokując je u krewnych ojca, starał się wysyłać im część zarobionych pieniędzy, a w wyniku wszczęcia udanego ostatecznie procesu udało mu się odzyskać dla nich dawną posiadłość ojca w Mińsku. Jednocześnie, jak zaznaczyli obaj autorzy jego biografii, Czarnocki oddawał się studiom historycznym i archiwalnym, nie zarzucił zatem swoich wcześniejszych zainteresowań. Wreszcie w 1807 r. osiadł w Woronczy, skąd pełnił funkcję plenipotentą dóbr u hrabiego Józefa Niesiołowskiego (1728–1814). Zaprzyjaźnił się wkrótce z jednym z krewnych Niesiołowskiego, a gdy ten zaciągnął się w szeregi polskiej armii w Księstwie Warszawskim, napisał do Czarnockiego, by wyjechał za nim. Adam odpisał natychmiast, wyrażając chęć dołączenia do wojska; „uniesiony niebaczny pośpiechem w odpowiedzi, żeby list jego doszedł, odesłał go na pocztę” (Chodźko 1857: 281). Owa wiadomość została przechwycona przez carską policję, w wyniku czego 25 marca 1808 r. Czarnockiego aresztowano za próbę przedostania się do Księstwa, przewieziono do Grodna, następnie do Petersburga, gdzie przez pół roku czekał na wyrok³. W wyniku procesu został pozbawiony tytułu szlacheckiego i skazany na obowiązkową służbę wojskową pod dowództwem generała Głazenapa. Wraz z tym wyrokiem, jak pisze Gawroński, rozpoczyna się

drugi okres jego życia, który przed nim otwarł inne drogi, rozbudził inne zainteresowania i otworzył inne horoskopy na przyszłość. (...) W ciągu tej przymusowej podróży, skutkiem ciągłego stykania się z różnymi ludami i różną naturą, rozbudziła się w nim ogromnie zdolność obserwacyjna. (...) Począł tedy spisywać nie tylko swoje

³ Julian Maślanka na bazie korespondencji Chodakowskiego zwraca uwagę na błąd, jaki najprawdopodobniej popełniony został przy ustalaniu daty aresztowania: wedle dwóch listów musiało ono mieć miejsce w 1809 r., a więc rok później, niż twierdzi Chodźko.

wrażenia, ale uwagi i spostrzeżenia z życia i obyczajów rozmaitych szczepów i narodów: czeremisów, czuwasów, tatarów, wotiaków, kirgizów, jakutów [sic!] i plemion buriackich. Tu zapewne po raz pierwszy uczuwał chęć i potrzebę poznania życia ludowego w ogóle (Rawita-Gawroński 1901, MOBI: 35/148).

Jak zauważa Dominik Chodźko, lata zesłania i obowiązkowej służby poskutkowały także przyswojeniem przez Czarnockiego języka rosyjskiego, co później znacznie ułatwiło mu pracę zbieracką i kontakt z naukowymi instytucjami rosyjskimi. Autorzy zaznaczają zatem, iż etap zesłańczy w życiorysie badacza pogłębił jedynie wcześniejsze dążności i pragnienia dotyczące podróży w celu doświadczania autentycznej, „nieskażonej” ludowości i możliwości dokonywania obserwacji i notatek.

Z opisów wyłania się obraz pochłoniętego misją odkrywcy, romantycznego wieszcz: „w służbie sołdackiej umysł Czarnockiego mężnie znosił dolegliwy los. Sporządził sobie książeczkę białego papieru w ćwiartce. W niej rychło zapisał sobie do rozmyślenia kilka sentencji z dziełek, jakie w tak dalekiej stronie zobaczył (...)” (Lelewel 1859: 941–942). Mitotwórcze stwarzanie obrazu Chodakowskiego poprzez odniesienia do postaci misjonarza i odkrywcy daje się zauważyć także w relacjach Leśława Wojniłowicza, Edwarda Dembowskiego i Hipolita Skimborowicza. Biografie różnią się między sobą, a w konieczności zmiany nazwiska przez badacza upatrują wszelakich przyczyn, najczęściej niezwiązanych z aspektem politycznym. U Dembowskiego bowiem wątek aresztowania i zesłania nie pojawia się wcale, toteż wyjaśnienie zmiany nazwiska jest następujące: „Od młodości nie umiając się zniżyć do karbów pospolitych wyobrażeń, karcony i naśmiewany, zdziwaczał wcześniej i stąd wałęsając się obdarty po świecie, prosząc każdej dziewczki o piosnkę, każdego starca o podanie, zmienił nazwę” (Dembowski 1842: 1017–1018). Leśław Wojniłowicz podaje zaś: „rok 1813 zastał go w Galicji. Tam w nim dojrzała myśl wielka, i chcąc nowy okres życia zacząć, dawne urzeczywistnił marzenia, zmienił nazwisko, przezwiał się Zorjanem Dołęgą Chodakowskim” (Wojniłowicz 1840: 4). Rzecz jasna wspomniani autorzy dysponowali ograniczonym materiałem

źródłowym – znaczna część informacji o Chodakowskim znajdowała się w Rosji (dotyczy to m.in. okazałych notatek pozostawionych wdowie po badaczu oraz – nieprzetłumaczonych wówczas na język polski – listów i tekstów wysyłanych do rosyjskich instytucji naukowych), korespondencja prowadzona na terenach ziem Rzeczypospolitej nie była zaś jeszcze zebrana⁴. W tej sytuacji palimpsestowe dopisywanie kolejnych możliwych wersji zdarzeń generowało dodatkowy chaos informacyjny i prowadziło do interpretowania działalności Chodakowskiego przez pryzmat wytworzonego romantycznego obrazu.

Podczas zesłańczej wędrówki powstał wspomniany na wstępie – obecnie zaginiony – raptularz *Bez chęci podróż moja*, w którym badacz miał zapisywać wszelkie intrygujące go inności kulturowe obserwowane w drodze do Petersburga. O treści zapisków wiemy jedynie z relacji Hipolita Skimborowicza i Joachima Lelewela, którzy zdążyli zapoznać się z nimi przed ich zaginięciem; jak zapisał Skimborowicz, „wtedy już przebijał się w nim badacz i niezwykle podróżnik” (Skimborowicz 1858: 243–254). Same koleje losu owych notatek nie są jasne – wersje Lelewela i Skimborowicza są w pewnych punktach rozbieżne, ponadto pierwszy korzystał najpewniej z oryginału, drugi zaś – z wypisów sporządzonych mu przez Łukasza Gołębiowskiego (1773–1849), zbieracza słowiańskich starożytności i opiekuna zbiorów Biblioteki w Porycku. Na podstawie obu relacji skłonna jestem przyjąć wersję zdarzeń proponowaną przez Juliana Maślankę: najprawdopodobniej Chodakowski podczas pobytu w Wołyniu (a więc jeszcze przed 1819 r., kiedy rozpoczął się etap jego działalności w Rosji) zostawił ów raptularz nauczycielowi w posiadłości Gołębiowskiego, niejakiemu Cieszejowi⁵. Zastrzegł przy tym, iż treść zapieczętowanego dokumentu można poznać dopiero po jego śmierci. Wersję tę potwierdza fragment listu do Gołębiowskiego z 1817 r.: „Proszę księdzu Szwalije oświadczyć mój ukłon. Pani Czeszejce przyłączam

⁴ Artykuły i wzmianki o Chodakowskim wymienione w kolejności chronologicznej podaje Czesław Zgorzelski (1978: 212).

⁵ Rekonstrukcja zdarzeń dokonana przez Juliana Maślankę, w której uwzględnia on korespondencję Chodakowskiego do ustalenia najbardziej prawdopodobnej kolei losów, zawarta jest w pracy Zorian Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne (Maślanka 1965: 32–51).

wyraz mojego szacunku. Na przypadek wszelki niech on złoży w ręce Pańskie mały plik papierów w płótnie zapieczętowany, który mu zostawiłem do powrotu mego na Wołyń” (Dołęga Chodakowski 1967: 186).

Stąd też szczegóły życia zesłańczego musiał poznać Gołębiowski w 1826 r., gdy wieść o śmierci Chodakowskiego stała się pewna: rozpieczętował dokument i wynotował zeń najbardziej znaczące fragmenty. Następnie przesłał raptularz w darze Towarzystwu Warszawskiemu Przyjaciół Nauk⁶ – tam najpewniej z oryginałem zapoznał się Lelewel⁷. Skimborowicz zaś otrzymał notatki Gołębiowskiego w 1840 roku. Dalsze losy raptularza nie są jednak znane. Z relacji wspomnianych autorów wiemy, iż w zapiskach Chodakowskiego znalazły się przeróżne informacje, przy czym szczególną wagę przywiązywał do kwestii lingwistycznych i przestrzennych, związanych z różnorodnością obserwowanej roślinności i ukształtowania terenu. Zapisywał bowiem „szereg imion krajowych”, „notował, co rośnie, a czego gdzie nie ma”, „zachowywał pamięć gdzie nigdzie [sic!] dostrzeżonych zwyczajów”, „wypisywał zdania z dzieł czytanych” (mowa tu o dziełach Juliana Ursyna Niemcewicza), „sekreta lekarskie”, „notatki, do kogo w tym czasie pisał”, „wiadomości o pokładach metalicznych, wiersze tatarskie, nazwiska miejsc słowiańskich dziś przeinaczonych”, „słowa i sposoby mówienia, czyli dykcyjonaryk

⁶ Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk było jednym z najważniejszych XIX-wiecznych (1800–1832) ośrodków zrzeszających elitę intelektualną epoki, którego głównym celem były działania naukowe służące polskim interesom narodowym. Do jego zadań należało m.in. publikowanie tekstów naukowych poświęconych początkom polskiej historii, badaniom lingwistycznym nad językami „rodu słowiańskiego” (w tym nad ortografią i leksyką języka polskiego), prowadzenie badań medycznych, fizycznych, chemicznych czy ekonomicznych, jak również działalność muzealnicza i archiwizacyjna. Członkami Towarzystwa byli m.in. ks. Jan Albertrandi, Stanisław Staszic, Joachim Litawor Chreptowicz, Samuel Bogusław Linde, Tadeusz Czacki, ks. Adam Jerzy Czartoryski czy Jan Paweł Woronicz. Prace TWPN były regularnie publikowane w „Rocznikach Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk” i w „Pamiętniku Warszawskim” w celu popularyzowania systematycznie gromadzonej wiedzy.

⁷ Warto nadmienić, że Lelewel swoje wspomnienia o Chodakowskim napisał po przeszło trzydziestu latach od zapoznania się z dokumentem, co więcej nie posiadał już wówczas swoich wypisów z oryginału, tak więc podczas pisania artykułu do „Teki Wileńskiej” polegał tylko i wyłącznie na własnej pamięci; w tekście opiera się wszakże często na relacji Skimborowicza.

w języku Czeremisiów, Czuwaszów, Tatarów, Watiaków, Kirgizów, Jakutów i plemion Baratskich” (Skimborowicz 1858: 250–251)⁸.

Z relacji Chodźki wynika, iż po czterech latach Czarnocki uciekł z dywizji Głazenapa, przybrał nazwisko Lubrańskiego i wstąpił w szeregi Napoleona; następnie po upadku armii francuskiej, po 1812 r., tułał się po terenach Galicji, gdzie przyjął ostateczne nazwisko Zoriana Dołęgi Chodakowskiego⁹. Julian Maślanka wspomina o „pustej karcie”, jaką stanowią w życiorysie Chodakowskiego lata 1813–1815, tj. od momentu wspomnianej tułaczki, której się podjął po upadku armii Napoleona. Wiadomo jednak, iż w tym czasie musiał zdobywać kontakty w rejonie krzemienieckim i poryckim, czego efektem była współpraca m.in. ze wspomnianym wyżej Łukaszem Gołębiowskim, Franciszkiem Skarbkiem Rudzkim (ok. 1766 – ok. 1846), dozorcą krzemienieckiego gabinetu numizmatycznego, oraz zacieśniające się więzy przyjaźni z Ludwikiem Kropińskim (1767–1844), członkiem warszawskiego Towarzystwa i właścicielem przylegającego do Porycka Woronczyna. Ta znajomość najprawdopodobniej została nawiązana już wcześniej, podczas czynnej służby w wojsku Księstwa Warszawskiego; jak pisze Gawroński: „na Wołyniu przebywał wśród swoich: miał tu nie tylko rodzinę, ale kolegów, a może i przełożonych z wojska: Karola Sienkiewicza i generała Kropińskiego, autora *Ludgardy*” (F. Rawita-Gawroński 1901, MOBI: 47/148). W tym okresie wiele podróżował, gromadził materiały dotyczące słowiańskich starożytności i szkolił się intensywnie w praktyce zbierackiej, jego „małym zawodzie”, co wynika jasno z jednego z listów do Gołębiowskiego:

⁸ Przytoczony nieco wyżej cytat Gawrońskiego wyraźnie bazuje na relacji Skimborowicza.

⁹ Dominik Chodźko dodaje, iż przez pewien czas Czarnocki pojawiał się jeszcze w Galicji pod nazwiskiem Chrzanowskiego (Chodźko 1857: 283). Podobnie wynika z relacji Hipolita Skimborowicza, bazującego na notatkach z raptularza Czarnockiego: „Od marszałka Davoust’a wysłany był nad Niemen i ze swego posłannictwa zdawał raporta 4 i 19 maja 1812 r., z których naczelny wódz był kontent, jak sam powiada Adam czy też Zoryan Liubrański, Chrzanowski, Chodakowski, a właściwie Czarnocki”; „nazwisko Chrzanowskiego przyjął na się w Galicyi, gdy został rozbitkiem odpadłym od armii Francuskiej” (Skimborowicz 1858: 251–252).

darujesz Pan łaskawie uznając, że na kilkunastu miejscach uga-
niając się za moimi mary, życie koczujące pędził i niezmordo-
wanie w moim małym zawodzie pracował [podkr. A.L.].
(...) I tak dalej po weselach chłopskich, po domach książęcych, ce-
lach syzmatycznych i po wieczorynkach dziewiczych przechodząc,
ledwo 20 przeszłego miesiąca powrócił do Krzemieńca (Dołęga
Chodakowski 1967: 167).

„Żelaznym stylem złożone”¹⁰

Po kilkuletnich podróżach Chodakowski posiadał już znaczny materiał, na podstawie którego zaczął formułować coraz to wyraźniejszy postulat dotyczący metody badania starożytności; „w przypadkowym badaniu”, jak pisze Gawroński, „rozmiłował się (...) i powziął zamiar poznania w ten sposób Słowiańszczyzny i marzył o tem, ażeby na podstawie zebranego materiału coś zbudować – odtworzyć ze szczątków pozostałych zamierzchły i zaginiony świat (...)” (Rawita-Gawroński 1901, MOBI: 58/148). W związku z indywidualnym charakterem pracy, „przypadkowym badaniem”, niezorganizowanym we współpracy z instytucjami naukowymi, wreszcie – ze względu na ciągłe podróże i brak stałej pracy zarobkowej odczuwał Chodakowski coraz bardziej palącą potrzebę zdobycia funduszy na codzienne życie i na dalsze działania badawcze. Ten okres stanowił stopniowe związywanie się badacza z instytucjami naukowymi (za „instytucję” uznaję w tym momencie także konkretne osoby, np. Adama Jerzego Czartoryskiego, dysponujące znacznym zasobem materialnym i intelektualnym oraz wspierające działania badawcze wybranych ludzi nauki), co umożliwiła mu szczególnie przyjacielska pomoc generała Kropińskiego. To dzięki jego poleceniu Chodakowski uzyskał protekcję księcia Czartoryskiego, znacznie ułatwiającą proces starania się o dalsze dofinansowanie badań ze strony Uniwersytetu Wileńskiego czy Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk. Książę ponaglał

¹⁰ Por. fragment listu do Jerzego Samuela Bandtkiego (Sieniawa, 13.07.1818 r.): „Jest to prędkie skryślenie i nadto ogólne, do tego żelaznym stylem złożone. Nadto byłem znaglony i nie miałem czasu ozdobić i wygładzić stylu. Lecz mniejsza o styl, nam chodzi więcej o rzecz, która zdawała się być zupełnie zatraconą” (Dołęga Chodakowski 1967: 219).

Chodakowskiego, by ten zebrał swoje notatki w jednym spójnym tekście: w ten sposób, niejako „w pośpiechu”, badacz spełnił prośbę swego proktora w 1818 r. w Sieniawie, majątności Czartoryskich:

Pan Generał Dobrodziej nagli mnie do zrobienia już ram, czyli skrzynki, aby poskładać moją zbieraninę. (...) Gniewny na takie przeznaczenie moje jałem się niechętnie do pracy, która przed poznaniem całkowitego obrazu przed zakryciem wiekuistym najgłówniejszych tajemnic wcześniej śmie wyrokować. (...) Szanowni rodacy znajdą w tym pisemku czteroarkuszowym samą tylko rudę, która z czasem pod ręką szczęśliwszą może wydać czysty i bogaty kruszec (Dołęga Chodakowski 1967: 204).

Owo czteroarkuszowe pisemko to rzecz jasna najbardziej rozpoznawalny i budzący rozliczne reakcje tekst – *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, wydany w 1818 roku w krzemienieckich „Ćwiczeniach Naukowych”. „Żelaznym stylem złożony” i prezentujący narrację zakrawającą zdaniem wileńskich recenzentów o „domysły i romanse historyczne” (Śniadecki, za: Pigoń 1929: 17), tekst Chodakowskiego został ochoczo przyjęty przez środowisko romantyków¹¹. Na ten fakt wpłynęła z pewnością prostota języka (dostrzegalna zarówno w listach, jak i w naukowych próbach badacza), ale przede wszystkim – warstwa treściowa tekstu. Autor postulował bowiem powrót do źródeł narodowej spójności¹²,

¹¹ O głośnym rezonowaniu pism Chodakowskiego świadczą nie tylko przywołane wyżej w artykule teksty Wójcickiego, Siemieńskiego i Magnuszewskiego, lecz również korespondencja Siemieńskiego z Sewerynem Goszczyńskim i Józefem Bohdanem Zaleskim (Maciejewski 1977) oraz szereg krajoznawczych eskapad ziewończyków, opisywany m.in. przez Zbigniewa Libełę, Juliana Maślankę, Marię Janion czy Alinę Witkowską.

¹² Chodakowski konstruując myśl o narodzie, najprawdopodobniej inspirował się piśmami Herdera, do których mógł mieć dostęp w trakcie pobytu w Puławach w 1812 roku (Jasiewicz 2011: 45). Refleksja paralelna do myśli herderowskiej jest widoczna szczególnie w opisywaniu kulturowej wspólnoty wszystkich plemion sławiańskich (zwanych przez Chodakowskiego członkami „narodu sławiańskiego”), w piętnowaniu hegemonicznej roli Kościoła, ograniczającego możliwość odprawiania sobót i innych świąt ludowych, oraz w dostrzeganiu potencjału poezji i muzyki ludowej. O ile jednak dla niemieckiego filozofa pieśni i podania ludowe posiadają większą wartość estetyczną niż historyczną, dla Chodakowskiego stanowią one przede wszystkim materiał badawczy,

sprzeciwiając się deprecjonowaniu warstwy chłopskiej i określaniu jej jako nieukształconej. Zaznaczał przy tym potrzebę pochylenia się nad „uporczywą duszą sławiańską”¹³, której pozostałości upatrywał przede wszystkim w języku – w nazwach toponomastycznych, tekstach pieśni ludowych, porzekadłach i opowiadaniach, jak również w elementach krajobrazu. Przyroda była bowiem dla Chodakowskiego ważnym przedmiotem badań – pojmował ją jako niemy pomnik, dający świadectwo o specyfice społeczności zamieszkującej dany obszar.

Stąd dla badacza istotnym sposobem zbierania informacji była praca terenowa – tułanie się od wioski do wioski i wypytywanie mieszkańców, których przychylności starał się uzyskać, „trzymając flaszkę i datek pieniężny” (Dołęga Chodakowski 1967: 208). Jak sam pisał: „Prawda, że na pierwszy rzut oka same brednie i niesforne krzyki między zachmielonymi wydają się głowami, lecz trzeba wiedzieć, o co ich pytać” (Dołęga Chodakowski 1967: 217). Chodakowski sam chciał się czuć nade wszystko człowiekiem „z gminu” i w wiejskiej codzienności upatrywał prawdziwego szczęścia. Za zawodowe spełnienie uważał możliwość „tułania się między ludem”¹⁴, obserwowania go, zagadywania w celu usłyszenia coraz to nowych pieśni, wspomnień czy opowieści. To było też jedyne źródło informacji, któremu chciał wierzyć bez wątpliwości: jak wynika z licznych fragmentów listów,

którego rzetelne opisanie i skatalogowanie przysłuży się do wydobycia z czeluści zapomnienia pozostałych przeżytków o „minionym stanie” kultury (Maślanka 1965: 32–51). Podejście to uwypukla fakt, iż Chodakowski nie dokonywał transkrypcji melodii ludowych, nie zapisywał także w całości strof refrenowych – interesowała go przede wszystkim warstwa tekstowa. Celem zbierania pieśni nie było zatem upowszechnianie ich walorów artystycznych, a raczej kompletowanie dokumentacji do stworzenia opisu najdawniejszej, mrokiem osnutej słowiańskiej przeszłości.

¹³ Por. fragment: „Tak mniemając ci latopisarze, rzekłbyś, nie znali uporczywej duszy sławiańskiej, nie znali dziejów rodzinnego i pierwotnego ludu, u którego sposób rządzenia się i życia, obyczaje i mowa sama – ściśle były spojone z nauką o bogach” (Dołęga Chodakowski 1967: 19).

¹⁴ Por. fragment: „Jest szczęście na ziemi – tułać się między ludem, żyć całą siłą życia poetycznego wieśniaków! Jakżem szczęśliwy w mojej siermiędze, z moją nędzną strawą, gdy mi wspomnienia swoje, życzenia swoje opowiadają! Między ludem cnota mieszka, między ludem poezja mieszka! Pokażcie mi choć jednego rolnika chłopa, coby z własnego popędu źle robił? Złe ma serce ten, co ludu nie kocha całą braterską miłością” (Dołęga Chodakowski 1967: 401).

dla Chodakowskiego to, co nieskonceptualizowane, nieobecne w tekście, nie podlegało manipulacji – mogło być jedynie w pewnym stopniu zakłamanie przez działania „ukształcające”. Kronikarze bowiem, z „zardzewiałym Kadłubkiem” (Dołęga Chodakowski 1967: 60) na czele, mimo wykazywanego kunsztu językowego, nie przekazywali prawdy o przeszłości, pisząc pod dyktando możnowładców. Stąd „nie wystarczy pięknie i zajmująco pisać, ale obowiązkiem piszącego jest odkryć prawdę, taką jaką rzeczywiście istniała, i w ten sposób, by ona ze wszystkich stron mogła się potwierdzić” (Dołęga Chodakowski 1967: 60).

Nietrudno odkryć w tym szkicowo jedynie zarysowanym projekcie Chodakowskiego zapowiedź późniejszych postulatów, by „szkiełko i oko” zastąpić poszukiwaniem ducha słowiańskiej prajedni. Zwrot ku przeszłości, żywe zainteresowanie kulturą ludu bardziej niż kategoryzacją informacji, pragnienie odkrycia tajemniczego wiejskiego życia zamiast dokonywania starań o opis naukowy zgodny z oświeceniowymi kategoriami – te tendencje, jasno widoczne w działalności Chodakowskiego, stanowiły ważny punkt wyjścia dla następującego po nim pokolenia romantycznych literatów i folklorystów. Józef Burszta, diagnozując wpływ ideologii oświecenia i romantyzmu na rozwój etnografii i folklorystyki, nazwał ten zwrot wprost „romantyczną religią” (Burszta 1973: 27). Jak zaznaczył, specyficzna polska interpretacja tez herderowskich oraz uwarunkowania polityczno-społeczne zaważyły na z jednej strony traktowaniu ludu jako rezerwuaru przechowyującego prawdę o najdawniejszej przeszłości, z drugiej zaś – na gloryfikacji tego, co „duchowe”, estetyzacji poezji i twórczości ludowej oraz interpretowaniu jej jako przekąznika transmitującego treści metafizyczne kosztem omijania analizy materialnej. Jak słusznie dodał jednak Zbigniew Jasiewicz, romantyczna „antyetnograficzność” w znacznym stopniu poszerzyła horyzont nauk o kulturze o pracę terenową. Ponadto romantyzm jako prąd ideowy nie aspirował do totalności, nie może zatem być wartościowany poprzez kategorie oświeceniowe, w takt Roussowskich prób opisanego człowieka w całej prawdzie jego natury. Romantyzm nie wymazywał jednocześnie osiągnięć swych poprzedników – „oświeceniowy fizjokratyzm i klasycyzm nie zostały wyparte i zniszczone przez romantyzm,

lecz raczej były uzupełniane i przenikały się z nowymi ideami i formami działania” (Jasiewicz 2011: 40). Z tego względu pytanie Stanisława Pigonia: „Czy wzięty w pieczołowite ręce opieki, nie oderwany od macierzystej podstawy, ziemi rodzinnej, czy słowem pod skrzydłami Uniwersytetu Wileńskiego nie byłby Chodakowski uratowany dla nauki polskiej (...)?” (Pigoń 1929: 16), jest zasadne, uwzględnia m.in. problem niedostatecznego dofinansowania badań, który to fakt nazначył całokształt działalności naukowej badacza. Jednakże może właśnie te trudności i niejednoznaczne reakcje na teksty Chodakowskiego w polskim środowisku naukowym (szczególnie na Uniwersytecie Wileńskim oraz w Towarzystwie Warszawskim Przyjaciół Nauk), doprowadziły do indywidualizacji postawy badawczej, do tułaczki – zarówno tej dosłownej, jak i tej związanej z brakiem stałego miejsca w danej instytucji naukowej? Niezależnie od dzisiejszych rozpoznania, dziewiętnastowieczne piśarstwo gloryfikujące wędrowniczy tryb życia Chodakowskiego – relacje biografów, literatów i dziejopisarzy – pociągnęło „licznych naśladowców, zadeklarowanych wielbicieli natury, ludu i historii w czasie mody na wycieczki piechotne i konne od lat 20. XIX wieku” (Libera 2022: 37). Owa „mania wędrowania po kraju” (Libera 2022: 37) stanowi dowód na gorące przyjęcie też Zoriana przez romantyków, zapowiadające zwrot ku pieśni gminnej w literaturze narodowej.

Bibliografia

- Burszta, J. (1973). Oświecenie i romantyzm a polska etnografia i folklorystyka. *Lud*, 53, 5–32.
- Chlebowski, B., Sulimierski, F. (red.) (1892). *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, 12. Warszawa: Druk „Wieku” Nowy Świat.
- Chodźko, D. (1857). Wzmianka o życiu i pismach Adama Czarnockiego. *Teka Wileńska*, 2, 279–303.
- Damrosz J. (1988). *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 roku*. Wrocław: Ossolineum.

- Dembowski, E. (1842). Zoryan Dołęga Chodakowski, czyli (właściwie) Adam Czarnocki. *Przegląd Naukowy, Literaturze, Wiedzy i Umnictwu Poświęcony*, 3(26), 1015–1022.
- Dołęga Chodakowski, Z. (1967). *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, opr. J. Maślanka. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Dołęga Chodakowski, Z. (1973). *Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane*, tłum. i opr. J. Maślanka. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Hernas, C. (1965). Antologia polskiej pieśni ludowej ze zbiorów polskich: XVIII w. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hernas, C. (1965). *U źródeł folklorystyki polskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Janion, M. (2020). *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jasiewicz, Z. (2010). Początki etnologii/antropologii kulturowej w Polsce. Poszukiwanie nazwy dla zainteresowań badawczych i rodzącej się dyscypliny. W: M. Radkowska-Walkowicz, A. Malewska-Szałygin (red.), *Antropolog wobec współczesności* (s. 36–51). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jasiewicz, Z. (2011). Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej: od końca XVIII wieku do roku 1918. Poznań: Wydawnictwo Instytutu im. Oskara Kolberga.
- Jasiewicz, Z. (2018a). Kim jesteśmy? Kim jesteście? Tożsamość etnologii/antropologii społeczno-kulturowej i jej/ich przedstawicieli. W: K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne. Księga jubileuszowa dla Profesora Sławoja Szynkiewicza* (s. 13–20). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Jasiewicz, Z. (2018b). Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim? *Lud*, 102, 41–83, doi:10.12775/lud102.2018.01.

- Kapełuś, H., Krzyżanowski, J. (red.) (1970). *Dzieje folklorystyki polskiej: 1800–1863: epoka przedkolbergowska*. Wrocław: Ossolineum.
- Klarnerówna, Z. (1926). *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*. Warszawa: Kasa im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki.
- Kołątaj, H. (1963). List do księgarza Jana Maja w Krakowie, pisany w Ołomuńcu z więzienia 15 lipca 1802 roku. W: M. Serejski, *Historycy o historii. Od Adama Naruszewicza do Stanisława Kętrzyńskiego: 1775–1918* (s. 49–59). Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Kosowska, E. (2008). Tradycja jako wehikuł swoistości kultury. *Postscriptum Polonistyczne*, 2(2), 13–26, doi:10.31261/PS_P.
- Kozak, Ł. (2020). *Upiór. Historia naturalna*. Warszawa: Fundacja Evviva L'arte.
- Lelewel, J. (1859). Adam Czarnocki. *Dziennik Literacki*, 7, 79, 941–944.
- Libera, Z. (2003). Etnograficzne wycieczki i zbieranie rzeczy ludowych w XIX wieku. W: P. Kowalski (red.), *Wędrować, pielgrzymować, być turystą: podróż w dyskursach kultury* (s. 247–260). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Libera, Z. (2022). Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworu i miasta w Polsce XIX wieku i później. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Maciejewski, J. (red.) (1977). *Miscellanea z okresu Romantyzmu*. 3 [Lucjan Siemieński: listy do różnych adresatów z lat 1827–1843, opr. M. Małecki]. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Maślanka, J. (1965). Zorian Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne. Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum.
- Maślanka, J. (1968). Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia. Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum.
- Mencwel, A. (2011). *Wyobrażenia antropologiczne: próby i studia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Michalski, M. (2013). Dawni Słowianie w tradycji polskiej I połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Pigoń, S. (1929). *Z dawnego Wilna. Szkice obyczajowe i literackie*. Wilno: Wydawnictwo Magistratu m. Wilna.
- Poppe, A. (1955). U źródeł postępowej historiografii szlacheckiego rewolucjonizmu: Zorian Dołęga Chodakowski (1784–1825). *Kwartalnik Historyczny*, 2, 13–35.
- Rawita-Gawroński, F. (1901). *Zoryan Dołęga Chodakowski (Adam Czarnocki)*. Warszawa: Amoryka.
- Rygielska, M. (2019). Monografia Ignacego Lubicz Czerwińskiego „Okolice Za-dniestrską”: studium kulturoznawcze. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski.
- Serejski, M. (1954). *Zarys historiografii polskiej*. Część I: od połowy XVIII w. do roku ok. 1860. Łódź: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Siemieński, L. (1840). Przygody podróżnika. *Tygodnik Literacki*, 42, 329–332; 43, 339–340; 44, 349–351; 45, 357–359.
- Skimborowicz, H. (1858). Jeszcze o Zoranie Chodakowskim czyli Adamie Czarnockim. *Teka Wileńska*, 6, 3–4.
- Surowiecki, W. (1819). Zdanie o piśmie P. Z. D. Chodakowskiego umieszczonem w nrze 5. „Ćwiczeń Naukowych” r. 1818 pod tytułem: O Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej. *Pamiętnik Warszawski czyli Dziennik Nauk i Umiejętności*, 5, 35–49.
- Terlecka, M. (red.) (1973). *Historia etnografii polskiej*. Wrocław: Wydawnictwo PAN.
- Walicki, R. (1967). Wacław Maciejowski i Zorian Dołęga Chodakowski. Z dziejów słowianofilstwa polskiego. *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 13, 271–301.
- Wiszniewski, M. (1840). *Historia literatury polskiej*. Kraków: Drukarnia Stanisława Gieszkowskiego.
- Witkowska, A. (1972). *Sławianie, my lubim sielanki...* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Witkowska, A. (1997). *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wojniłowicz, L. (1840). Zorjan Dołęga Chodakowski. Kim był rzeczywiście? *Piśmiennictwo Krajowe. Dodatek do Gazety Porannej*, 5(15), 3–4.

- Woźniak, A. (1971). Źródła zainteresowań ludoznawczych w ideologii polskiego oświecenia. *Etnografia Polska*, 15(2), 37–51.
- Woźniak, A. (1995). Oświeceniowy przełom w kulturze a początki polskiego ludoznawstwa. *Lud*, 78, 19–38.
- Wójcicki, K.W. (1834). O pieśniach ludu polskiego. *Ziewonia*, 1, 111–114.
- Zgorzelski, C. (1978). Od Oświecenia ku Romantyzmowi i współczesności: szkice historycznoliterackie. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Magdalena Kwiecińska

Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem

ORCID: 0000-0002-0767-7626

mkwiecinska@muzeumtatrzańskie.pl

DZIAŁALNOŚĆ KOLEKCJONERSKA JULIUSZA ZBOROWSKIEGO NA RZECZ MUZEUM TATRZAŃSKIEGO W KONTEKŚCIE PLEBISCYTU SPISKO-ORAWSKIEGO

Juliusz Zborowski's collecting activity for the Tatra Museum in the context of the Spiš-Orava plebiscite

Streszczenie. Juliusz Zborowski, absolwent polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, w 1913 roku zamieszkał na Podhalu, bo podjął pracę nauczyciela w nowotarskim gimnazjum. Wydarzenia historyczne tamtych lat związane z ustalaniem nowych granic II Rzeczypospolitej sprawiły, że zaangażował się w działania na rzecz ochrony kulturowego dziedzictwa na spornych terenach Spisza i Orawy. Był członkiem Głównego Komitetu Plebiscytowego Spisko-Orawskiego, następnie kierownikiem jego referatu prasowego „Gazety Podhalańskiej” (1919–1920), od 1918 roku członkiem Towarzystwa Tatrzańskiego, by w 1922 roku zostać pierwszym dyrektorem Muzeum Tatrzańskiego. W 1920 roku Główny Komitet Plebiscytowy uległ likwidacji, a zebrane na jego działalność pieniądze zostały przeznaczone na zakup etnograficznych okazów z tak zwanych kresów

południowych II Rzeczypospolitej. Juliusz Zborowski zajął się ich pozyskiwaniem dla muzeum. W efekcie ponad dwieście egzemplarzy obrazów malowanych na szkło i barwnej ceramiki oraz liczne obiekty od prywatnych kolekcjonerów wzbogaciły zbiory Muzeum Tatrzańskiego.

Słowa kluczowe: Juliusz Zborowski, kolekcjonowanie, plebiscyt, Spiš, Orawa, Muzeum Tatrzańskie, zbiory etnograficzne

Abstract. Juliusz Zborowski, a graduate of Polish Philology at the Jagiellonian University, moved to Podhale in 1913, as he started working as a teacher in a junior high school in Nowy Targ. The historical events of those years, related to the establishment of new borders of the Second Polish Republic, made him engaged in activities for the protection of cultural heritage in the disputed areas of Spisz and Orawa. He was a member of the Main Plebiscite Committee of Spisz-Orawa, then the head of its press section of *Gazeta Podhalańska* (1919–1920), from 1918 a member of the Tatra Society, and in 1922 he became the first director of the Tatra Museum. In 1920, the Main Plebiscite Committee was liquidated, and the money collected for its activities was allocated to the purchase of ethnographic artefacts from the so-called southern borderlands of the Second Polish Republic. Zborowski started sourcing them for the museum. As a result, over two hundred examples of paintings painted on glass and colored ceramics as well as numerous objects from private collectors enriched the collections of the Tatra Museum.

Keywords: Juliusz Zborowski, collecting, plebiscite, Spisz, Orava, the Tatra Museum, ethnographic collection

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie mało znanego faktu z biografii Juliusza Zborowskiego (1888–1965), językoznawcy, badacza gwar górali podtatrzańskich, etnografa¹, zanim w 1922 roku został mianowa-

¹ Juliusz Zborowski był absolwentem Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ny pierwszym dyrektorem Muzeum Tatrzańskiego. Interesują mnie zdarzenia z życia J. Zborowskiego, które rozgrywały się w ciągu kilku lat drugiej dekady XX wieku, kiedy to przebywał w Nowym Targu, pracując jako nauczyciel w gimnazjum.

W latach 1918–1920 został redaktorem „Gazety Podhalańskiej”, organu prasowego akcji spisko-orawskiej, z którego misją się identyfikował. W tym czasie J. Zborowski dał się poznać jako sprawnie działający aktywista na rzecz „ratowania” etnograficznych artefaktów na południowych kresach – Spiszu i Orawie – w procesie kształtujących się granic porzobiorowej Polski. Zdaniem etnografa były to okazy z terenów, które zamieszkiwała ludność o polskim, lecz „uśpionym” poczuciu narodowym. To dlatego gromadził je z myślą o Muzeum Tatrzańskim, a jego aktywność na tym polu zbiegła się z kwestią plebiscytu na Spiszu i Orawie. Najpierw w 1919 roku podjęto decyzję o jego przeprowadzeniu w 1920 roku, a następnie odwołano plany, dokonując arbitralnie podziału spornych terenów. Tymczasem w dziesiątą rocznicę tych wydarzeń na łamach wspomnianej już „Gazety Podhalańskiej” przypomniano o tym wydarzeniu, świętując powrót „częściowo na łono Matki dawno oderwanych dwóch cór ziem Spisza i Orawy” (Mileski 1930: 20).

Przytaczam te historyczne wydarzenia związane z kształtującymi się granicami nowej państwowości, które miały miejsce na jej kresach południowych (ale i wschodnich), gdyż wpływały one na nastroje w społeczeństwie polskim tamtych lat, co razem tworzy ważny kontekst dla zrozumienia poczynań J. Zborowskiego. Dążono wtedy do odzyskania jak największego terenu Rzeczypospolitej sprzed rozbiorów. Stąd działające w tym czasie różne akcje agitacyjne, które prowadziły „walkę o dusze” miejscowej ludności. J. Zborowski identyfikował się z tymi poczynaniami. Przekonany o polskim rodowodzie spornego terenu nieustrudzenie pozyskiwał artefakty kultury, odwiedzając mieszkańców wsi spisko-orawskich. Do takich wypraw zachęcał także inne osoby, które z czasem rozpoczęły stałą współpracę z Muzeum Tatrzańskim.

W 1920 roku, gdy decyzją Rady Ambasadorów w Paryżu została wytyczona południowa granica II Rzeczypospolitej, J. Zborowski przebywał w Nowym Targu. Jego zainteresowania badawcze dotyczące gwary

podhalańskiej, na które ukierunkował go prawdopodobnie Kazimierz Nitsch, sprawiły, że na początku swojej pracy zawodowej, kilka lat przed planowanym plebiscytem na Spiszu i Orawie, związał się z tym miastem, porzucając Alma Mater w Krakowie i dobrze zapowiadającą się karierę naukową. W 1914 roku nie przystąpił do obrony pracy doktorskiej z zakresu językoznawstwa (zaplanowanej dopiero dwa lata po uzyskaniu pozytywnych recenzji), co poprzedziła rezygnacja z uzyskania zaliczenia z filozofii wymaganego do uzyskania stopnia naukowego doktora. Jak wiadomo, „kandydat odstąpił od egzaminu” (Pawlikowska 2020: 73). J. Zborowski, wspominając tamto wydarzenie w liście do K. Nitscha z dnia 1 czerwca 1916 roku, ironizował na swój temat przy okazji przesyłanych profesorowi informacji o fonetyce gwary podhalańskiej. Napisał o sobie, że jest neurastenikiem i stwierdził, że „może, gdy zdam rygoryzum² z filozofii, której nienawidzę, nie rozumiem i na którą choruję, to się zmieni” (Rak 2018: 382). Po latach Włodzimierz Antoniewicz odniósł się do tej sytuacji, zauważając, że J. Zborowski był: „pogniewany trochę na nieco zamknięty i swoisty klan oficjalnej nauki krakowskiej, przeniósł się w r. 1913, jako zastępcę nauczyciela gimnazjum w Nowym Targu, by móc związać swoje życie ze studiami nad góralszczyzną na Podhalu i w Tatrach” (Antoniewicz 1965: III)³.

Juliusz Zborowski przyjął zaproponowaną mu pracę, lecz uczynił to bez entuzjazmu, nie czując powołania do pracy pedagogicznej, o czym poinformował Franciszka Ksawerego Praussa⁴ w liście z 15 września 1919 roku⁵, a tydzień później także Wacława Borowego⁶: „ja jeszcze jakie

² Pisownia oryginalna. Rygorozum (łac. *rigorosum*) to dawne określenie egzaminu doktorskiego na uczelni wyższej (PWN b.d.).

³ Juliusz Zborowski uczył w gimnazjum języka polskiego, niemieckiego i łaciny.

⁴ Franciszek Ksawery Prauss (1874–1925) był nauczycielem i działaczem oświatowym, ministrem oświaty w pierwszym rządzie niepodległej Polski, działaczem ochrony przyrody, członkiem Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego, a od 1913 roku członkiem zarządu Muzeum Tatrzańskiego. Kolekcjonował artefakty etnograficzne (głównie obrazy malowane na szkło), które w 1922 roku sprzedał do Muzeum Tatrzańskiego. Dyrektorem tej placówki był już wówczas J. Zborowski. W archiwum Muzeum Tatrzańskiego jest przechowywanych kilkanaście listów pomiędzy korespondentami.

⁵ List z 15 września 1919 roku, p. 101.

⁶ Wacław Borowy (1890–1950) był historykiem literatury, profesorem Uniwersytetu Warszawskiego, członkiem Polskiej Akademii Umiejętności. Przyczynił się do

5 miesięcy będę miał kotłowania plebiscytowego, po czym – o ile nie zajdzie nic nowego – wracam na łono nauki polskiej itd. Jeżeli się nie uda, to dziennik lub w najgorszym razie dalej belferka”⁷.

Podczas działań plebiscytowych J. Zborowski przebywał na urlopie zawodowym. W podaniu złożonym dyrektorowi szkoły starał się o zupełne zwolnienie z pracy, mając nadzieję je otrzymać⁸. Ostatecznie do gimnazjum już nie wrócił, bo zajęły go inne sprawy związane z działalnością społeczną i naukowo-badawczą dotyczącą kultury regionu. Otóż pod koniec 1913 roku, za sprawą Bronisława Piłsudskiego, zesłańca syberyjskiego, badacza kultur rdzennych ludów Sachalinu, J. Zborowski został członkiem Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego (dalej: TT) i szerzej zainteresował się dziedzictwem Podtatrza⁹. Bronisław Piłsudski przybył na Podhalę nieco wcześniej niż Juliusz Zborowski z zamiarem rozwinięcia działalności badawczej, z czasem także kolekcjonerskiej. Penetrował teren Podtatrza zarówno po jego północnej, jak i południowej stronie, docierając do odległych wsi spiskich i orawski (Zborowski 1976; Roszkowski 2003; Kozak 2020a; *Listy...* 2023). Działal na rzecz uświadamiania narodowego miejscowej ludności (Zięba 2021). Dla J. Zborowskiego okazał się merytorycznym przewodnikiem, gdyż doceniał jego zasługi dla kultury Podhala: „widzę w Bronisławie Piłsudskim pierwszego na Podhalu nowoczesnego etnografa i muzealnię, pioniera nowoczesnej ludoznawczej i muzealnej pracy na Podhalu i dla Podhala” (Zborowski 1976: 112).

Juliusz Zborowski systematycznie poszerzał swoją wiedzę merytoryczną zarówno w zakresie kultury regionu szeroko rozumianego Podtatrza, jak i kolekcjonerstwa oraz muzealnictwa. Zainteresowania te były spójne z jego działaniem, zintensyfikowanym zwłaszcza od 1918 roku, gdy związał się z Towarzystwem Muzeum Tatrzańskiego (dalej: TMT)¹⁰, wszedł w skład zarządu tej placówki, a dwa lata później objął funkcję jej

usystematyzowania i skatalogowania biblioteki UW, czyniąc ją nowoczesnym i największym naukowym księgozbiorem stolicy.

⁷ List z 21 września 1919 roku.

⁸ List z 19 lipca 1920 roku.

⁹ Juliusz Zborowski za namową Bronisława Piłsudskiego zapisał w latach 1913–1914 na wałkach fonograficznych Edisona śpiew, deklamacje i muzykę góralską.

¹⁰ Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego zostało powołane w 1888 roku.

prezesa. Starał się wówczas wskrzesić działalność Sekcji Ludoznawczej TT, której trwanie przerwały na kilka lat wydarzenia wojenne. W kolejnym roku jednak dotychczasowy dorobek sekcji został połączony z działalnością Muzeum Tatrzańskiego i stał się podstawą do powołania działu etnograficznego. Juliusz Zborowski bardzo aktywny i oddany sprawie z czasem osiadł w Zakopanem, a w 1922 roku został mianowany dyrektorem Muzeum Tatrzańskiego, pozostając na tym stanowisku przez ponad czterdzieści lat. Czas ten jest uznany za znaczącą epokę w dziejach zakopiańskiej placówki (Wesołowska 1999; Kwiecińska 2020).

Wydarzenia, które miały miejsce podczas planowanego plebiscytu na terenie Spisza i Orawy poruszały J. Zborowskiego. W październiku 1919 roku został członkiem Głównego Komitetu Plebiscytowego Spisko-Orawskiego w Nowym Targu pod przewodnictwem Walerego Goetla i był jednym z głównych jego filarów organizacyjno-merytorycznych¹¹ (Roszkowski 1997). Kierował jego prasowym referatem „Gazetą Podhalańską”, pracując w latach 1918–1920 jako redaktor prowadzący. Można zatem uznać, że spełniło się jedno z jego pryncypów, o którym wspominał w liście do W. Borowego. Juliusz Zborowski był członkiem Związku Okręgowego Towarzystwa Szkoły Ludowej i zaangażował się w działania agitacyjne skierowane do ludności zamieszkującej tereny po południowej stronie Tatr (Roszkowski 1997: 317) mające na celu „obudzenie” – zdaniem J. Zborowskiego – ich polskiej świadomości narodowej. Dużym uznaniem darzono publicystykę J. Zborowskiego w środowisku naukowym i regionalnym. W okresie przygotowań do plebiscytu prezentował tę tematykę zarówno na łamach „Gazety Podhalańskiej”, jak również w powołanych przez niego „Nowinach Spisko-Orawskich”, które sam redagował (Roszkowski 1997: 334–335). Z perspektywy czasu i w odniesieniu do ówczesnego kontekstu wydarzeń związanych z odradzającą się Rzeczpospolitą można stwierdzić, że dla działaczy tamtych lat „polskość Orawy i Spisza stała się [...] ideą i celem” (Dudziak 2015: 512).

¹¹ W Muzeum Tatrzańskim jest przechowywana odznaka plebiscytowa dotycząca Śląska Cieszyńskiego, Spisza i Orawy z 1920 roku (S/422/MT), którą podarował 8 lutego 1922 roku prawdopodobnie J. Zborowski.

Juliusz Zborowski a sprawa południowej granicy II Rzeczypospolitej

Juliusza Zborowskiego zajmowały kwestie ustalenia nowej granicy na tak zwanych południowych kresach Rzeczypospolitej, zwłaszcza związane z tym przygotowania do plebiscytu, w które aktywnie się włączył. W listopadzie 1918 roku, inspirując się zapewne pisarstwem historycznym z przełomu XIX i XX wieku, przygotował kilkustronicowy tekst, gdzie określił północno-wschodnie ziemie Królestwa Węgierskiego mianem „zapomnianych kresów” (Zborowski 1918; Roszkowski 2018) Polski. Wcześniej natomiast angażował się w liczne akcje związane z ruchem niepodległościowym. Popularyzował wiedzę poprzez głoszone odczyty, by merytorycznie uzasadnić polskie żądania terytorialne na Spiszu i Orawie. Ponadto aktywnie działał w komitetach obrony Podhala, Spisza i Orawy, a gdy 11 września 1919 roku zapadła decyzja o rozstrzygnięciu terytorialnego sporu na drodze plebiscytu, gorąco apelował do udziału w nim, aby poprzeć sprawę Polski. Uczestniczył także w posiedzeniu Centralnego Komitetu Plebiscytowego, na który został zaproszony przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych¹², o czym kolejnego dnia donosił w liście F.K. Praussowi: „jutro jadę do Krakowa na konferencję pół rządową w sprawie plebiscytu na Orawie i Spiszu”¹³. Nie krył jednak przed nim swoich szczerych przemyśleń i pisał: „chcę koniecznie wrócić w zupełności do pracy naukowej, zwłaszcza po plebiscycie na Spiszu i Orawie [...] straciłem całe dwa lata na sprawy pisko-orawskie”¹⁴.

Na mocy werdyktu ogłoszonego podczas Konferencji Ambasadorów nastąpił podział spornych terenów, a działacze plebiscytowi przekształcili lokalne komitety w Towarzystwo Kresów Południowych (dalej: TKP), którego zadanie polegało na podtrzymywaniu narodowościowych dążeń „budzicieli”. TKP istniało w latach 1920–1926, jego prezesurę objął Władysław Semkowicz¹⁵ (Trajdos 2013: 37; Roszkowski 2018: 223), a se-

¹² List z 24 września 1919 roku.

¹³ List z 25 września 1919 roku, p. 102.

¹⁴ List z 15 września 1919 roku, p. 101.

¹⁵ Władysław Semkowicz (1878–1949) był historykiem, profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, członkiem Polskiej Akademii Umiejętności.

kreterzem generalnym w 1921 roku został Juliusz Zborowski¹⁶. Fundusz po zlikwidowanym Komitecie Plebiscytowym, w kwocie 350 tys. marek polskich, został przekazany do TKP, a następnie do lokalnych kół na cele związane ze Spiszem i Orawą¹⁷. Istniały one także na terenach włączonych do Czechosłowacji¹⁸. Część pieniędzy po odwołanym plebiscycie, dokładnie 10 tys. marek polskich i 10 tys. koron czeskich, przeznaczono na zakup przedmiotów etnograficznych z regionu, a także sporządzenie rysunków i fotografii dokumentujących lokalną kulturę, które mieli wykonać Władysław Skoczylas i Eugeniusz Stercula¹⁹.

Władysław Semkowicz wnioskował, aby zebrane obiekty zostały przekazane do Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Jan Bednarski, ówczesny starosta spisko-orawski i przewodniczący Komitetu Plebiscytowego, sugerował natomiast złożyć je do Muzeum Tatrzańskiego, co poparł właśnie Juliusz Zborowski oraz Władysław i Ludwik Skoczylasowie²⁰. Tak też uczyniono, a kilka dni później J. Zborowski listownie poinformował F.K. Praussa o podjętych działaniach: „Komitet Plebiscytowy na wniosek Semkowicza uchwalił natychmiast wysłanie Skoczylasa dla zrobienia rysunków, fotografii²¹ itd. zwłaszcza z terenów bardzo niepewnych, nadto polecił kupienie okazów”²². Juliusz Zborowski przy tej okazji podzielił się swoją obawą, iż „w razie niepomyślnego rozstrzygnięcia chcemy przynajmniej coś kultury ludowej uratować”²³. Decyzje te były podejmowane przed rzeczywistym podziałem spornych terenów, w wyniku którego Polska otrzymała trzynaście wsi na Spiszu i czternaście na Orawie.

¹⁶ List z 19 kwietnia 1921 roku.

¹⁷ *Ministerstwo skarbu do Jana Bednarskiego* 1921: p. 297.

¹⁸ *Zarząd główny Towarzystwa Szkoły Ludowej do Juliusza Zborowskiego* 1920: p. 292.

¹⁹ Eugeniusz Stercula był w Jabłonce aptekarzem, interesował się sztuką ludową i współpracował z Bronisławem Piłsudskim, a następnie z Juliuszem Zborowskim w zakresie kolekcjonerstwa etnograficznego dla Muzeum Tatrzańskiego (zob. Ładygin 1994; Roszkowski 2012).

²⁰ *Protokół 84...* 1920: p. 154.

²¹ Fotografie na szklanych kliszach E. Stercula wykonał na Orawie w latach 1910–1921 i wspólnie ze zdjęciami ze Spisza, pochodzącymi z 1913 roku, zostały włączone do zasobów Muzeum Tatrzańskiego. Księga inwentarzowa, AF/N/1-5000. Są one także dostępne pod adresem: <https://muzeumtatrzańskie.pl/>

²² List z 19 lipca 1920 roku, p. 155.

²³ Tamże.

Juliusz Zborowski gromadził także pisemne wspomnienia osobistych doświadczeń tamtych lat, ceniąc te historyczne świadectwa przekazywane z perspektywy jednostki (Mileski 1930: 20). Konsekwentnie poszerzał swoją wiedzę na temat dziedzictwa Spisza i Orawy, a także z etnograficzną wrażliwością zbierał okazy od mieszkańców Podtatrza, by zgromadzić je w muzeum i zachować dla kolejnych pokoleń.

Zaangażowanie Juliusza Zborowskiego w działalność kolekcjonerską

Juliusz Zborowski starał się o pozyskanie okazów etnograficznych pochodzących z terenów spornych i współpracował z Eugeniuszem Sterculą i Augustem Zającem, wędrownym handlarzem z Czarnego Dunajca, który za namową J. Zborowskiego roznosił „literaturę propagandową, ulotki, afisze, broszurki i usuwał po wsiach odezwy [...] przeciwników” (Zborowski 1976: 47). Juliusz Zborowski apelował do niego, by podczas wędrówek zwracał uwagę na muzealne zabytki. W skutego tego, w pierwszej połowie lat 20. XX wieku, nabyto liczne okazy pochodzące głównie z terenów Orawy i Podhala. Najwcześniej, bo 10 sierpnia 1920 roku, w Harkabuzie został pozyskany łyżnik²⁴, a następnie, w 1923 roku, dwa *patrony*, klocki do farbowania tkanin pochodzące z Lipnicy Wielkiej. Po latach A. Zając zwrócił się z prośbą do starostwa powiatowego w Nowym Targu o finansowe wsparcie jego leczenia, bo cierpiał na reumatyzm. Przy tej okazji złożył zeznanie, w którym wyjaśnia okoliczności i zakres swoich zasług dla kraju. Dowiadujemy się z tego dokumentu o jego działalności także na Spiszu. W protokole z 12 stycznia 1938 roku zapisano bowiem, że „stawił się p. August Zając z Czarnego Dunajca Nr. d. 364 prosząc o wyjednanie odznaczenia za pracę niepodległościową w czasie od 1. XI 1918 do r. 1922”, a w dalszej części petent wyjaśnia:

dnia 20 listopada 1918 powołany zostałem przez p. Starostę
Dra Bednarskiego w Nowym Targu do pracy na rzecz Państwa

²⁴ Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn. 146/A, poz. 3560.

Polskiego wśród mieszkańców Spisza. Otrzymałem broszury agitacyjne i jako handlarz dewocjonaliami udałem się na Spisz gdzie pracował w bardzo ciężkich warunkach docierając do miejscowości Lipnik, Folwark, Haligowce, Osturnia i Żar /Zdziary/, gdzie ścigając mnie Żandarmeria czeska 2 krotnie mnie aresztowała, przyprawdzając mnie w Starej Wsi do Zarządu koalicyjnego /francuskiego/. Na dowód mojej pracy powołuję się na świadków w osobie Dra Andrzeja Milaniaka adwokata w Krościenku, Ks. Franciszka Urwaya ówczesnego proboszcza w Łąpszach niżnych obecnie prob. w Bukowinie Podszklu, Marię Wiźmierską w Łąpszach niżnych, Juliusza Zborowskiego dyr. Muzeum w Zakopanem, prof. Goetla w Krakowie, Pana Wojewodę Grażyńskiego i Stanisławę Szymkiewiczównę b. pom. kanc. Starostwa Spisko Orawskiego, obecnie w Nowym Sączu. Po zakończeniu pracy plebiscytowej na Spiszu jako ochotnik zgłosiłem się do Wojska Polskiego [...]. Po zakończeniu wojny zwolniłem się z wojska, powróciłem do Czarnego Dunajca tu zakupywałem stare antyki, które dostarczałem do Muzeum w Zakopanem p. prof. Zborowskiego i do Muzeum w Katowicach założonego przez Pana Wojewodę Grażyńskiego [pisownia oryg. – M.K.]²⁵.

Agitacyjną aktywność A. Zająca na Spiszu poświadcza J. Zborowski:

w latach 1911-1914 August Zajac [...] poznał dobrze wsie spiskie i orawskie [...] oprócz sprzedaży lekarstw przeciw chorobom zwierząt zajmował się z inicjatywy ludoznawców²⁶ i badających naukowo góralszczyznę zakupywaniem okazów ludowej sztuki i zbieraniem wiadomości o nich. [...] Zwolniony z wojska [...] został wezwany do agitacji [...] na terenie Spisza [...] mniej od Orawy uświadomionym narodowo [...]. Kiedy powstał w Nowym Targu oficjalny Komitet Plebiscytowy Spisko-Orawski /1919-1920/ [...] docierał do licznych wsi spiskich. [...] jeszcze w 1922 r. [...] kolportował polskie dewocjonaia na czeskiej części Spisza²⁷.

²⁵ Starostwo powiatowe do Juliusza Zborowskiego 1938: p. 52.

²⁶ Juliusz Zborowski miał na myśli prawdopodobnie członków Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego założonej w 1911 roku przez Bronisława Piłsudskiego.

²⁷ Juliusz Zborowski do starostwa powiatowego... 1938: p. 53.

Pod koniec lat 20. zbiory Muzeum Tatrzańskiego wzbogaciły się dzięki A. Zającowi i zabiegom J. Zborowskiego o kilkanaście obiektów ze spiskich wsi: Czarnej Góry, Jurgowa, Rzepisk, Trybsza i ze Sromowiec Wyżnich. To przedmioty codziennego użytku: łyżniki, kaganki, ruszt zwany tryfusem, dzbanki, półka, magłownica, ocedzarka. Wkrótce także praca terenowa E. Sterculi przyniosła oczekiwane efekty. Juliusz Zborowski spotkał się z nim w orawskiej Trzcianie/Trstenie, a następnie napisał w liście do F.K. Praussa, że zgromadził już on „zdobycze” dla muzeum i przy następnej okazji je odbierze²⁸.

Zbiory etnograficzne pozyskane dzięki funduszowi Komitetu Plebiscytowemu Spisko-Orawskiemu

Okazy zebrane dla Komitetu Plebiscytowego i kupione z jego funduszu przekazano do Muzeum Tatrzańskiego. Najliczniej w tym zbiorze są reprezentowane obrazy malowane na szkłe oraz ceramiczne dzbanki i bańki. Można stwierdzić, że prace kolekcjonerskie były sprawnie prowadzone, bo na przykład obraz na szkłe (nr inw. E/245/MT) kupiony 1 sierpnia 1920 roku przez J. Zborowskiego we Frydmanie za 60 marek polskich, trzy dni później, 4 sierpnia, był już wpisany do muzealnego inwentarza. Inny obraz (nr inw. E/236/MT), który kupił w Dursztynie 25 października 1920 roku za 30 marek polskich, powiększył muzealną kolekcję 12 grudnia.

Wszystkie obiekty z tamtych lat, dziś przechowywane w muzeum w Zakopanem, są w dominującej większości zebrane na Spiszu, bo tylko jeden z nich – dzbanek (nr inw. E/703/MT) pochodzi z Chyżnego. Z dokumentacji archiwalnej dowiadujemy się tymczasem, że pierwsze kroki zmierzające do poszukiwania artefaktów na spornych terenach J. Zborowski poczynił na Orawie. Czy kierował się własnym przekonaniem o tym, że ludność zamieszkująca ten region ma silniejszy związek z polskością niż ludność na Spiszu²⁹?

²⁸ List z 26 czerwca 1921 roku, p. 152.

²⁹ Starostwo powiatowe do Juliusza Zborowskiego 1938: p. 53.

Podczas posiedzenia TMT, które odbyło się 16 lipca 1920 roku, J. Zborowski zgłosił pozyskanie obrazów na szkle i różnych „drobiazgów”³⁰ oraz poinformował, że „dotąd robiono poszukiwania tylko na Orawie w Chyżnem”³¹. Można przypuszczać, że w skutek tego E. Stercula i W. Skoczylas za 56 marek polskich kupili wspomniany dzbanek. Juliusz Zborowski wpisał go do książki inwentarzowej pod datą 4 sierpnia 1920 roku, a w karcie katalogowej zaznaczył, że ma „nadbity dzióbek”³². Miesiąc później pozyskano pięć kolejnych egzemplarzy na Spiszu. Ponadto z listu J. Zborowskiego dowiadujemy się, że

[W. Skoczylas z E. Sterculą, który nadal przebywał w Trzciance/Trstenie – przyp. M.K.] obszedł wieś Chyżne i tu zbadał przedmioty, które trzeba i można kupić. Jest tam jeden zbiór u starej gospodyni, złożony z 15 obrazów, których jednak ani rusz nie chce sprzedać. I to zakupno natrafia na niemałe trudności, gdyż Skoczylas wyjechał do Warszawy, Stercula odcięty graniczną linią w Trzcianie niełatwo wydobędzie się na wieś, jako polonofil powszechnie znany. Mam ja się tem zająć, gdy tylko trochę postąpią prace likwidacyjne [pisownia oryg. – M.K.]³³.

Juliuszowi Zborowskiemu zależało także na pozyskaniu prywatnych kolekcji, zgromadzonych przez amatorów kultury góralskiej w minionych dziesięcioleciach (Kozak 2020b: 184–188). W protokole z posiedzenia TMT 15 sierpnia 1920 roku zapisano, że Komitet Plebiscytowy skupuje przedmioty etnograficzne dla Muzeum Tatrzańskiego³⁴, a odnośnie do prywatnych kolekcji, które należałoby pozyskać, Jan Gwalbert Pawlikowski³⁵ stwierdził: „w Swoszowicach lub w Krakowie pozostały zbiory po

³⁰ Pierwsze zakupy zrealizowano już w kwietniu 1920 roku i są to obrazy na szkle z kolekcji Stanisława Hisztina (także: Hischtin), lekarza, oficera Wojska Polskiego, które pochodzą ze Spisza.

³¹ *Protokół 84... 1920*: p. 154.

³² Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn. 146/A.

³³ List z 8 sierpnia 1920 roku, p. 159.

³⁴ *Protokół XXX... 1920*: p. 157.

³⁵ Jan Gwalbert Pawlikowski (1860–1939) był historykiem literatury, publicystą i ekonomistą, taternikiem, jednym z pionierów ochrony przyrody i zwolennikiem utworzenia Tatrzańskiego Parku Narodowego. Pierwszy redaktor „Wierchów”.

Sternschussie. Jeżeli ich zmarły nie zapisał jakiejś instytucji to zachodzi obawa ich zmarnowania. Należy się zwrócić do rodziny St. z propozycją ofiarowania zbiorów do Muzeum”. Podczas kolejnego posiedzenia TMT Konstanty Stecki³⁶ dodał, że „p. Bińkowska³⁷ (ul. Kaszelewskiego) posiada zbiór spinek. Zarząd powinien te zbiory odkupić”. Borys Wigilew³⁸ natomiast apelował: „p. Tymon Niesiołowski posiada dwadzieścia parę dzbanków, które należy odkupić”³⁹. Podjęte w tym celu przez J. Zborowskiego starania nie zawsze przyniosły oczekiwane rezultaty.

Ze wspomnianych powyżej kolekcji nie udało się pozyskać tych po Sternschussie⁴⁰ i Biechońskiej, a zbiory Stanisława Bojakowskiego zostały rozdzielone między Warszawę i Zakopane. Stanisław Bojakowski, artysta i porucznik wojska polskiego, był członkiem Głównego Komitetu Plebiscytowego w Nowym Targu. Poznał się z J. Zborowskim właśnie w Nowym Targu i wspólnie zajęli się kolekcjonowaniem okazów etnograficznych (wśród nich także z zakresu sztuki ludowej) z Podhala, Spisza i Orawy. Obiekty, które zebrał wówczas J. Zborowski, zostały kupione przez Komitet Plebiscytowy w celu przekazania do Muzeum Tatrzańskiego, by reprezentowały „polskość tatrzańskich kresów” – jak zaznaczył J. Zborowski w liście do Maksymiliana Malinowskiego⁴¹.

³⁶ Konstanty Stecki (1885–1978) był botanikiem, działaczem ochrony przyrody, profesorem Uniwersytetu Poznańskiego. Osiadł w Zakopanem, kolekcjonował artefakty etnograficzne – w tym ludowe malarstwo na szkle, które sprzedął do Muzeum Tatrzańskiego. Był pierwszym kustoszem Działu Przyrodniczego w Muzeum Tatrzańskim za czasów dyktowania J. Zborowskiego.

³⁷ Zapewne mowa tu o Biechońskiej (por. *Protokół XXXI...* 1921: p. 19).

³⁸ Borys Wigilew (1883–1924) był rosyjskim rewolucjonistą, który zamieszkał na Podhalu. Był geologiem, meteorologiem, fotografikiem i aktywnie działał na rzecz ochrony przyrody Tatr. Należał do Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego, kolekcjonował podhalańskie, które sprzedął do Muzeum Tatrzańskiego w 1920 roku. W czasie dyktowania J. Zborowskiego udzielił pożyczki na rzecz działalności tej zakopiańskiej placówki.

³⁹ *Protokół XXX...* 1920: p. 158.

⁴⁰ Adolf Sternschuss (1873–1915) był prawnikiem i legionistą. Okazy z jego kolekcji znajdują się w Muzeum Śląskim w Katowicach i Muzeum Narodowym w Krakowie, a także Volkskundemuseum w Wiedniu. Warto także wspomnieć, że był członkiem komitetu Wystawy Podhalańskiej zorganizowanej w 1911 roku we Lwowie.

⁴¹ List z 9 września 1920 roku, p. 173. Maksymilian Malinowski (1860–1948) był działaczem ruchu ludowego, posłem, a następnie senatorem w II RP, należał do

W dalszej kolejności zabiegano o okazy S. Bojakowskiego, lecz udało się pozyskać tylko tę ich część, którą tymczasowo przechowywał w Nowym Targu⁴². Pozostałe przedmioty, a tworzyły one zbiór regionalnego rękodzieła: stołki, łyżniki, gęśle, kaganek, sprzączki i obrazy malowane na szkle⁴³, zostały wywiezione do Warszawy⁴⁴ i po śmierci S. Bojakowskiego przekazane do Muzeum Narodowego w Warszawie⁴⁵. Juliusz Zborowski informował Franciszka Ksawerego Praussa także o innym niepowodzeniu: „sprawa kupna obrazów na szkle przez likwidujący się Komitet od jednego z poruczników w liczbie 37 nie doszła niestety do skutku”⁴⁶.

Wspomniane podczas posiedzenia TMT 15 sierpnia 1920 roku zbiory T. Niesiołowskiego omawiano także kilka miesięcy później, bo 17 października, kiedy K. Stecki zwrócił uwagę na dwadzieścia okazów z ceramiki wycenionych przez kolekcjonera na 50 marek polskich za sztukę⁴⁷. Zostały one ostatecznie kupione w kolejnym miesiącu, w liczbie dwudziestu dwóch, a każdy egzemplarz kosztował 250 marek polskich⁴⁸. Juliusz Zborowski na bieżąco zapisywał w inwentarzu, że artefakty pochodziły z Jurgowa, Białki i Ratułowa (wsi spiskich i podhalańskich) oraz oceniał ich stan zachowania, który wskazywał na ubytki, głównie na rancie wlewu naczynia. Z protokołu tego posiedzenia dowiadujemy się jeszcze o zrealizowanych przez J. Zborowskiego zakupach z funduszu Komitetu Plebiscytowego: „60 obrazów na szkle, całych lub rozbitych,

Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”. W tym czasie J. Zborowski zwracał się do niego z prośbą o subwencje dla Muzeum Tatrzańskiego.

⁴² Nie odnalazłam informacji na ich temat w muzealnym inwentarzu zbiorów.

⁴³ List z 25 listopada 1920 roku, p. 193. Ostatecznie zostały one kupione od syna Stanisława Bojakowskiego. Spis przedmiotów kupionych od Bronisława Bojakowskiego dnia 3 grudnia 1920 roku zawiera między innymi okazy z Podhala: trzy drzeworyty ludowe, dwa łyżniki, trzynaście obrazów malowanych na szkle. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie, sygn. 320/39, p. 113.

⁴⁴ List z 9 września 1920 roku, p. 173.

⁴⁵ *Protokół XXXI*... 1921: p. 19.

⁴⁶ List z 8 sierpnia 1920 roku, p. 159.

⁴⁷ *Protokół 85*... 1920: p. 169.

⁴⁸ Pozycja 574 i pozycje od 675 do 687, od 689 do 695 i 702. Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn. 146/A. Obiekty zostały kupione od T. Niesiołowskiego 25 listopada 1920 roku, a wpisane do księgi inwentarzowej 5 grudnia 1921 roku.

oraz 39 dzbanków, przeważnie wykonanych na Spiszu”, które zwozi do muzeum⁴⁹. Okazy te kupował w każdym miesiącu od czerwca do września i skrupulatnie notował ich stan zachowania. Większość z nich była uszkodzona, na przykład o obrazach napisał: „rozbity na 3 kawałki, z czego jednego brak; w czasie przewozu do Zakopanego rozbity – zostało 4 kawałki, wielu brak; rozbity w kilkanaście kawałków, kilku brak; pęknięty w 3 części” [pisownia oryg. – M.K.]⁵⁰, a o dzbankach: „brak ucha i części wpływu, odbity prawie cały wpływ, pęknięcie w kilku miejscach”⁵¹. W lipcu 1920 roku została zakupiona kolekcja K. Steckiego składająca się z ponad dwustu przedmiotów, w tym licznych obrazów malowanych na szkle⁵². Można przypuszczać, że pieniądze na ich pozyskanie pochodziły z funduszu Komitetu Plebiscytowego, gdyż kilka dni wcześniej, podczas posiedzenia zarządu TMT, uchwalono zakup tej kolekcji składającej się z „86 obrazów malowanych na szkle, 45 sztuk ceramicznych wyrobów, 50 sztuk przedmiotów mosiężnych, żelaznych itd., 28 łyżników, baryłek, form na serki, 3 gorsetów, czapki i pistolca – razem 214 sztuk”⁵³. Juliusz Zborowski referował Franciszkowi Ksaweremu Praussowi w liście z 10 grudnia 1920 roku o postępujących pracach:

Byłem wczoraj w Zakopanem dla dostawienia paru nowonabytych, całych i potłuczonych obrazków. W tych dniach wybieram się na połów na Orawę. Steckiemu dałem znać, aby polecił Staszłowi⁵⁴ przeniesienie dzbanków od Niesiołowskiego. Wigilew ma sam przenieść sprzedane rzeczy. Mam obecnie dwa mincerze (dar p. Moczydłowskiego⁵⁵). W Chyżnem na Orawie na moją prośbę zinentaryzował ksiądz obrazki na szkle i pod grozą niemal kłótny zakazał pozbywać się, podobno czeka ich na mnie coś 20 na

⁴⁹ *Protokół 85...* 1920: p. 169.

⁵⁰ Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych, sygn. 151/A/21.

⁵¹ Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych, sygn. 151/A/3.

⁵² Dokładna data zakupu tych nabytków to 21 lipca 1920 rok. Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn. 146/A. Zob. też Kozak 2020b.

⁵³ *Protokół 84...* 1920: p. 150.

⁵⁴ Walenty Staszek (1863–1942) był wówczas opiekunem zbiorów, pierwszym kustoszem Muzeum Tatrzańskiego w latach 1892–1921.

⁵⁵ Ignacy Moczydłowski (1855–1928) był radcą sądu w Nowym Targu, a przez szereg lat radnym i wiceburmistrzem tego miasta. Interesował się etnografią i historią Podhala.

wymianę za oleodruki. Dziś wyprawilem na czeską stronę jednego spryciarza, aby z tamtych wsi przywiózł zdobycze. Spieszę się, bo na obrazy i dzbanki dużo amatorów, np. jeden wojskowy lekarz zebrał ich teraz koło 30 na Spiszu. Natomiast łyżników, sprzączek itd. nie chcą chłopci sprzedawać, gdyż to jeszcze dosyć w codziennym użyciu [pisownia oryg. – M.K.]⁵⁶.

Owe „sprzedane rzeczy” przez B. Wigilewa tworzą interesującą kolekcję różnych przedmiotów codziennego użytku, które dziś są przechowywane w Muzeum Tatrzańskim. Znajduje się w niej: pięć drewnianych łyżników, trzy dzbanki ceramiczne, osiem metalowych spinek, hebel, pięć krzesiwiek, trzy kaganki, warzęcha, torba juhaska i jarzmo. Ekspozaty zostały zebrane na Podhalu, we wsiach: Ciche, Czarny Dunajec, Czerwienne, Dzianisz, Miętustwo, Nowe Bystre, Ratułów, Szaflary, Zaskale, Zubsuche i w Zakopanem. Być może przedmioty te podziwiał w domu B. Wigilewa kilka lat wcześniej K. Stecki i oczarowany nimi wspominał, że zdawało mu się, iż „trafił do filii Muzeum Tatrzańskiego”. Oglądał wówczas „obrazki na szkłe, rzeźbione łyżniki, mosiężne spinki, żelazne kaganki zebrane po góralskich chałupach, a także mapy, fotografie, wykresy meteorologiczne, kolekcję minerałów, pokaźny księgozbiór” (Najdus 1977: 184). Ponadto w 1920 roku trzynaście innych okazów – trzy dzbanki i dziesięć obrazów na szkłe – zostało podarowanych Komitetowi⁵⁷. Spośród nich wiadomo, że jeden dzbanek (nr inw. E/740/MT) znaleziono 4 września 1920 roku w Łapszach i „w stanie rozbicia [...] dostarczono do Komitetu Plebiscytowego”⁵⁸, a 15 września wpisano do muzealnego inwentarza zbiorów.

Z funduszu ofiarowanego przez były Komitet Plebiscytowy dopiero w 1921 roku przekazano odpowiednią kwotę na zakup kolekcji B. Wigilewa i T. Niesiołowskiego. Pozyskano wówczas od S. Hisztina także obrazy na szkłe (dwadzieścia egzemplarzy) i ceramiczne dzbanki (dwadzieścia egzemplarzy) „niewypłacone jednak w pierwotnie oznaczonej

⁵⁶ List z 10 grudnia 1920 roku, p. 198.

⁵⁷ Pozycje 174, 188, 210, 212, 222, 225, 234, 261, 267, 269, 740, 758, 760. Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn. 146/A.

⁵⁸ Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych,teczka sygn. 151/A/3, p. 140.

wysokości wskutek zamknięcia rachunków przez rządowych likwidatorów Komitetu”⁵⁹. Wszystkie te przedmioty zostały подарowane Muzeum Tatrzańskiemu⁶⁰. Juliusz Zborowski zebrał w tym czasie także kilkadziesiąt kolejnych obrazów malowanych na szkle i ceramikę bezpośrednio od mieszkańców spiskich wsi Relów/Rel’ov i Haligowce/Haligovce leżących po stronie słowackiej, a także z całego terenu dzisiejszego polskiego Spisza.

Podsumowanie

W latach 1920–1921, dzięki funduszowi pochodzącemu z rozwiązanego Komitetu Plebiscytowego, pozyskano ponad dwieście przedmiotów (w tym te od S. Hisztina i T. Niesiołowskiego) z obszarów Spisza i Orawy, a następnie подарowano je Muzeum Tatrzańskiemu. W przeważającej większości są to obrazy malowane na szkle oraz ceramiczne dzbanki i bańki. Juliusz Zborowski wędrował po regionie w ich poszukiwaniu, prosząc o pomoc różnych pośredników i kierował listy do kolekcjonerów, by przekazywali okazy do muzeum. Ponadto można przypuszczać, że z tego funduszu zakupiono blisko dwieście trzynaście regionalnych obiektów (głównie obrazów malowanych na szkle) pochodzących z kolekcji K. Steckiego. Misja zbierania przedmiotów, które postrzegane były jako artefakty związane z kulturą polską, sprawiła, że kolejne ich egzemplarze różnego asortymentu (pochodzące także z Podhala), od kilkunastu do kilkudziesięciu sztuk, zostały darowane lub sprzedane przez prywatnych kolekcjonerów: S. Bojakowskiego, B. Wigilewa oraz samego J. Zborowskiego. Dziś tworzą one reprezentatywny zbiór i stanowią znaczącą część kolekcji etnograficznej w Muzeum Tatrzańskim. Pojedyncze egzemplarze prezentuje się okazjonalnie podczas wystaw czasowych w zakopiańskiej placówce⁶¹.

⁵⁹ *Protokół XXXI...* 1921: p. 19.

⁶⁰ Pozycje od 169 do 173, od 271 do 284, pozycja 288, 575, 716, 736, od 741 do 754, pozycje 756, 762 i 763. Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn. 146/A.

⁶¹ Liczne egzemplarze były prezentowane ostatnio przy ul. Krupówki 10 na wystwie „Malarstwo na szkle / czysta forma” w dniach 31 lipca–13 listopada 2022, kurator Magdalena Kwiecińska.

Juliusz Zborowski na bieżąco troszczył się o ich stan zachowania. W liście do Seweryna Udzieli⁶² z 8 grudnia 1920 roku pisał:

w jaki sposób konserwować obrazy na szkle? Czasem odpada farba od szkła. Robiłem i robię teraz próby na bezużytecznych szczątkach resztek potrzaskanego obrazka. Próbuję pokostem, lakiem do negatywów fotograficznych i firnisem malarskim, nadto roztworem firnisu i gumy arabskiej. Pokost daje rezultaty ujemne, nawet czasem pogarsza stan. Inne próby czekają na orzeczenie ostateczne. Czy Pan może mi coś doradzić? (Dolińska 2020: 391).

Kilkanaście lat później, już jako dyrektor Muzeum Tatrzańskiego, zlecił artyście Kazimierzowi Brzozowskiemu przeprowadzenie konserwacji wszystkich obrazów malowanych na szkle i okazów ceramicznych (Kwiecińska 2022). O efektach tej pracy dowiadujemy się z notatek J. Zborowskiego. Na temat obrazów zapisał: „w listopadzie 1934 odczyszczono szkło i ramę. Utrwalono farby (...) acetonem. Ujęto rozbicie w dwa szkła i oklejono brzegami czarnym papierem. Z tyłu do ramy przyklejono płótno introligatorskie. Z tyłu do ramy przyśrubowano dyktę”⁶³, a na temat dzbanków: „październik 1935, odczyścił, uzupełnił braki gipsem alabastrowym malowanym oraz utrwalił lakierem”⁶⁴. Po latach J. Zborowski wspominał pracę w zakresie konserwacji obrazów na szkle w liście do Marii Znamierowskiej-Prüfferowej słowami: „wykombinowana przeze mnie, a przez nie żyjącego Kazia Brzozowskiego konserwacja przetrzymała prawie trzydzieści lat z powodzeniem” [pisownia oryg. – M.K.]⁶⁵.

⁶² Seweryn Udziela (1857–1937) był badaczem kultury ludowej i kolekcjonerem, twórcą i dyrektorem Muzeum Etnograficznego w Krakowie.

⁶³ Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych,teczka sygn. 151/A/21.

⁶⁴ Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych,teczka sygn. 151/A/3.

⁶⁵ List Juliusza Zborowskiego do Marii Znamierowskiej-Prüfferowej z 11 września 1963 roku.

Bibliografia

- Antoniewicz, W. (1965). O Juliuszu Zborowskim. *Lud*, t. 49 (za 1963 r.), I–XII.
- Dolińska, M. (2020). Listy Juliusza Zborowskiego do Seweryna Udzieli. *Rocznik Podhalański*, t. 14, 378–425.
- Dudziak, W. (2015). Ferdynand Machay a sprawa polska. W: J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź (red.), *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu* (s. 502–513). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kozak, A. (2020a). Zakopiańska kolekcja Bronisława Piłsudskiego. W: A. Król, W. Laskowska-Smoczyńska (red.), *Bronisław Piłsudski – w stulecie śmierci. W stronę niepodległej* (s. 112–125). Kraków: Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha.
- Kozak, A. (2020b). Juliusz Zborowski i kolekcja etnograficzna Muzeum Tatrzańskiego w latach 1918–1939. *Rocznik Podhalański*, t. 14, 174–209.
- Kwiecińska, M. (2020). Wprowadzenie. *Rocznik Podhalański*, t. 14, 12–15.
- Kwiecińska, M. (2022). List z Zakopanego. Juliusz Zborowski do Marii Znamierowskiej-Prüfferowej o Muzeum Tatrzańskim i pracy badawczej na Podhalu. W: J. Barański, K. Maniak, S. Trebunia-Staszek (red.), *Wiecej niż muzeum. Szkice ofiarowane Profesorowi Janowi Świąchowi* (s. 247–262). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Listy Bronisławy Giżyckiej i Bronisława Piłsudskiego w sprawie Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego. (2023). Kwiecińska, M. (oprac.). *Wierchy*, R. 87, 173–196.
- Ładygin, Z. (1994). Zapomniani Orawiacy. *Orawa*, nr 32, 104–135.
- Mileski, W. (1930). Materiały z akcji spisko-orawskiej gromadźmy w Muzeum Tatrzańskim. *Gazeta Podhalańska*, nr 33, 20.
- Najdus, W. (1977). *Lenin wśród przyjaciół i znajomych w Polsce 1912–1914*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Pawlikowska, W. (2020). Naukowy szlak Juliusza Zborowskiego. *Rocznik Podhalański*, t. 14, 50–83.

- Piłsudski, B. (1914–1921). W sprawie Muzeum Tatrzańskiego (O urzędowaniu działu ludoznawczego). *Rocznik Podhalański*, t. 1, 147–188. PWN. (b.d.). Rygorozum. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Pozyskano z: <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/rygorozum;5494003.html>.
- Rak, M. (2018). Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii (s. 382–384). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Roszkowski, J.M. (1997). Udział Juliusza Zborowskiego w akcji spisko-orawskiej 1913–1920. *Rocznik Podhalański*, t. 7, 315–337.
- Roszkowski, J.M. (2003). Bronisław Piłsudski wobec polskich Kresów Południowych i Słowaczyny. W: A. Liscar, M. Sarkowicz (red.), *Bronisław Piłsudski (1866–1918). Człowiek – Uczony – Patriot* (s. 119–130). Zakopane: Muzeum Tatrzańskie.
- Roszkowski, J.M. (2018). „Zapomniane Kresy”. Spisz, Orawa, Czadeckie w świadomości i działalności Polaków 1895–1925. Nowy Targ: Powiatowe Centrum Kultury w Nowym Targu.
- Roszkowski, J.M. (2012). Eugeniusz Stercula (1879–1939). W: M. Łaciak, R. Kowalczyk (red.), *Orawiacy na fotografii Eugeniusza Streculi* (s. 5–12). Nowy Targ – Jabłonka.
- Trajdos, T.M. (2013). Śląsk wobec Spiszu, Orawy i czadeckiego w okresie międzywojennym. *Dzieje najnowsze*, t. 45, nr 1, 35–46.
- Wesołowska, M. (1999). Epoka Juliusza Zborowskiego. W: A. Liscar (red.), *Zbiory etnograficzne Muzeum Tatrzańskiego* (s. 35–53). Zakopane: Muzeum Tatrzańskie.
- Zborowski, J. (1976). Z dziejów ludoznawstwa i muzealnictwa na Podhalu. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, t. 6, 35–115.
- Zięba, K. (2021). Działalność Bronisława Piłsudskiego na rzecz ludności Spisza i Orawy. Na marginesie listu do Bolesława Wysłoucha. *Krakowski Rocznik Archiwalny*, t. 27, 107–133.

Archiwalia z Muzeum Etnograficznego w Toruniu

- List Juliusza Zborowskiego do Marii Znamierowskiej-Prüfferowej z 11 września 1963 roku. Spuścizna Marii Znamierowskiej-Prüfferowej, dział: Korespondencja do 1939/1944, teka Znamierowscy 1924, sygn. MZP/S-I-1(17).

Archiwalia z Muzeum Narodowego w Warszawie

[Spis przedmiotów kupionych od Bronisława Bojakowskiego]. (1920, 3 grudnia). Sygn. 320/39.

Archiwalia z Muzeum Tatrzańskiego

[Juliusz Zborowski do starostwa powiatowego w Nowym Targu]. (1938, 26 stycznia). Teczka. AR/NO/380.

Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych,teczka sygn. 151/A/3.

Katalog kartkowy zbiorów etnograficznych,teczka sygn. 151/A/21.

Księga inwentarzowa, sygn. 146/A.

List z 15 września 1919 roku,teczka sygn. 43/A.

List z 21 września 1919 roku,teczka sygn. AR/Zb/190.

List z 24 września 1919 roku, sygn. AR/Zb/194.

List z 25 września 1919 roku, sygn. 43/A.

List z 19 lipca 1920 roku,teczka sygn. 43/A.

List z 8 sierpnia 1920 roku, sygn. AR/43/A.

List z 9 września 1920 roku, sygn. 43/A.

List z 25 listopada 1920 roku, sygn. 43/A.

List z 10 grudnia 1920 roku, sygn. 43/A.

List z 19 kwietnia 1921 roku,teczka sygn. AR/NO/380.

List z 26 czerwca 1921 roku,teczka sygn. 43/A.

[Ministerstwo skarbu do Jana Bednarskiego]. (1921, 31 grudnia). Teczka sygn. AR/291.

Protokół XXX zwyczajnego Walnego Zgromadzenia członków Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego. (1920, 15 sierpnia). Księga protokołów za lata 1908–1921 (t. II, sygn. 10/A).

Protokół XXXI zwyczajnego Walnego Zgromadzenia członków Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego. (1921, 17 sierpnia). Księga protokołów i sprawozdań od 10 czerwca 1921 do 30 września 1924 (t. 3, sygn. 11/A).

Protokół 84 z posiedzenia zarządu Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego. (1920, 16 lipca). Księga protokołów za lata 1908–1921 (t. II, sygn. AR/10/A).

Protokół 85 z posiedzenia zarządu Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego. (1920, 17 października). Księga protokołów za lata 1908–1921 (t. II, sygn. AR/10/A).

[Starostwo powiatowe do Juliusza Zborowskiego]. (1938, 25 stycznia). Teczka sygn. AR/NO/380.

[Zarząd główny Towarzystwa Szkoły Ludowej do Juliusza Zborowskiego]. (1920, 20 listopada). Teczka sygn. AR/NO/378.

Zbiory Muzeum Tatrzańskiego. Dział A, sygn., 146/A.

Zborowski, J. *Zapomniane Kresy*. Teczka sygn. AR/NO/380.

RECENZJE

Anna Malewska-Szalygin

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

a.malewska-szalygin@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5749-4409

NATALIA BLOCH, *Encounters across Difference. Tourism and Overcoming Subalternity in India*, Lexington Books 2021, ISBN: 978-1793624710, ss. 314.

Książka *Encounters across Difference. Tourism and Overcoming Subalternity in India*, Lexington Books 2021 jest publikacją wybitną, co podkreślają dwie uzyskane nagrody główne: Sekcji Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz przyznawana przez Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk nagroda imienia Bronisława Malinowskiego. Wygrana w konkursie SAS PTS „na najlepsze badanie antropologiczne roku” doskonale podkreśla główny atut monografii relacjonującej badania terenowe przeprowadzone niezwykle starannie i wyjątkowo refleksyjnie. Przetłumaczona przez Katarzynę Byłówną monografia jest angielską wersją książki *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przewycięzanie podporządkowania w postkolonialnych*

Indiach (Poznań w 2018), przy czym jakkolwiek anglojęzyczna publikacja nie różni się zasadniczo treścią od wersji polskojęzycznej, to wydanie jej w amerykańskim wydawnictwie Lexington Books zasadniczo powiększa grupę potencjalnych czytelników, umożliwiając znacznie szerszą popularyzację wyników badań przynoszących wnioski ważne dla debat teoretycznych toczonych w skali globalnej.

Przeprowadzone przez Natalię Bloch prace badawcze dotyczyły turystyki w środowisku postkolonialnym. Wielomiesięczne badania etnograficzne prowadzone były w dwóch indyjskich lokalizacjach: w Hampi – miejscu pielgrzymkowo-turystycznym wpisanym na listę UNESCO oraz w Dharamsali – centrum buddyźmu i uchodźstwa tybetańskiego. Opisany w książce *fieldwork* wyróżnia niezwykle zaangażowanie i pogłębiona refleksyjność Badaczki, poddającej namysłowi zarówno poznawczy, jak i etyczny wymiar badawczych spotkań. Nie jest to jednak traktat metodologiczny, przeciwnie – jest to refleksyjność zastosowana, a zaprezentowane w książce opisy ludzi, sytuacji, relacji są tak barwne, dynamiczne, wieloaspektowe, że na długo zostają w pamięci czytelnika.

Autorka znakomicie radzi sobie z wyzwaniem, jakim jest oddanie dynamiki aktualnych procesów kulturowo-społecznych. Przed oczami czytelnika przesuwają się turyści zwiedzający indyjskie atrakcje, rezydenci pracujący w usługach turystycznych, pielgrzymi odwiedzający świątynie, uchodźcy popularyzujący polityczny problem Tybetu, aktywiści i poszukiwacze buddyjskiej duchowości. Wszyscy obserwują i komentują się nawzajem, wybierają określone strategie i wykorzystują nadarzające się możliwości. Autorka tropiąc skomplikowane trajektorie wzajemnych oddziaływań, tworzy obraz wielowymiarowy, nasycony komponentami emocjonalnymi i sensorycznymi. Obraz utkany z indywidualnych doświadczeń pozwala na sformułowanie ciekawych, uogólnionych wniosków i na podjęcie polemiki z aktualnymi teoriami.

Zaprezentowany w książce materiał terenowy pozwala na dyskusję z teorią post-kolonialną, *sub-altern studies*, czy *dark anthropology*. Autorka polemizując z podejściem opisującym podmioty postkolonialne jako wykluczonych, podporządkowanych, naznaczonych kolonialną

eksploatacją, pokazuje ludzi zaradnych, inteligentnych, radzących sobie w sytuacjach, które obserwatorom wydają się bez wyjścia. Oczywiście przedstawia, niekiedy bardzo poważne przeszkody i wynikające z nich indywidualne problemy, nie kreśli uromantycznionych obrazów idyllicznych, a jednak przesunięcie perspektywy w kierunku antropologii możliwości i nadziei pozwala na prawdziwie partnerskie podejście do rozmówców, nacechowane afirmacją i empatią.

Autorka w pewnym momencie wchodzi w polemikę z koncepcjami Michela Foucaulta pisząc, że powinniśmy wyzwolić się z „Foucault effect” (jak to określiła Ewa Domańska) czy też „forget Foucault” (jak pisał Jean Baudrillard) (s. 245). Oczywiście rozumiem, że chodzi o „an overwhelming and all encompassing network of power relations from which there is no escape” (s. 13). Ja jednak doceniłabym nowatorskie w latach siedemdziesiątych myśli Foucaulta zauważającego pierwiastek władzy kryjący się we wszelkich, nawet niepozornych relacjach społecznych, wpływ dyskursów na podejmowane praktyki i ich moc ustanawiania obrazu rzeczywistości. Koncepcje Foucaulta, pomimo totalizującego charakteru, okazały się bardzo inspirujące dla antropologów, którzy szybko dostrzegli, że badani wykazują się niezwykle umiejętnością oddolnego przekształcania owej obezwładniającej sieci relacji władzy.

Ogromnym atutem książki jest doskonałe zachowanie proporcji pomiędzy prezentowanym materiałem empirycznym a rozważaniami teoretycznymi. Nie ma tu relacjonowania teorii w celu zaprezentowania erudycji, wszystkie odwołania do koncepcji teoretycznych służą wyartykułowaniu własnego podejścia Autorki, doprecyzowaniu jej perspektywy, jej założeń i wniosków, które dotyczą emancypacyjnego potencjału turystyki i jej wzmacniającego charakteru (*empowerment*).

Anglojęzyczna edycja książki ma znaczenie uboższy, wyłącznie monochromatyczny materiał fotograficzny. Liczne, kolorowe zdjęcia ilustrujące polskie wydanie wspornikowo dopełniają tekst, uruchamiając wyobraźnię czytelnika. Zapewne koszty wydania w amerykańskim wydawnictwie przesądziły o ograniczeniu części wizualnej, ale ten zabieg odbiera publikacji znaczną część uroku.

Książka *Encounters across Difference. Tourism and Overcoming Subalternity in India* jest przykładem znakomitej współczesnej, etnograficznej monografii terenowej i może stanowić wzór pisania dla wszystkich badaczy aktualnie realizujących projekty etnograficzne. Czytać ją powinni zarówno studenci, jak i naukowcy, zarówno antropologowie, jak i politologowie, ekonomiści, specjaliści od stosunków międzynarodowych i organizatorzy turystyki. Anglojęzyczność publikacji rozszerza grono odbiorców o badaczy problematyki indyjskiej, procesów modernizacji i dynamicznie rozwijającej się turystyki rozrzuconych po całym świecie, połączonych siecią angielskojęzycznego Internetu i anglojęzycznych bibliotek.

Zuzanna Deptuła

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

zuzannade@gmail.com

RAFAŁ HETMAN, *Las zbliża się powoli. Kto po wojnie mordował w Dębrzynie*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2022. ISBN: 978-83-8191-548-9, ss. 288.

O autorze i książce

Rafał Hetman, znany reporter i bloger publikujący między innymi w „Gazecie Wyborczej” i „Tygodniku Powszechnym”, jako pisarz zadebiutował reportażem *Izbica, Izbica* (2021) nominowanym do nagrody im. Ryszarda Kapuścińskiego (*Książka-finalistka...* 2022). Opisał w nim losy i współczesność żydowskiego miasteczka Izbicy. Książka, pomimo sukcesu jaki odniosła, spotkała się także z zarzutami, między innymi w recenzji Henryka Grynberga (2021). W sierpniu 2020 roku, za sugestią Wydawnictwa Czarne, reporter pojechał na Podkarpacie, do lasu Dębrzyna i do pobliskich wsi (Hetman 2022: 246). Wydawnictwo zdecydowało się na ten temat, gdy stało się już o nim głośno po projekcji dwóch filmów w reżyserii Pawliny Carlucci Sforzy oraz Magdaleny Lubańskiej: *Nie Sądzić* (2017) oraz *Wielki Strach* (2020), nagradzanych na festiwalach filmowych. W ramach rekonesansu R. Hetman zapoznał się z artykułami naukowymi, prasowymi i dokumentami dotyczącymi tego terenu. To pomogło mu w podjęciu decyzji o rozpoczęciu pracy nad kolejnym

projektem. W efekcie w 2022 roku ukazała się jego druga książka reportażowa *Las zbliża się powoli*.

Książkę tę otwiera relacja autora z dyskusji po projekcji filmu *Wielki strach*, która odbyła się we wrześniu 2020 roku w Wiejskim Domu Kultury we wsi Grzęsce położonej na Podkarpaciu, w powiecie Przeworskim. Ten krótkometrażowy projekt ukazujący wydarzenie rozgrywające się w lesie Dębrzyna wywołał lokalną debatę i stał się impulsem do rozmów. Nie dziwi zatem, że w tym miejscu wraz z autorem czytelnicy rozpoczynają poznawanie mrocznej historii. Rafał Hetman przytacza fragmenty wypowiedzi biorących udział w tej dyskusji, wśród których pojawia się bardzo ważne pytanie: „Po co? Po co ten film?” (Hetman 2022: 10).

Zarówno *Wielki strach*, jak i *Las zbliża się powoli* mają za cel zebranie i ukazanie narracji dotyczących mordów na ludziach wracających z przymusowych robót w III Rzeszy, tuż po zakończeniu II wojny światowej (1945–1946). Wędrowki te kończyły się tragicznie, właśnie w lesie Dębrzyna, zaś odkrycie pamięci o tych zdarzeniach okazało się trudnym zadaniem. Przez lata bowiem temat ten funkcjonował poza oficjalną wersją historii, w której jeśli nie był przemilczany, to okrojony z ważnych informacji, na przykład dotyczących tożsamości oprawców.

Wśród świadków tych zdarzeń i ich potomków powstała trudna do przełamania zmowa milczenia, a próby dotarcia i ukazania prawdy wzbudzały kontrowersje, czego przykładem jest właśnie sierpniowa dyskusja w Wiejskim Domu Kultury w Grzęsce. Rafał Hetman, jako reportażysta, postawił sobie trudne zadanie nie tylko opisanie zdarzeń z lasu Dębrzyna, ale także podjęcia próby uchwycenia procesów historycznych, które prowadziły zarazem do powstania oficjalnej narracji oraz wyparcia zasłanych faktów. Stworzył zatem reportaż o dużym znaczeniu społecznym. I w tym miejscu rodzą się też moje pytania: czy ten zasłużony publicysta posiada narzędzia adekwatne do poruszania tak ważkiego historycznie, a zarazem delikatnego, tematu oraz omawiania związanych z nim procesów społecznych? Czy reporterskie zacięcie i warsztat literacki są tu wystarczające, by trafnie opisywać, a w niektórych momentach również właściwie

oceniać narracje świadków i ich potomków dotyczące powojennej tragedii w Dębrzynie? Czy próba ujęcia w reporterską narrację wydarzeń z Dębrzyny nie okazała się krokiem ku spłyceniu tej sprawy?

O recenzentce

Książka R. Hetmana wzbudziła moje zainteresowanie z kilku powodów. Zacznę od tego, że omawiany w niej obszar i temat są mi znane. Od 2019 roku prowadzę etnograficzne badania terenowe w podkarpackich wsiach położonych w powiecie Jarosławskim (między innymi Manasterz, Dobra, Zapałów i okolice) dotyczące (post)pamięci II wojny światowej i powojnia. Dane zebrane podczas dwóch lat eksploracji, w czasie których przeprowadziłam około pięćdziesięciu znaczących dla mnie wywiadów i nienagranych rozmów, stały się podstawą mojej obronionej w 2021 roku pracy dyplomowej licencjackiej *Sąsiedztwo, relacje wzajemności i granice wspólnoty w trakcie II wojny światowej na przykładzie wsi Manasterz*, ale także zacznem dla nowej inicjatywy. W ramach kolejnych wyjazdów na Podkarpacie prowadzę wywiady i badam źródła zastane, takie jak akta IPN, mapy czy zdjęcia, zbierając materiał do pracy magisterskiej pod tytułem *A kto mógłby ukarać takiego, co miał broń?! – moralni aktanci w narracjach mieszkańców wybranych podkarpackich wsi w okresie II wojny światowej i powojnia*. Teren wybrany przez R. Hetmana wpisuje się także w zainteresowania mojej promotorki, Magdaleny Lubańskiej. Antropolożka prowadzi tam badania od 2016 roku, których rezultaty omawia w artykułach: „Postmemory of Killings in the Woods at Dębrzyna (1945–46). A Postsecular Anthropological Perspective” (2018), „»Sami swoich« Dębrzyna jako nie-miejsce pamięci” (Lubańska, Małczyński 2020) oraz „Perspektywa postsekularna w badaniach nie-miejsce pamięci. Przypadek powojennych mordów w podkarpackim lesie Dębrzyna” (Lubańska 2020), które były źródłem inspiracji dla współtworzonych przez nią filmów: *Nie sądzić* (2017) oraz wspominany już we wstępie *Wielki Strach* (2020). Magdalena Lubańska

jako pierwsza badaczka rozpoczęła szeroką eksplorację tematu powojennych zbrodni w lesie Dębrzyna¹. Zastanawia fakt, że za wyjątkiem odniesień do pierwszego z wymienionych wyżej artykułów M. Lubańskiej, R. Hetman nie sięga ani do pozostałego jej dorobku z tego zakresu, ani do współtworzonych przez nią filmów. Sadzę, że jest to ze szkodą dla jego książki – reportażysta mógłby dzięki nim poszerzyć swoje pola refleksji nad dębrzyńską tragedią.

Ponadto publikacja reportażu R. Hetmana była impulsem rozpoczynającym dyskusje zarówno w znanych mi kręgach akademickich, szczególnie skupionych wokół Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej w Warszawie, jak i wśród zainteresowanych tematem czytelników – w tym przypadku rozmowy miały miejsce na forach internetowych. Ta swoista „oddolna” debata dotyczy kunsztu reporterskiego, związanych z nim możliwości podejmowania trudnych społecznie tematów oraz etyczności korzystania z tych samych źródeł i materiałów przez różnych badaczy, czy – jak w tym przypadku – przez reportera i antropolożkę. Zaistniałe kontrowersje i rozmowy są dla mnie tylko jednym z powodów do rozważań na temat reportażu R. Hetmana, jednak nie mam na celu omawiania stawianych w nich argumentów, a jedynie rzetelną analizę samego reportażu.

Zdecydowałam się na opisanie mojego powiązania z książką i z omawianym w niej terenem, ponieważ dążę – jak R. Hetman – do zrozumienia powojennej przeszłości aktualizującej się w teraźniejszości przez pracę z (nie)pamięcią zbiorową. Czynię to jednak z perspektywy antropologicznej, rozumiejącej zasady działania grup lokalnych, transmisji wzorców, ograniczeń związanych z prowadzeniem wywiadów i relatywnej wartości deklaracji, ale i dokumentów zastanych. Ten rodzaj wiedzy pozwala mi oddalać się od stronniczości i obiektywizować przeszłość jako byt społecznie konstruowany.

¹ Wyniki całościowych badań nie zostały jednak, jak dotąd, upublicznione w formie książkowej, nad którą antropolożka intensywnie pracuje.

O książce

Głównym bohaterem opowieści R. Hetmana jest las Dębrzyna, którego liczne personifikacje możemy zauważyć nie tylko w tytule, ale także w opisach kreślonych przez autora i ujawniających się w narracjach jego rozmówców. Las, otaczające go wsie – Grzęska i Świętoniowa – oraz ich mieszkańcy byli świadkami bardzo wielu trudnych historii, o których przez lata decydowali się nie rozmawiać. W czasach powojennych (1945–46) w Grzęsce, na bocznicy, zatrzymywały się pociągi, z których wysiadali ludzie powracający z przymusowych robót w III Rzeszy. Po opuszczeniu stacji czekała ich dalsza droga do domu, zazwyczaj prowadząca przez Dębrzynę. Przeprawa przez ten las kosztowała wielu z nich życie. Grasujący w nim bandyci, wyłapując podróżujących, okradali ich ze zgromadzonego za granicą dobytku, a następnie okrutnie mordowali. Ludność z pobliskich wsi, spośród której rekrutowali się przestępcy – w większości Polacy, czasem sąsiedzi czy znajomi ofiar – wiedziała o tych zdarzeniach, a jednak milczała. Zastraszana przez oprawców obawiała się też reperkusji za współudział, które mogą osiągnąć ich potomków. Sprawa lasu stała się zatem zbiorową tajemnicą.

Śledząc wydarzenia mające miejsce w lesie, autor wykorzystuje zebrane przez siebie i innych badaczy materiały: wywiady, treści aktów IPN, donosy obywatelskie, sprawozdania z przesłuchań świadków i informatorów oraz teksty, artykuły i filmy poświęcone tematowi. Szczegóły głównego wątku poznajemy jednak dosyć późno. Dopiero około 70 strony R. Hetman przytacza dokładne informacje o zdarzeniach w lesie Dębrzyna, wcześniej przywołując fragmenty opowieści dotyczące przedwojennych wspomnień czy raportów przedstawiających powojenny chaos. U czytelnika niezaznajomionego z historią Dębrzyny może to prowokować wątpliwość, do czego w efekcie odnosi się tytuł publikacji. Zwłaszcza, że jej pierwsza część przybliży historii rodzinne dwóch głównych rozmówców R. Hetmana – Józefy Misiąg oraz Władysława Łani – które nie są w prostej linii związane z głównym tematem. Poznajemy zmityzowane dzieje Grzęski i Świętoniowej sięgające nawet połowy XIX wieku, ujawniające się przez opowieść o magicznej moc starego dębu polegającej na

odczynianiu chorób. Następnie reportażysta wprowadza fragmenty dokumentów opisujących sprawę Dębrzyny, które przeplata wypowiedziami rozmówców oraz własnymi doświadczeniami z terenu. Historia lasu Dębrzyna opisana jest aż do czasów współczesnych. Tu R. Hetman odnosi się do odbywających się w nim obecnie uroczystości upamiętniających powojenne zdarzenia, mszy oraz konfliktów pomiędzy zwolennikami dalszego milczenia i utrzymania oficjalnej narracji a tymi, którzy wołają ujawnić prawdę o sprawcach. Autor stawia w tekście pytania, na które próbuje odpowiadać, powołując się na relacje rozmówców: co teraz ludzie o lesie wiedzą, jak ta wiedza zmieniała się z biegiem czasu, kto namalował na drzewach białe krzyże oraz jak obecnie wygląda upamiętnianie tragicznych wydarzeń.

Tekst ma charakter reportażowy z elementami eseistycznymi, które szczególnie uwidaczniają się we fragmentach przywołujących opowieści o czarodziejskim dębie. Literacki talent autora wsparty dobrym warsztatem dziennikarskim sprawia, że lektura na temat tak trudnych spraw staje się dla czytelnika ważnym doświadczeniem. Pochwalić należy reporterską dociekliwość oraz jakość szeroko zakrojonej kwerendy. W książce znajduje się wiele materiałów pochodzących z różnych okresów oraz różnych źródeł. Czytając, mamy wrażenie, że obserwujemy śledztwo, które reportażysta przeprowadza w czasie rzeczywistym. Kobieta, która jako jedna z pierwszych oprowadziła R. Hetmana po lesie, nie chce od razu wyjawić mu wszystkich tajemnic Dębrzyny i pozostawia go z enigmatyczną informacją oraz dziwnym zapewnieniem, że sam powoli do wszystkiego dojdzie. Czy rzeczywiście tak się stało? Autor w wywiadzie, którego udzielił portalowi Onet.pl przyznaje, że książka zbudowana jest w taki sposób, by czytelnik również mógł sam, własną ścieżką dotrzeć do jej sedna. Być może właśnie stąd wynika wspomniany wcześniej zabieg długiego wprowadzania w główny wątek i stopniowego budowania napięcia?

W trakcie lektury zbieramy kolejne elementy układanki, niezbędne do stworzenia całości i odkrycia tak bardzo upragnionej przez autora ostatecznej wersji wydarzeń, prawdy. Nie dochodzimy do niej jednak, co R. Hetman sam przyznaje, a co podkreśla zarówno w tekście, jak i we

wspomnianym wywiadzie. Czując reporterski obowiązek, dążył do przedstawienia czytelnikowi pełnej historii. Zamiar ten okazał się jednak nie-
możliwy głównie z racji niejednoznaczności źródeł, w których pojawiały
się sprzeczne informacje oraz błędów w przeprowadzanych po wojnie
postępowaniach.

O warsztacie

Pozytywną stroną lektury jest ujawnianie się autora w tekście poprzez opis towarzyszących mu w trakcie badań przeżyć wewnętrznych. Będąc badaczem, często staje się również elementem badanej historii i zastosowane przez niego podejście autorefleksyjne pozwala nam szerzej poznać kontekst analizowanych wydarzeń. Jak przyznaje R. Hetman, jest to raczej rzadko używany przez reportażyстів zabieg, jednak w tym przypadku staje się ważnym elementem tekstu, nadając mu głębi i czyniąc autentycznym świadectwem poszukiwań. W wykorzystaniu przez autora tej metody zauważam jednak pewien problem. Wprowadzenie elementów autorefleksyjnych jest bardzo trudnym zadaniem, przy realizacji którego dobrze jest wystrzegać się subiektywizmu i stawiania bardzo generalnych wniosków oraz ocen. Warto jedynie pozostać przy opisie tego, co autor lub autorka czują, prowadząc badania. Dlatego też stawiam pytanie, na które odpowiedzieć postaram się w dalszej części tego tekstu: czy reportażysta posiada odpowiedni warsztat i przygotowanie do właściwego wykorzystania takiego podejścia jako wspomagającego analizę materiału, a nie blokującego i zmniejszającego jej obiektywność?

Jak już wspominałam, opisanie relacji, których las Dębrzyna był świadkiem, wymagało od autora dużego nakładu pracy o czym świadczy ogromna liczba przywoływanych w reportażu źródeł. Warto pochwalić tak rzetelną i szeroką analizę trudnych dokumentów, jakimi są akta IPN oraz spisane w czasach wojennych i powojennych sprawozdania. Widać, że było to zadanie czasochłonne i wymagające zaangażowania, jednak mnie zastanawia etyka badań i pozyskiwania materiałów oraz sposób

wprowadzania i omawiania danych takich jak wywiady, które mają wręcz charakter antropologiczny, zbudowane wokół emicznych danych i ich analizy.

Nie wiadomo, z iloma osobami autor reportażu rozmawiał i jak pogłębione były to rozmowy, a także według jakiego klucza dobierał rozmówców oraz poruszane w rozmowach wątki. Trudno mi też ostatecznie ocenić jakość prowadzonych przez reportażystę rozmów, gdyż przywołane w książce cytaty są dosyć krótkie i niektóre jedynie pobieżnie nawiązują do głównego tematu książki. Autor fragmenty wywiadów wprowadza bardzo sytuacyjnie – często przedstawia tylko urywki wypowiedzi, nie zawsze ukazując ich kontekst, a także wielokrotnie pozostawia je bez komentarza. Przykład stanowi tu zakończenie rozdziału „Dalsza nauka” (Hetmam 2022: 52–53) fragmentem pochodzącym z rozmowy z Józefą Misiąg: „musi pan napisać koniecznie, że latem chodziliśmy do szkoły boso” (Hetman 2022: 53). Komentarz kobiety nie jest związany z treścią rozdziału i nie stanowi dla niego klamry, a tylko prowokuje pytania, na które autor nie odpowiada. Dlaczego akurat na fakt chodzenia boso zwróciła uwagę Józefa i dlaczego było to dla niej tak ważne? Czy cytat ma nawiązywać do wcześniej wspomnianego dalekiego położenia szkoły od miejsca zamieszkania Władysława Łani czy może do omawianego w poprzednich liniijkach zdjęcia klasowego? A może wypowiedź Józefy Misiąg jest jedynie literackim zabiegiem mającym na celu stworzenie bogatszej narracji? Ciężko ocenić, jaki był zamiar R. Hetmana, gdy pozostawiał bez komentarza ten czy inne podobne fragmenty. Ze smutkiem patrzę na takie cytaty, których głębsze omówienie stanowiłoby ważny aspekt badań nad pamięcią i pozwoliłoby lepiej zrozumieć, co rozmówcy sądzą o przeszłości, jak wyglądał i wygląda ich świat, w jaki sposób pamiętają i co na tę ich pamięć wpływa. Ponadto pozostawianie takich fragmentów bez komentarza po prostu powoduje u czytelnika niedosyt.

Moją ciekawość wzbudziły szczegółowe, budowane przez R. Hetmana narracje dotyczące różnych odległych w czasie wydarzeń – bardzo dokładne opisywanie pogody, wyglądu ludzi, przywoływanie zapachów i smaków czy odczuć wewnętrznych towarzyszących bohaterom. Ten aspekt książki stanowi niewątpliwie jej mocną stronę – nadaje jej ciekawszą

strukturę i rozbudza wyobraźnię czytelnika, choć zastanawiam się, ile z podawanych danych należy do fikcji literackiej, mającej na celu uatrakcyjnienie lektury, a ile pochodzi z faktycznych opowieści rozmówców? Rafał Hetman pisze: „Władek miał już trzynaście lat, długą szyję i ciało męźniejące z każdym dniem. Włosy na wysokim czole zaczesywał na bok” (2022: 52). Czy taki opis swojego wyglądu z młodości podał mu sam Władysław Łania lub ktoś, kto go znał, a może Autor dodał ten fragment od siebie, mając na celu lepsze przedstawienie czytelnikowi postaci bohatera? Zarówno ten zabieg, jak i wspomniane wcześniej korzystanie z pojedynczych fragmentów wywiadów, często pozbawionych kontekstu, mogą skłaniać do refleksji na temat autentyczności przedstawianych danych. Myślę, że opisanie kuluarów pobytu autora w miejscu gromadzenia materiałów mogłoby rozwiać pojawiające się tu wątpliwości.

Dodatkowo uważam, że w książce brakuje refleksji nad sytuacją ofiar, które w lesie zostały zamordowane. Podczas gdy poznajemy dokładne dane dotyczące oprawców, a nieraz i ich życiorysów, ofiary przedstawiane są jako „małżeństwo zamordowane na polu” (Hetman 2022: 122), „trzech mężczyzn i jedna kobieta pochodzenia ukraińskiego” (Hetman 2022: 67) lub „elegancki mężczyzna, który jadł jajka przy stacji w Grzędzie” (Hetman 2022: 161). Rozumiem, że tekst stawia sobie za cel demaskację odpowiedzialnych za zbrodnię popełnioną w lesie, natomiast uważam, że próba poszerzenia pola informacji dotyczących życia zamordowanych mogłaby mieć mocny upamiętniający charakter, a tym samym nadawać książce dodatkowy, bardzo słuszny cel. Sama w trakcie swoich badań zetknęłam się z opowieściami o ludziach, którym nie udało się powrócić z robót w Niemczech, a ich życia zostały przerwane zaledwie kilka kilometrów albo nawet metrów od domów. Moja wrażliwość i ciekawość, zarówno badawcza, jak i ludzka, sprawiały, że ważne było dla mnie pytanie rozmówców nie tylko o sprawców, ale także o ofiary. Dobrze byłoby, gdyby tekst nie tylko wprowadzał imiona morderców, ale też mówił więcej o życiorysach tych, których życia w lesie Dębrzyna się zakończyły.

Sprzeciw budzi we mnie podejsście autora do źródeł zastanych takich jak akta IPN czy protokoły ze śledztw prowadzonych przez Urząd Bezpieczeństwa. Reporter zwraca uwagę na ulotny i zmienny charakter

pamięci, którą opisuje w kontekście teorii Jeffreya Olicka oraz Vinciane Despret. Na podstawie przywoływanych materiałów wyciąga słuszny wniosek, że w badaniach nad pamięcią równie ważne jak narracje dotyczące wydarzeń, które z pewnością miały miejsce i mogą zostać w jakiś sposób potwierdzone, okazują się także mity i legendy, które do pamięci zbiorowej zostają przyłączone na prawach realnych zdarzeń. Z jakichś powodów autor często opisuje jednak tworzone w latach około wojennych dokumenty bez należytego dystansu, jako źródło całkowicie wiarygodne, rzekomo pozbawione stronniczego charakteru i bardziej godne zaufania niż opowieści świadków. Warto przypomnieć, że akta zebrane przez Instytut Pamięci Narodowej, analizowane przez osobę, która nie posiada warsztatu historycznego i sama nie jest w stanie zweryfikować ich prawdziwości, nie zawsze należą do w pełni rzetelnych źródeł. Potwierdzeniem tego mogą być opisane przez między innymi Jana Tomasza Grossa nieścisłości w dokumentach archiwalnych dotyczących pogromu w Jedwabnem. Niezależnie od ostatecznej opinii na temat tej lektury i jej przekazu, ciężko nie zgodzić się z faktem, że przedstawiane przez autora informacje zawarte w aktach, czyli dane liczbowe, okoliczności wydarzeń oraz nazwiska sprawców, znacząco różnią się, zarówno między sobą, jak i w zestawieniu z opowieściami świadków. Jan Tomasz Gross pisze:

[...] protokół przesłuchania to bardzo specyficzny gatunek dokumentu źródłowego, w którym głos odautorski zapośredniczony jest przez osobę trzecią zadającą pytania i spisującą odpowiedzi. Dlatego też wartość materiału procesowego dla historyka bardzo zależy od sposobu prowadzenia śledztwa i wnikliwości przewodu sądowego (Gross 2000: 7).

Oczywiście korzystanie z takich źródeł nie jest błędem, jednak uważam za konieczne podchodzenie do nich ze sporą dozą nieufności, którą R. Hetman rezerwuje jedynie dla zasłyszanych opowieści swoich rozmówców (co kilkakrotnie zaznacza w tekście).

Jak już wspominałam, uważam zabieg autorefleksyjny za dobry i wzbogacający lekturę, jednak za niewłaściwy w przypadku, kiedy osobisty sąd

autora jest jedynym, który rozstrzyga o prawdziwości wypowiedzi jego rozmówców. W rozdziale „Historie, w które nie wierzę” (Hetman 2021: 239–241) autor przywołuje opowieści poznane w terenie, które zawczasu unieważnia wyznaniem, że w nie nie wierzy. Ufa raczej – co jest właśnie jego subiektywnym przekonaniem – dokumentom zastanym. Przykładem jest powątpiewanie w prawdziwość historii o ojcu, który miałby nieświadomie zabić córkę, nie rozpoznając w ofierze swojego dziecka. Rafał Hetman, argumentując swoją ocenę tej opowieści, pisze:

nie ma jej w raportach policyjnych z lat 1944–1946. Nie ma w donosach do UB wysyłanych od 1947 roku przez mieszkańców Grzęski i Świętoniowej ani w donosach informatorów, które Urząd Bezpieczeństwa gromadził do 1956 roku. Nie ma jej w raportach z czasów sprawy agenturalnego sprawdzenia. Nie ma też w publikacjach prasowych na temat Dębrzyny, które pojawiały się od czasu do czasu po 1989 roku (Hetman 2022: 240).

W przywołanym cytacie odnajduję przywiązanie dziennikarza do bezwzględnej „prawdy” dokumentów zastanych, która ma świadczyć „lepiej” niż relacje mieszkańców. Autorefleksja autora zatrzymuje się tu na przekonaniu o sile dokumentu pisanego. Kończąc ten rozdział, R. Hetman dodaje, że mimo braku wiary w historię o zabiciu córki przez ojca zauważa w niej alegoryczną wartość. To, w mojej ocenie, stanowiłoby dużo lepszą ramę interpretacyjną tej opowieści od „wyłącznej prawdy dokumentów”, z którą identyfikuje się autor.

Nie tylko w wyżej opisanym fragmencie R. Hetman poddaje w wątpliwość narracje rozmówców. Reportażysta pisze o nich:

falszywe, ponieważ tym, co pamiętamy, jest nasze wyobrażenie, spontaniczne zmyślenie, coś, co przyszło do nas z zewnątrz, doświadczenie naszych bliskich, historia odziedziczona, przekazana rozmyślnie lub mimochodem, w opowieściach i w milczeniu, gestem, tonem głosu, szeptem albo krzykiem, który budzi z koszmaru, a także przejęta za sprawą pamiątek, fotografii, artykułów, filmów (Hetman 2022: 163)

oraz dodaje: „ale ta fałszywa pamięć jest jednocześnie do rdzenia prawdziwa” (2022: 164).

Z teorią, którą tu nakreśla, w pełni się zgadzam, jednak niezmiennie uważam użyty przymiotnik za niefortunny i oceniający. Być może sensowniejsze byłoby tu powołanie się autora reportażu na kategorię pamięci komunikatywnej opisaną przez Jana Assmanna (2008: 66).

Zastanawiająca może być również deklaracja R. Hetmana na temat ogromnej liczby zebranych przez niego materiałów. Reportażysta używa metafory: „wchodzę więc do lasu jak do jeziora – mój ruch wywołuje fale na tafli, z dna po każdym moim kroku wzbija się gruba warstwa osadu” (Hetman 2022: 15). Mimo że sam powołuje się na ludzi, którzy przed nim sprawę badali, czyli Magdalenę Lubańską, reportera „Życia Przemyskiego” Jacka Szwica czy mieszkańca Grzęski Władysława Piątka, autor tworzy opowieść, w której to on jawi się jako ten, który pierwszy przełamał złączy milczenia na temat Dębrzyny, co – jak sądzę – stanowczo jest kwestią dyskusyjną. Jego poprzednicy mieli ogromny udział w wydobywaniu sensu zdarzeń w lesie Dębrzyna. Przykładem jest „otwarcie” lokalnych narracji na ten temat, szczególnie po ujawnieniu budzących kontrowersje wspomnianych już dokumentach. Autor oczywiście odnosi się w reportażu do wyżej wymienionych osób i ich działań oraz publikacji, jednak po pierwsze czyni to późno, bo dopiero pod koniec książki, a po drugie nie zaznacza, jak duży mieli oni wpływ na przerwanie milczenia wśród lokalnej ludności. Reportażysta odwołuje się do badań M. Lubańskiej, zwracając uwagę na to, jak duży problem miała badaczka w poznawaniu nazwisk i opisów morderców, podkreślając przy tym, że on, badając sprawę pięć lat później, spotkał się wyłącznie z chęcią współpracy ze strony rozmówców. Na taką sytuację wpływ mogło mieć parę komponentów, które w tekście nie zostają ukazane. Przede wszystkim badanie tematu owianego złączy milczenia było dla niego łatwiejsze dzięki pracy wspomnianych już osób, które poniekąd oswoiły, ale i upubliczniły, drażniący miejscowych temat. Dodatkowo myślę, że warto wspomnieć o czynniku czasowym. Jednym z powodów podtrzymywania milczenia o wydarzeniach w Dębrzynie była obawa przed: sąsiadami, którzy woliliby zachować milczenie, potencjalną agresją czy reperkusjami, które

mogłyby spotkać ich potomków. Osoby tworzące tę atmosferę strachu, ze względu na wiek, coraz częściej odchodzą. Tym samym zabierają ze sobą odrobinę obawy, która często towarzyszyła świadkom. Ponadto, co warto zauważyć, występujące w książce osoby, np. Józefa Misiąg czy Władysław Łania, zaczęły być traktowane przez lokalną społeczność jako „specjaliści od tematu Dębrzyny”, którzy potrafią zainteresować ciekawskich, oddalając tym samym niewygodne pytania od pozostałych mieszkańców. Rafał Hetman nie wzbija więc osadu z dna jeziora, a zbiera ten, który został już wcześniej poruszony, co warto byłoby podkreślić, tym samym nie wprowadzając czytelnika w błąd.

Podsumowanie

Reportaż R. Hetmana dołącza do grupy tekstów kultury (wymienionych wyżej artykułów naukowych i filmów), które podejmują próbę upamiętnienia tego, o czym przez lata milczano. Tym samym, pomimo moich wątpliwości co do metod, strategii wykorzystanych przez autora i omówionych niedociągnięć, które odnajduję w tekście, dziennikarz czyni istotną społecznie historię. Ustanawia dyskursywnie tragiczne losy Dębrzyny i związanych z nią ludzi ważną, chociaż wypartą, częścią życia ich oraz ich potomków. Dociera zarazem do stosunkowo szerokiego grona odbiorców jakimi są miłośnicy reportaży, czyli zazwyczaj szerszej społeczności niż ta, która sięga po książki naukowe. W ten sposób oswaja zbiorową traumę po zbrodni, wspomaga nagłośnienie sprawy i pozwala – ku rozwadze – wejść czytelnikom w mroki ludzkiej egzystencji. Uważam, że *Las zbliża się powoli* jest pożyteczną książką popularyzującą wiedzę o powojennej Polsce. Szkoda jednak, że aspiracje autora, by uchodzić za odkrywcę holistycznej prawdy o przebiegu zdarzeń i istniejących przemilczeniach na ten temat, nie idą w parze z warsztatem pogłębionym o wiedzę antropologiczną z zakresu fenomenu pamięci zbiorowej. Taki warsztat uczyniłby z książki także solidny materiał istotny dla badań nad pamięcią.

Bibliografia

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Godziński, B. (2020). W lesie na Podkarpaciu Polacy mordowali Polaków. Ten wstrząsający film musi obejrzeć każdy. *na:Temat*. <https://natemat.pl/317993,powstal-film-o-lesie-smierci-na-podkarpaciu-co-sie-dzialow-debrzynie>
- Gross, J.T. (2000). *Sąsiedzi: historia zagłady żydowskiego miasteczka*. Sejny: Wydawnictwo Fundacja Pogranicze.
- Grynberg, H. (2021). Umschlagplatz Izbica. O książce „Izbica, Izbica” Rafała Hetmana. *Kultura Liberalna*. <https://kulturaliberalna.pl/2021/04/20/henryk-grynberg-izbica-rafal-hetman-zaglada/>
- Guszkowski, P. (2020). „Chcecie żyć, dzieci, to tam nie zagłądajcie”. W lesie za wsią mordowano ludzi wracających z robót. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/7,101707,26000754,lepiej-zebys-nie-wiedzial-co-wydarzylo-sie-w-debrzynie-i.html?disableRedirects=true>
- Hetman, R. (2022). *Las zbliża się powoli. Kto po wojnie mordował w Dębrzynie*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Jedliński, D. (2023). „Wielki strach”: Ludzie dobrze wiedzieli, co dzieje się w lesie. Panowała zmowa milczenia. *Onet film*. <https://kultura.onet.pl/film/wywiady-i-artykuly/wielki-strach-do-zobaczenia-na-vod-wstrzasajacy-dokument-o-zbrodni-i-milczeniu/ebshslc>
- Jedliński, D. (2020). „Wielki strach”: zbrodnia milczenia. *Onet film*. <https://www.onet.pl/film/onetfilm/krakowski-festiwal-filmowy-2020-wielki-strach-recenzja-filmu/9rxsw5s,681c1dfa>
- Książka-finalistka: „Izbica, Izbica” Rafała Hetmana. (2022). Warszawa. <https://kultura.um.warszawa.pl/-/rafal-hetman-izbica-nagroda-kapuscinskiego>
- Lubańska, M. (2018). Postmemory of Killings in the Woods at Dębrzyna (1945–46). A Postsecular Anthropological Perspective. *Ethnologia Polona*, no. 38, 15-45.

- Lubańska, M. (2020). Perspektywa postsekularna w badaniach nie-miejsc pamięci. Przypadek powojennych mordów w podkarpackim lesie Dębrzyna. W: R. Sendyka, M. Kobielska, J. Muchowski, A. Szczepan (red.), Nie-miejsca pamięci 2. Nekrotopologie (s. 249–284). Warszawa: IBL PAN.
- Lubańska, M. i Małczyński, J. (2020). „Sami swoich”. Dębrzyna jako nie-miejsce pamięci. W: R. Sendyka, M. Kobielska, J. Muchowski, A. Szczepan (red.), Nie-miejsca pamięci 1. Nekrotopografie (s. 307-330). Warszawa: IBL PAN.
- Lubańska, M. i Sforza, P.C. (2017). Nie sądzić [film]. Polska: Film Bunsch Mateusz Wajda, Uniwersytet Warszawski.
- Sarnowska, A. (2022). Rafał Hetman: Swoi rabowali swoich. Te emocje wciąż są w ludziach. Onet kultura. <https://kultura.onet.pl/wywiady-i-artykuly/rafal-hetman-swoi-rabowali-swoich-te-emocje-wciaz-sa-w-ludziach-wywiad/n2txenw>
- Sforza, P.C. (2020). Wielki strach [film]. Polska: Agresywna Banda, New Wave Film, Polski Instytut Sztuki Filmowej, Stowarzyszenie Filmowców Polskich, Studio Munka.

Michał Gałek

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

michal.galek@student.uw.edu.pl

MAJAGŁOWACKA, MONIKA HELAK, MAŁGORZATA ŁUKIANOW, JUSTYNA ORCHOWSKA, MATEUSZ MAZZINI, *Pamiętniki pandemii*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2022, ISBN: 978-83-67075-50-3, ss. 356.

***Pamiętniki pandemii*, czyli jak Polki i Polacy pisali
o doświadczeniach pandemicznych – kilka krytycznych
refleksji o traumatycznej przeszłości**

Opublikowane na przełomie października i listopada 2022 roku *Pamiętniki pandemii* to wgląd w traumatyczną przeszłość. W ramach konkursu pamiętnikarskiego zorganizowanego pod auspicjami UW i PAN, a inspirowanego dokonaniem takich badaczy społecznych jak Florian Znaniecki czy Ludwik Krzywicki, udało się zebrać¹ ponad czterysta relacji powstałych pomiędzy 15 kwietnia a 15 czerwca 2020 roku. Zostały one następnie opracowane z użyciem metody biograficznej (Babbie 2008: 382) i zestawione ze sobą w ramach bloków tematycznych. Każdorazowo

¹ Pozyskane materiały zostały przekazane do Archiwum Danych Jakościowych PAN.

wyimki z pamiętników pochodzących z całego kraju² są poprzedzone opisem zagadnienia lub kategorii teoretycznej, którą zespół badawczy zdecydował się poddać analizie. Maja Głowacka przybliży problem przebadzowania w izolacji, Monika Helak specyfikę zaburzeń psychicznych w pandemii, Małgorzata Łukianow podejmuje zagadnienia ludzkich relacji z informacjami i konceptualizacji danych, Mateusz Mazzini omawia wpływ pamięci narodowej i wyobrażeń narodowych na postrzeganie koronawirusa, zaś Justynę Orchowską zajmuje polityczny wymiar doświadczania pandemii. Ponadto M. Helak, M. Łukianow i J. Orchowska prezentują wizję pandemii widzianej oczami kobiet. To one zgłosiły największą liczbę konkursowych pamiętników.

Analizą objęto około połowę nadesłanych tekstów, zaś pozostałe z nich poddano selekcji w celu wyłonienia najciekawszych fragmentów pamiętnikarskich narracji podkreślonych odpowiednią grafiką. Pomysł przekrojowego opisu uporządkowanego według pojęć badawczych adekwatnie dobranych do zawartości tekstów odsłonił złożoną materię, jaką jest społeczne przeżywanie zjawiska pandemii (Głowacka i in. 2022:13). W ten sposób skutecznie uchwycono jej wieloaspektowość zależną od różnych perspektyw jej postrzegania. Mimo to pojawia się pytanie, czy taki zabieg, interesująco rozpisany na trzystu stronach *Pamiętników*, okazał się wystarczający, by zadowolić tych czytelników, którzy oczekują wyczerpujących omówień poruszanych w publikacji zagadnień? Po jej lekturze pozostaje bowiem pewien niedosyt w tym zakresie. Wytlumaczeniem dla takiego stanu rzeczy może być konieczność opracowania dużej puli źródeł wywołanych i syntetycznego ich zaprezentowania związanego z pewną wybiórczością. Zamiast zatem dogłębnej analizy czytelnik/czytelniczka uzyskuje wgląd w próbę całościowego ujęcia zdarzeń, z których składa się społeczny wymiar pandemii. Warto też odnotować, że badaczkom i badaczowi *Pamiętników* udało się wykazać, że teksty te mają potencjał przekraczający zaproponowane ramy analityczne: nadesłane narracje, jako źródło wywołane, obejmowały bowiem znacznie szerszy zakres problematyki niż ta, która ujawniła się ostatecznie w publikacji.

² W publikacji wzięto pod uwagę wyłącznie pamiętniki ukazujące polską perspektywę, choć pojedyncze prace dotyczyły innych krajów.

Pandemia czy pandemie?

Wielość wywołanych źródeł to w istocie określona mnogość perspektyw postrzegania globalnej sytuacji wywołanej długą obecnością patogenu SARS-CoV-2. To one stanowią o wadze problemu, jaki podejmuje tekst. Autorki i autor podtrzymują, że „nie było jednej pandemii”³. Wątek ten wydaje mi się wart uwagi. Lektura *Pamiętników* unaocznia fakt, że w istocie nie było jednego przedmiotu opisów, ale wiele zależnych od indywidualnych wizji pandemii, które zazębiały się tylko fragmentarycznie lub punktowo. Dopiero w zestawieniu ze sobą wytwarzały one społeczny obraz choroby – pandemii, czyli bytu konstruowanego przez różne sposoby jego przeżywania i stanowiącego specyficzną sumę wszystkich doświadczeń indywidualnych. Wobec tego za pewną wadę tej „polifonicznej natury pandemii” można uznać unisono, w jakim wybrzmiewają wspomnienia mieszanek miast, dobrze wykształconych kobiet, których opowieści zdominowały treści *Pamiętników*. W mojej ocenie wyraźnie zatem daje o sobie znać brak bardziej konserwatywnych i męskich perspektyw, które niewątpliwie współtworzyły debatę publiczną toczącą się wokół pandemii poza tymi, które można określić jako „kobiece, bardziej liberalne”. Z resztą same pamiętnikarki zwracają uwagę na perspektywy pozostające w kontrze z ich przekonaniami (odnotowują je na przykład w przestrzeni medialnej). Jednocześnie *Pamiętniki* to książka, która nie próbuje rościć sobie pretensji do udowodnienia tezy, że te dwie perspektywy („męska, konserwatywna” i „kobieca, liberalna”) pozostają wobec siebie komplementarne.

Wybrane do przeanalizowania wątki trafnie ukazują specyfikę początków pandemicznej rzeczywistości i to stanowi centrum narracji. Obecny w niej motyw porównywania sytuacji pandemii do wojny przywodzi na myśl wskazywaną przez Susan Sontag (w odniesieniu do metaforyki używanej do opisu chorowania na raka) militaryzację dyskursu chorobowego (Sontag 1999: 68). Z pewnością, jak sędzę, stanowiło to powszechne polskie doświadczenie. Przykładem może być fakt publikowania na stronach

³ Wywiad udzielony przez M. Łukianow i M. Mazziniego w audycji „Czat Czwórki” Polskiego Radia Czwórka.

rządowych oficjalnych dokumentów dotyczących zasad działania w pandemii pod tytułami takimi jak na przykład „Strategia walki z pandemią COVID-19”. Jednocześnie są to spostrzeżenia, które, mając swój specyficznie polski wydźwięk, nie były endemicznym zjawiskiem – analogiczne obserwacje, w odniesieniu do społeczeństwa Irlandii, czynią Elżbieta Drażkiewicz i Elisa J. Sobo w tekście o relacji teorii spiskowych i bytów państwowych. Tak jak w przypadku Polski podnoszono kontekst walki podczas II wojny światowej i stanu wojennego, tak w Irlandii przestrzeń odniesienia stanowiła wojna domowa z 1922 roku (Drażkiewicz, Sobo 2021: 75). I chociaż zdaniem autorek i autora nie było jednej pandemii, to, jak widać, sposoby reagowania na pandemiczne realia stały się domeną doświadczenia intersubiektywnego: ułokalnionego, lecz posiadającego szereg cech wspólnych, także ponadnarodowo.

Biopolityczny kryzys

Nie ulega wątpliwości, że *Pamiętniki* ułatwiają powrót myślą do trudnej przeszłości wypartej nieco przez kolejną traumę, z jaką mierzą się Polacy i Polki obserwujący rozwój wojny w Ukrainie. Przywoływane w książce wspomnienia dotyczące szeroko wówczas dyskutowanych zdarzeń politycznych, jak ocenzurowanie listy przebojów Programu 3 Polskiego Radia⁴ czy niedosłże wybory kopertowe, przypominają nam dziś o towarzyszących im żywych reakcjach społecznych. W 2023 roku nie tylko nie wywołują już silnych emocji, ale też nie stanowią top-tematów różnych dyskursów. W wielu wydarzeniach opisywanych przez pamiętnikarki uwypuklało się rosnące napięcie pomiędzy społeczeństwem i grupą rządzącą, a wspólny, populacyjny interes narodowy przestawał być dla wielu autorek wiarygodną (lub przynajmniej poważnie traktowaną) narracją dotyczącą pandemii. I choć odwołania do myśli biopolitycznej Michela Foucaulta nie pojawiają

⁴ Utwór *Twój ból jest lepszy niż mój* autorstwa Kazika Staszewskiego został zdjęty z anteny, a reakcje na tę sytuację stały się tematami bardzo wielu emocjonalnych opisów pamiętnikarskich.

się bezpośrednio⁵ w tekście *Pamiętników*, to trudno oprzeć się wrażeniu niezwyklej aktualności jego analiz: władza na co dzień sprawowana za pomocą rozmaitych dyscyplin w czasie pandemii była zmuszona wrócić do dawniejszych form kontroli populacji, takich jak separacja przestrzeni i wykorzystanie potencjału wojska. Wszystko to odbywało się w trybie niepokojąco podobnym do Agambenowskiego stanu wyjątkowego⁶ (czego wyraz, moim zdaniem, dały również zgromadzone wyimki ilustrujące rozdział dotyczący polityki). Tym bardziej rosło poczucie nieuzasadnionego uprzywilejowania rządzących i nierówności stosowanych standardów: podczas gdy izolacja chorych i umierających stawała się coraz powszechniej podzielanym doświadczeniem, Jarosław Kaczyński odwiedzał powązkowskie groby w rocznicę katastrofy smoleńskiej. Nic więc dziwnego, że rozłam między władzą a społeczeństwem pogłębił się, a rządowe wskazania dotyczące ochrony populacji nie były szczególnie ściśle przestrzegane. Niewykluczone zatem, że wspomniane nadużycia przyłożyły się do późniejszego nikłego sukcesu programu szczepień – niezwykle skutecznej broni w biopolitycznym arsenale przeznaczonym do walki z pandemią, ale wymagającej społecznego zaufania. Być może w przyszłości wątki skutecznego sprawowania władzy i zarządzania zdrowotnym kryzysem na skalę krajową będą mogły być poddane dokładniejszej analizie, także przy użyciu materiału nieopracowanego w ramach *Pamiętników pandemii*. Na razie jednak autorki i autor skupili się na problemach, których COVID-19 przysporzył twórczyniom i twórcom konkursowych zapisów.

Traumy i terapia

Szczególnie dojmujące, najbardziej w okresach izolacji (ang. *lockdown*), okazywało się przytłoczenie całodobowym rodzicielstwem,

⁵ Nazwisko pada w jednym z pamiętników jako element wyliczenia autorów piszących o chorobach (Głowacka i in. 2022: 148).

⁶ Wyrażnie wybrzmiewa tu niechęć do skodyfikowania stanu wyjątkowego i działania w jego prawnie dookreślonych ramach, o czym Giorgio Agamben (2008) pisze w odniesieniu do niektórych państw w rozdziale „Stan wyjątkowy jako paradygmat władzy.

konieczność odnalezienia się w warunkach nagłej utraty pracy, a także przeżywanie czasu wolnego. Czas izolacji znacząco zaburzył dotychczasowy rytm pracy i odpoczynku – to podzielane doświadczenie zostało poddane presji, aby szybko i skutecznie poradzić sobie z tym problemem. Ta sytuacja dla wielu osób okazała się jednym z ważniejszych zagadnień i obszarów narracyjnych. Czytanie tych relacji przypominało mi doświadczenie lektury etnograficznych notatek terenowych stanowiących kotwicę w czasie minionym oraz wyzwalacz przeżytych stanów emocjonalnych. Choć bezpośrednio nie dotknęły mnie liczne z negatywnych skutków pandemii, to sama lektura zapisów z tamtego okresu rozbudziła dawne poczucie zagrożenia, z którego siły, a nawet istnienia, nie zdawałem sobie sprawy przed lekturą *Pamiętników*. Dla osób zainteresowanych przeżywaniem pandemii COVID-19, *Pamiętniki* okazują się zatem nieocenionym wsparciem badawczym, aktualizującym to, co zdążyło już zostać wyparte z naszej indywidualnej i zbiorowej pamięci: w „puste” miejsce po własnych niewykonanych analizach i obserwacjach doświadczenia pandemicznego można wprowadzić relacje zatrzymane w narracji pamiętnikarskiej i skonfrontować je z własnymi wspomnieniami tamtych dni. W niektórych przypadkach lektura *Pamiętników* może nawet stanowić dobre narzędzie do poradzenia sobie z traumą życia w cieniu zarazy.

Choć celem publikacji jest przede wszystkim przybliżenie odbiorcom i odbiorczyniom sposobów opisu pandemii, to nie musi to być jej jedyne zastosowanie. To także zapis doświadczeń, które, szczególnie początkowo, miały wymiar unifikujący społecznie – odczucia zagubienia, tymczasowości i strachu o przyszłość wielokrotnie pojawiają się w tekście jako towarzyszące twórczyniom i twórcom pamiętników. Nawet jeśli, zgodnie ze słowami autorek i autora, wraz z przedłużaniem się pandemii stały się one różnicującymi poprzez rozbieżne możliwości poradzenia sobie z nimi (Głowska i in. 2022: 11–13), to z punktu widzenia poruszanego w tekście zagadnienia chorób psychicznych taka zewnętrzna legitymizacja uczuć mogących być udziałem czytelniczek i czytelników wydaje się ważnym wymiarem tekstu. Efekt terapeutyczny, kojarzony z pamiętnikarstwem przynajmniej od czasu *Wyznań* Marka Aureliusza, udziela się więc także odbiorczyniom i odbiorcom *Pamiętników pandemii*, tym samym

będąc pewną odpowiedzią na diagnozę społecznej zapaści obecną w podsumowaniu tekstu.

Kronikarski obowiązek

Wiele spośród wspomnianych składowych, takich jak silna reprezentacja materiału źródłowego czy trafność wyboru analizowanych wątków, to niewątpliwie mocne strony *Pamiętników*. Zdecydowanie przeważają one nad niedociągnięciami, ale i tych kilka się znajdzie. Spośród mankamentów można wskazać na przykład powtórzenia cytowanych fragmentów w dwóch różnych rozdziałach, co samo w sobie nie stanowi uchybienia, ale otwiera przestrzeń dla ewentualnych wątpliwości, co do reprezentatywności omawianego wątku – czy ta wypowiedź pasowała najlepiej, czy po prostu nie było innej na ten temat? Jednak tym, czego w mojej ocenie przede wszystkim brakuje, to danych liczbowych i metodologicznych, które nie zostały przedstawione w ramach *Pamiętników pandemii*, a pojawiły się w zacytowanym artykule „Poles in the face of forced isolation. A study of the Polish society during the Covid-19 pandemic based on ‘Pandemic Diaries’ competition”⁷ (Głowacka i in. 2020). Ów brak wynika zapewne z chęci przybliżenia treści *Pamiętników* szerokiej grupie odbiorców i odbiorczyń i opowiedzenia raczej o wnioskach z badania niż o sposobie jego przeprowadzenia. Taką wizję zdaje się potwierdzać także bardzo krótkie podsumowanie, którego rozbudowanie mogłoby, moim zdaniem, tylko polepszyć odbiór całości. Sądzę, że prosty aneks zawierający garść szczegółowych danych liczbowych o grupie badanej i charakterystyce jej tekstów, a także kryteria oceny wyróżnionych pamiętników, nie nadwyrężyłby czytelniczej cierpliwości. Mógłby za to być przydatny dla tych spośród czytelniczek i czytelników, którzy zapamiętali informację z przedmowy, że teksty pamiętników są dostępne do samodzielnej analizy w Archiwum Danych Jakościowych PAN, i wzięli sobie

⁷ Zaprezentowane przez autorów dane metodologiczne oraz ujęte w tabelach dane procentowe dotyczące demografii, tematyki pamiętników oraz liczebności podgrup pamiętnikarskich stanowią świetne uzupełnienie *Pamiętników pandemii*.

do serca autorskie zachęty do dalszej eksploracji materiałów zebranych podczas konkursu. Równocześnie myślę, że autorki i autor dobrze zdają sobie sprawę z tego, jak wiele można by jeszcze powiedzieć na podstawie zgromadzonego przez nich materiału pamiętnikarskiego, a inspirowanie do samodzielnej analizy stanowi częściową odpowiedź na zarzut nie dość szczegółowego opracowania.

Abstrahując natomiast od ewentualnych mankamentów, sam fakt przeprowadzenia badania zasługuje na duże wyrazy uznania: w czasie, kiedy projekty badawcze często były zawieszane do odwołania, młody zespół badawczy skutecznie wyłamał się z tej tendencji. *Pamiętniki* można więc potraktować zarówno jako zamkniętą całość, jak i wstęp do dalszego zapoznawania się z pełnymi pamiętnikarskimi narracjami o początkach pandemii COVID-19 w Polsce.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). Stan wyjątkowy (przeł. M. Surma-Gawłowska). Kraków: Ha!art.
- Babbie, E. (2008). Podstawy badań społecznych (przeł. W. Betkiewicz). Warszawa: PWN.
- Drażkiewicz, E. & Sobo, E.J. (2021). Rights, responsibilities and revelations: COVID-19 conspiracy theories and the state. In: L. Manderson, N.J. Burke, A. Wahlberg (eds.), *Viral Loads. Anthropologies of urgency in the time of COVID-19* (p. 67–88). Londyn: UFC Press. doi:10.14324/111.9781800080232
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki* (przeł. M. Herer). Warszawa: PWN.
- Fran, P., Łukianow, M. i Mazzini, M. (2022). „*Pamiętniki pandemii*”. *Koronawirus w Polsce i na świecie – co się zmieniło?* Polskie Radio. Pozyskano z: <https://www.polskieradio.pl/10/5367/Artykul/2886965,Wariant-omikron-co-o-nim-wiemy>.
- Głowacka, M. i in. (2020). Poles in the face of forced isolation. A study of the Polish society during the Covid-19 pandemic based on ‘Pandemic

- Diaries' competition. *European Societies* (23) suppl. 1, 844–858. doi:10.1080/14616696.2020.1841264
- Głowacka, M. i in. (2022). *Pamiętniki pandemii*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci* (przeł. K. Abriszewski). Kraków: Universitas.
- Sontag, S. (1999). *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory* (przeł. J. Anders). Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy.

IN MEMORIAM

MARIA REIMANN (1982-2023)



Magdalena Radkowska-Walkowicz

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

m.walkowicz@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-4127-9592

20 lipca 2023 r. na Sardinii zginęła tragicznie Maria Reimann, antropolożka, pisarka, tłumaczka. W nekrologach i facebookowych wspomnieniach podkreślano, jak bardzo inspirującą była badaczką, jak umiała słuchać, jak ważną książkę pozostawiła po sobie. Dużo osób pisało o jej uśmiechu i jej miłości do literatury. W życiu prywatnym i zawodowym była przede wszystkim zaciekawiona ludźmi i relacjami, jakie tworzą z innymi, także pozaludzkimi, aktorami społecznymi. Te dwie drogi w jej przypadku się ze sobą łączyły. Etnografia Marii była naturalną konsekwencją codzienności, w której przede wszystkim stawiała na dobre, niepowierzchowne relacje. Badała, jak ludzie w związkach negocjują swoje prawa, pozycje i obowiązki; jak i dlaczego łączą się w pary czy grupy i na jakich warunkach z nich odchodzą; jak praktykując miłość, przyjaźń i wszystkie inne relacje wykorzystują dostępne im kulturowo i społecznie środki, by swoje życie uczynić wystarczająco dobrym. Tematy, które poruszała w swoich badaniach, skupiały się zatem najczęściej na rodzinie i sposobach jej tworzenia w nowoczesnym świecie. Choć w antropologii Marii Reimann dominował paradygmat relacyjny, umiała spojrzeć na jednostkę czy wybraną grupę (taką jak np. adopcyjni ojcowie czy dzieci pozostające w opiece współdzielonej) w szczególnie, niepowtarzalny sposób.

W 2011 r. Maria Reimann obroniła pracę magisterską w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, z którym związała swoje zawodowe życie. W tym samym roku wygrała konkurs na stanowisko badaczki doktorantki w granie finansowanym przez ERC Europejską Radę ds. Badań Naukowych i rozpoczęła pracę na Uniwersytecie Amsterdamskim

(gdzie dziewięć lat później obroniła doktorat), a potem kontynuowała ją na Uniwersytecie Goethego we Frankfurcie.

W 2012 r. z Marią Reimann założyłyśmy na Uniwersytecie Warszawskim Interdyscyplinarny Zespół Badań nad Dzieciństwem¹. Od tej pory rozpoczęła się dla nas wspaniała przygoda badawcza, znaczone wieloma dyskusjami, wyjazdami konferencyjnymi, wspólną pracą nad publikacjami, w tym serią książek dzieci/granice/etnografie (wydawnictwo Oficyna Naukowa). Razem pracowaliśmy w projektach: „Nowe Technologie Reprodukcyjne. Perspektywa childhood studies”, „Zdrowie w opiniach dzieci – ujęcie childhood studies” (finansowanie NCN), „Zespół Turnera – wzory socjalizacji i zarządzanie cielesnością w sytuacji choroby przewlekłej. Ujęcie interdyscyplinarne” (NPRH), „Adopcja jako proces, doświadczenie i instytucja. Perspektywa antropologiczna” (NCN). Od 2020 r. Maria Reimann realizowała swój indywidualny projekt badawczy „Dzieciństwo po rozwodzie. Opieka naprzemienna w perspektywie antropologicznej”. Jej najnowszy projekt, „Od rodziny nuklearnej do zreorganizowanej. Doświadczenia dzieci w perspektywie antropologicznej” nie zdążył przejść przez ocenę recenzentów NCN.

Maria Reimann zaangażowana była także w nasz zespołowy projekt „Młodzi i pandemia”. W ramach dofinansowania badań z Uniwersytetu Warszawskiego prowadziła rozmowy z młodzieżą o ich doświadczaniu pandemii COVID-19 i współtworzyła Dziecięce archiwum pandemii, zbiór prac autorstwa dzieci z całej Polski. O doświadczaniu pandemii przez osoby niedorosełe mówiła: „Dzieci postrzegają siebie zupełnie inaczej, niż my je postrzegamy. Na przykład dorośli mówią, że w czasie pandemii dzieci się nudzą. A gdy zapytamy dzieci, one właściwie nie mówią o nudzie. Opowiadają o tym, że tęsknią za kolegami i koleżankami, że im smutno. Czyli część emocjonalnego świata dzieci jest w ogóle przez dorosłych pominięta, niezauważona. Wydaje mi się, że dzieci myślą o sobie dużo poważniej, niż dorośli myślą o dzieciach”. Maria Reimann myślała o dzieciach znacznie poważniej niż inni dorośli.

¹ Założycielkami zespołu były: Anna Krawczak, Ewa Maciejewska-Mroczek, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Maria Reimann. Potem do stałego składu zespołu dołączyły: Zofia Boni, Marta Rakoczy, Anna Witeska-Młynarczyk.

Jeśli prawdą jest, że etnografia to też sztuka pisania, Maria Reimann była doskonałą reprezentantką tej dyscypliny. Nie tylko wyróżniała się niezwykleymi zdolnościami badawczymi, ale też świetnie umiała opisać to, co napotkała w terenie. Ta umiejętność czyniła z niej też bardzo dobrą tłumaczkę artykułów naukowych i książek takich autorów jak Gabor Maté. Jednak to połączenie umiejętności głębokiej rozmowy z ludźmi i ich światami z doskonałym wyczuciem stylu i umiejętnościami psiar-skimi najlepiej widać we wspomnianej już pracy „Nie przywitam się z państwem na ulicy. Szkic o doświadczeniu niepełnosprawności”. Pisała w niej: „Etnografia jest rodzajem medytacji, tym, co buddyjski nauczyciel Thich Nhat Hanh nazywa *patrzeniem głęboko w istotę rzeczy*, i zgodą na to, że wgląd trwa tylko chwilę, a potem powraca zamęt i trzeba przyglądać się od nowa”. Taka też była antropologia Marii Reimann: wpatrzona i wsłuchana w świat. Antropolożka powracała do wątków i tematów, by uzyskać możliwie najdokładniejszy obraz wybranego problemu badawczego i jak najlepiej go zrozumieć. Efektem tej pracy były jej publikacje: zazwyczaj krótkie, konkretne, nieobciążone nowomową współczesnej humanistyki, a jednak trafiające w sedno i przy tym oddające skomplikowanie świata, bez niepotrzebnych uproszczeń. Taka była też jej książka o doświadczeniu niepełnosprawności. Choć jest to praca naukowa, będąca efektem kilkuletnich prac w ramach zespołu badań nad dzieciństwem, to została opublikowana w wydawnictwie Czarne, znanym przecież nie z akademickich monografii, lecz z reportaży, ambitnej literatury czy prac popularnonaukowych. Książka Marii została doceniona zarówno przez profesorów (znalazło się dla niej miejsce w niejednym sylabusie), jak i przez krytyków literackich i osoby po prostu ceniące dobrą literaturę. To książka wyjątkowa, proponująca nowe spojrzenie na proces badawczy. Autorka zderza tu swoje doświadczenie jako osoby niedowidzącej z doświadczeniem kobiet z zespołem Turnera, rzadką chorobą genetyczną. Ale książka nie jest tylko o różnych kondycjach zdrowotnych, jest też o rodzicach, bracie, przyjaciółach, o synu, o sobie samej jako dziecku i o tym, czym jest autoetnografia. Jest też o mgławicy Andromedy, o zabawie w Parapampam, o totalnej biologii i *inspirational porn*. Etnografię Marii Reimann charakteryzowało bowiem także niezwykle wyczulenie

na konkret czy znaczący drobiazg. Była świetną obserwatorką i miała bardzo dobrą pamięć, która pozwalała jej połączyć kontekst biograficzny, a więc w pewnym sensie historyczny, z obserwowalną rzeczywistością.

To łączenie różnych wymiarów czasu, przestrzeni i ważności w hierarchiach społecznych czyniło z Marii badaczkę niepowtarzalną, o ogromnym potencjale. Z jej prac korzystały nie tylko osoby pracujące na uniwersytetach, ale też jej rozmówczynie i rozmówcy, których spotykała na swojej badawczej drodze, w tym dzieci. Niestety, jej plany naukowe, w tym opublikowanie poradnika dla rozstających się rodziców, pisanego na podstawie rozmów właśnie z dziećmi, nie zostaną już przez nią zrealizowane. My straciłyśmy najlepszą przyjaciółkę, a nauka wnikliwą i empatyczną badaczkę.

Więcej o pracach Marii Reimann w ramach Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem UW można przeczytać na stronie: childhoods.uw.edu.pl. Tutaj także znajduje się spis bibliograficzny prac Marii Reimann. Efekty projektu Młodzi i pandemia można zobaczyć na stronie: mip.uw.edu.pl.

MARIAN POKROPEK (1932-2023)



Fot. Marian Pokropek w Wachu (fot. Katarzyna Waszczyńska).

Krzysztof Braun

Pracownik emerytowany

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

kbraun@uw.edu.pl

**MARIAN POKROPEK –
ETNOGRAF UNIWERSALNY¹**

Profesora Mariana Pokropka poznałem prawie 60 lat temu, w 1964 roku, gdy byłem na I roku studiów etnograficznych. W tamtych czasach, wraz z profesor Anną Kutrzebą-Pojnarową, prowadził wykład z ćwiczeniami z etnografii Polski.

Śmiesznym pytaniem, które zadawał studentom zawsze na pierwszych ćwiczeniach było: „co etnograf powinien mieć w terenie?”. Wymyślaliśmy przedziwne rzeczy, a odpowiedź była zwięzła i brzmiała: „etnograf w terenie ma mieć oczy i uszy szeroko otwarte!”. Ta zasada wiązała się z licznymi wyjazdami w teren. W tym okresie wyszła książka Przemysława Burcharda (1964) *Krok za rogatki* o tym, co z dawnej kultury można znaleźć na przedmieściach wielkich miast, w Kampinosie, pod Wołominem czy w Łowickiem – a tam słynny warsztat garncarski Konopczyńskich w Bolimowie, czy tradycyjny układ łowickiej zagrody z piecem chlebowym po drugiej stronie drogi, w Kołbielskiem kobiety chodzące na co

¹ Gdy pierwszy raz pisałem o prof. Marianie Pokropku, do jubileuszowego tomu *Regiony Granice Rubieże* (2005), chciałem zatytułować tekst Mazowiecko-podlaski, kresowy etnograf terenowy redakcja jednak nie zaakceptowała tytułu. Marian Gerlich, który zna M. Pokropka tylko z publikacji, powiedział mi: „napisz, że jest uniwersalny”; to była dobra rada.

dzień w pasiastych zapaskach czy ubieranie w nowe szaty Matki Boskiej na „Jościu” w podkołbielskiej Głupiance. I nie były to wyjazdy tylko dla pierwszorzecznych studentów. Jeździli z nami i starsi koledzy: Elżbieta Delida, Lutka Zawadzka i Andrzej Woźniak, Lech Mróz, Antoni Kroh, Andrzej Skłodowski czy Akos Engelmayer. Pamiętam, którąś deszczową jesienią wysiedliśmy z pociągu w Jasionnie Łowickiej, a przed stacją takie olbrzymie bajoro – Akos Engelmayer (Węgier studiujący w naszej Katedrze) podniósł ręce do góry i zawołał: „Ojczizna, Balaton!”.

Opiekował się Kołem Naukowym i co dwa tygodnie jeździliśmy gdzieś w promieniu 50-80 km od Warszawy. Był najbardziej „terenowym etnografem” jakiego znałem. W młodości był w zespole kolarskim Legii-Warszawa i nawet na studencki obóz międzyuczelniany w 1964 roku w Grajewie przyjechał z Otrębus, gdzie mieszkał, na rowerze. Potem kupił WFM-kę. Ładnie o Jego młodości pisze we wspomnieniu Longin Kaczanowski (2021).

Starał się nauczyć studentów etnografii przez bezpośredni kontakt w terenie ze wsią, budownictwem, rzemiosłem, przedmiotem. Wystarczyło wejść z nim do zagrody, a już w rozmowie zmieniał się świat. Uczył nas rozumienia wsi i zachodzących w niej procesów przez bezpośredni kontakt i z materialnym otoczeniem, i przez uczestniczenie w rozmowie z gospodarzem/właścicielem, którego pytał, a my byliśmy zaśluchani. Wpajał nam też poczucie szacunku dla opowiadającego nam rozmówcy (informatora, jak wówczas się mówiło). To w nim najbardziej ceniliśmy. I to, że zawsze miał dla nas czas i że traktował nas poważnie, choć surowo – był bardzo wymagający, a jednocześnie ciepły i serdeczny.

Katarzyna Waszczyńska (2023) w swym wspomnieniu o Profesorze, pisze że uznawał się za „etnografa-historyka”. Jego zainteresowania historią życia zwykłych ludzi ukształtowały się pod wpływem prof. Witolda Dynowskiego, kierownika Katedry Etnografii UW. Profesor Dynowski, jak go pamiętam, zawsze mówił o tym, że nasze zachowania kulturowe i postawy nie biorą się z niczego. Dlatego analizując procesy społeczne przykładał wielką wagę do rozumienia przeszłości oraz kontekstu historycznego. Pisał:

dobrym prawem i obowiązkiem przedstawicieli dyscyplin historycznych jest wydobyć z przeszłości i ukazanie w możliwie najszerszym kontekście treści wydarzeń, które układając się w logicznie zbudowaną całość przyczyn i skutków, mocnym spięciem połączyłyby dzień dzisiejszy z jego historycznym zapleczem (Dynowski 1962).

W takim klimacie – szacunku dla przeszłości i jej rozumienia – kształtowały się postawy Mariana Pokropka od 1952 roku, gdy podjął studia na kierunku Kultura Materialna, później etnografia, które ukończył w 1956 roku pracą dyplomową o budownictwie w Kurpiowskiej Puszczy Zielonej (Pokropek 1956).

Ważną formą edukacji studentów etnografii, po I roku studiów, było obowiązkowe uczestniczenie w Międzyuczelnianym Obozie Etnograficznym (MOE). Obozy te organizowane były od 1953 roku do połowy lat 80. Ich inicjatorem był prof. W. Dynowski, a współpracownikiem – początkowo jako student, a gdy w 1957 roku został asystentem, jako instruktor i współorganizator – Marian Pokropek. Na nim spoczywał obowiązek przygotowania obozu badawczego dla średnio około 50 uczestników (studenci ze wszystkich ośrodków, kadra instruktorów i goście – często zagraniczni). Przygotowanie obozu polegało na osobistym objechaniu terenu badań, zorientowaniu się w charakterze dominujących zajęć ludności, najstarszej zabudowy mieszkalnej i gospodarczej, tradycji rzemiosł, itp. Na nim spoczywał też obowiązek przeprowadzenia dla wszystkich uczestników obozu pokazowych wywiadów zbiorowych nt. układu przestrzennego domu i zagrody oraz podstawowych zajęć rolniczo-hodowlanych. On też nadzorował przygotowanie wzorcowych kwestionariuszy na pierwsze dni badań, dopóki studenci nie opracowali swoich. Profesor Witold Dynowski darzył Mariana Pokropka – studenta, asystenta, adiunkta – wielką sympatią i szacunkiem za jego rzetelność w pracy naukowej i przymioty charakteru.

Tom jubileuszowy z 2005 roku *Regiony Granice Rubieże* (z okazji 70-lecia urodzin Profesora). Oprócz wielu bardzo ciekawych artykułów „ofiarowanych” Profesorowi, znajdują się tam teksty odnoszące się do Jego

wkładu w badania nad tradycyjną kulturą polskiej wsi i Europy Środkowej, a także prace współpracowników i Przyjaciół o jego dorobku oraz zaletach i mankamentach charakteru. Redaktor tomu, Lech Mróz, pisze o wachlarzu zainteresowań Jubilata i w wielu miejscach ocenia wartość jego prac i dokonań organizacyjnych (Mróz 2005). O kontekście i zakresie badań nad Mazowszem i Podlasiem, a także o narodzinach pasji kolekcjonerskiej i tworzeniu tak specyficznej placówki jak muzeum Sztuki Ludowej w Otrębusach pisze Krzysztof Braun (Braun 2005). Opowiada on jak na początku lat 80. powstała konserwatorska koncepcja stworzenia w Puszczy Kampinoskiej skansenu osadnictwa puszczańskiego. O projekcie i prowadzonych pod kierunkiem Marian Pokropka badaniach terenowych pisze Jerzy Szałygin (Szałygin 2005). Barbara Chludzińska pisze o współpracy Profesora Pokropka z Muzeum Kultury Ludowej w Węgorzewie i o próbie zorganizowania skansenu we wsi Łabapa, dawnym folwarku rodziny Lehnendorfów ze Sztynortu (Chludzińska 2005). Przez wiele lat Marian Pokropek uczestniczył w badaniach na Wileńszczyźnie i współorganizował folklorystyczno-patriotyczną imprezę Kwiaty Polskie – pisze o tym Michał Treszczyński (Treszczyński 2005). Z kolei Grażyna Czerwińska pisze o bogactwie zainteresowań Marian Pokropka, o wielości tożsamości, z którymi się identyfikował (Czerwińska 2005). Drukowany dorobek Mariana Pokropka z lat 1959-2005 zebrały Krystyna Dudzińska i Katarzyna Waszczyńska; liczy ponad 130 pozycji (Dudzińska Waszczyńska 2005)

Tom ten potraktowaliśmy jako wstęp do podjęcia pracy nad dorobkiem naukowym Mariana Pokropka w wielu dziedzinach tradycyjnej etnografii. Od tego czasu minęło blisko 20 lat. To okres, w którym powstało kilka bardzo ważnych dla etnografii polskiej pozycji książkowych – trzy duże publikacje poświęcone Kurpiom Zielonym (Pokropek 2016) i Białym (Pokropek, Słojkowska 2014). Dwie prace poświęcone tradycjom kulturowym Suwalszczyzny (Pokropek 2009, 2010), a także praca poświęcona zagadnieniom rolnictwa po obu stronach górnego biegu Bugu (Pokropek, Kokawski 2005).

Od połowy lat 70. pasją Mariana Pokropka była sztuka ludowa i jej miejsce w postrzeganiu świata. Jej konsekwencją było powstanie w 1996 roku Galerii Sztuki Ludowej w Otrębusach, w której na tramie biegnącym

wzdłuż wystawowej sali widnieje napis: „Utworzono za pontyfikatu Jana Pawła II – Orędownika Solidarności Serc Ludzkich”. W kolekcji znajdują się tysiące dzieł sztuki ludowej, tak z terenu Polski, jak i krajów słowiańskich, gdzie Profesor w ciągu ostatnich 40 lat prowadził badania. Mottem przewodnim kolekcji jest „Historia i Wiara”. W ciągu ostatnich lat staraniem Urzędu Miasta Brwinowa zostały opublikowane trzy tomy prezentujące zawartość tej kolekcji: *1050 lat Polski Chrześcijańskiej: od św. Wojciecha do Jana Pawła II* (2016), *Rok polski w sztuce ludowej* (2017) i *Ku Niepodległości* (2018).

Dla Mariana Pokropka nie było nieciekawego terenu czy nieciekawej sfery życia społecznego. W każdej dziedzinie kultury – i tej, którą sam wybrał, i tej, nad którą z racji służbowych zobowiązań musiał pracować, potrafił z rzadką erudycją i intuicją postawić właściwe pytania i znaleźć mądre i satysfakcjonujące odpowiedzi.

Są jednak sfery wymykające się naukowej ocenie: efekty odgrywania rozmaitych ról społecznych - naukowej, wychowawczej, kolekcjonerskiej, popularyzatorskiej, inspirującej czy politycznej. Publikowane (Waszczyńska 2021, Sidor 2023, Mironiuk Nikolska i Broda 2023) i niepublikowane wspomnienia pokazują, jak wielką stratę poniosła i polska etnografia, i etnografowie, którzy byli jego uczniami i wielokrotnie zwracali się do niego w trudnych sprawach zawodowych. Profesor był promotorem 67 prac magisterskich i z wieloma ze swoich uczniów utrzymywał kontakty tak towarzyskie, jak i zawodowe przez dziesięciolecia.

W 2005 roku, we wstępie do tomu jubileuszowego, prof. Lech Mróz napisał o Marianie Pokropku następujące słowa:

Stale pogłębiania wiedza czyniła zeń najwybitniejszego w skali kraju, po wielkim uczonym – Kazimierzu Moszyńskim – znawcę budownictwa ludowego i kultury materialnej. [...] Podobnie jak Moszyńskiego, interesował Pokropka cały obszar Słowiańszczyzny, z bogactwem form kultury materialnej, z możliwością rejestrowania typologii i dynamizmu zmiany. Dających się prześledzić poprzez porównanie – w skali Słowiańszczyzny; w powiązaniu do rodzaju gospodarki i procesów osadniczych i w kontekście historii” (Mróz 2005: 8).

W 2019 roku opublikowana została *Materiałna kultura Polski na tle porównawczym* – „dzieło życia” profesora Mariana Pokropka, praca niezwykła, stanowiąca kompendium wiedzy o warunkach życia minionych pokoleń. Dobrą recenzję napisał prof. Zygmunt Kłodnicki (Kłodnicki 2021).

Bibliografia

- Braun K. (2005). Marian Pokropek jako badacz kultury regionalnej. W: L. Mróz (red.), *Regiony Granice Rubieże* (s. 417-423). Warszawa: DiG.
- Burchard P. (1964). *Krok za rogatki*. Warszawa: LSW.
- Chłudzińska B., (2005). Muzeum kultury ludowej w Węgorzewie. W: L. Mróz (red.), *Regiony Granice Rubieże* (s. 439-443). Warszawa: DiG.
- Czerwińska G. (2005). Mr Jekyll i pan Hyde – czyli podwójne życie Pokropka. W: L. Mróz (red.), *Regiony Granice Rubieże* (s. 449-458). Warszawa: DiG.
- Dudzińska, K., Waszczyńska, K. (2005). Bibliografia prof. dr hab. Mariana Pokropka. W: L. Mróz (red.), *Regiony Granice Rubieże* (s. 459-467). Warszawa: DiG.
- Dynowski, W. (1962). Dawne i nowe w kulturze chłopskiej na Mazowszu. W: St. Berezowski, A. Gieysztor, St. Herbst, J. Kwejt (red.), *1962. Rok Ziemi Mazowieckiej* (227-232). Warszawa: FJN.
- Kacznowski, L. (2021). Profesora Mariana Pokropka dusza etnograficzna. *Kultura Wsi*, nr 12, 12-17.
- Kłodnicki, Z. (2021). Opowieść – o życiu naszych przodków – Etnografia: Materiałna kultura ludowa Polski na tle porównawczym. *Kultura Wsi*, nr 12, 108-114.
- Kowalski M.A., (2005), Kustosz sztuki ludowej, W: L. Mróz (red.), *Regiony Granice Rubieże* (s. 425-437). Warszawa: DiG.
- Mironiuk Nikolska, A., Broda, A. (2023). Kronikarz minionego świata. Wspomnienie o profesorze Marianie Pokropku. *Etnografia Nowa*, t. 12, 303-305.

- Mróz, L. (2005). *Pasje w kolorze*. W: L. Mróz (red.), *Regiony Granice Rubieże* (s. 7-15). Warszawa: DiG.
- Pokropek M., Kokawski A. (2005). *Bug – rzeka która łączy: dzieje rolnictwa Pobuża*. Chełm: Muzeum w Chełmie, ss
- Pokropek, M. (1956). *Materiały do ludowego budownictwa z terenu Zielonej Puszczy Kurpiowskiej, praca magisterska*, Archiwum IEiAK UW.
- Pokropek, M. (2009). *Suwalszczyzna: świat pogranicza*. Suwałki, Muz. Okręgowe, ss. 234; tenże *Tradycje ludowe Suwalszczyzny*, 2010, Suwałki, Regionalny Ośrodek Kultury i Sztuki ss.313
- Pokropek, M. (2016). *Zbójna i okolice w starej fotografii, Zbójna*. W: M. Pokropek, *Budownictwo drewniane Kurpiów Puszczy Zielonej*, Ostrołęka: MKK.
- Pokropek, M. (2019). *Materialna kultura Polski na tle porównawczym*. Warszawa: PWN.
- Pokropek, M., Słojkowska, S. (2014) *Wędrowki po Puszczy Białej*. Pułtusk, Muzeum Regionalne w Pułtusku, ss. 187.
- Sidor Anastazja (2023). Wspomnienia o profesorze Marianie Pokropku, Wigry ,nr 1, s. 17-19
- Waszczyńska, K. (2021). Wspierając Białorusinów ... kilka słów o inicjatywie profesora Mariana Pokropka. *Kultura Wsi*, nr 12, 18-24
- Waszczyńska, K. (2023). Profesor Marian Pokropek (1932-2023). *Rocznik Mazowiecki*, t. XXX, 303-307.

