

KULTUROWE KODY –
ETNOLOGICZNE KLUCZE

KULTUROWE KODY – ETNOLOGICZNE KLUCZE

*Szkice dedykowane
doktorowi Jackowi Bednarskiemu*

pod redakcją
Wojciecha Dohnała, Waldemara Kuligowskiego
i Jacka Schmidta



Poznań 2017

POZNAŃSKIE STUDIA ETNOLOGICZNE nr 21

Rada naukowa serii:
Michał Buchowski (przewodniczący),
Waldemar Kuligowski, Jacek Schmidt, Ryszard Vorbrich

Copyright © by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM
Copyright © by Instytut im. Oskara Kolberga

Projekt okładki
Scriptor s.c.

Na okładce wykorzystano zdjęcie Satirical Europe in 1870.

Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Satirical_Europe_in_1870.jpg

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM.

ISBN 83-978-945557-4-0

Instytut im. Oskara Kolberga
61-812 Poznań, ul. Kantaka 4
Tel./fax: +48 852 45 10,
e-mail: instytut@oskarkolberg.pl

Printed in Poland



J. Gedwał

SPIS TREŚCI

WOJCIECH DOHNAL, WALDEMAR KULIGOWSKI, JACEK SCHMIDT
Słowo wstępne o Jubilacie i dedykowanym Mu tomie / 9

MICHAŁ BUCHOWSKI
Krótki esej o migrującej Europie i jej płynnej idei / 17

WALDEMAR KULIGOWSKI
Karnawał czyli festiwal. Santa Cruz de Tenerife i tradycja „zamiany ról” / 29

ZBIGNIEW JASIEWICZ
Badania nad kulturą rodziny prowadzone przez Katedrę Etnografii/Instytut Etnologii
UAM w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia / 41

DANUTA PENKALA-GAWĘCKA
O pokrewieństwie i rodzinie w Azji Środkowej / 53

JACEK SCHMIDT
Obrazy społeczne a relacje internetniczne. Z badań wśród młodzieży
miasta „podzielonego” – Zgorzelca i Görlitz / 73

WOJCIECH DOHNAL
„Czarny poniedziałek” i „łańcuch światła”. O inrapolitycznych formach
oporu społecznego / 89

ANNA WERONIKA BRZEZIŃSKA, AGNIESZKA CHWIEDUK
„(Nie)zawodna pamięć w czarnoleskim stylu”, czyli o tym
jak Jacek Bednarski towarzyszył nam, kiedy o tym nie wiedział / 109

ARKADIUSZ JELOWICKI
Ukraińskie Muzeum Regionalne „Strywihor” w Przemyślu.
Przeszłość czy przyszłość? / 125

KATARZYN MARCINIAK

Sztuka ludowa w badaniach Tadeusza Seweryna / 137

PIOTR FABIŚ

Robert Warshow i efekt realizmu / 143

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Zadania i postawy / 153

DOPEŁNIENIA

Bibliografia publikacji

Jacka Bednarskiego (oprac. I. Kabat) / 165

Prace licencjackie napisane

w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM
pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego (oprac. I. Kabat) / 177

Prace licencjackie napisane na kierunku bałkanistyka

na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM
pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego (oprac. I. Kabat) / 183

Prace magisterskie napisane na kierunku bałkanistyka

na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM
pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego (oprac. I. Kabat) / 185

Uczestnicy projektów Tempus II, Socrates-Erasmus II,

LLP Erasmus, Erasmus+ / 186

Słowo wstępne o Jubilacie i dedykowanym mu tomie

Drogi karier akademickich mają swoje rutynowe przebiegi i powtarzalne momenty. Ich podsumowywanie układa się często w dość nużące dla postronnych wyliczenia publikacji, zdobytych stopni, konferencji, w jakich dana osoba wzięła udział. Przyznajmy, nie są to porywające zapisy. Niektóre jednak akademickie biografie, zauważmy, obejmują coś więcej. Myślimy tutaj o takich walorach, jak autentyczne, rozpisane na wiele lat zaangażowanie w to, co się w akademii robi. Na pewno nie wszystkie biografie wyróżniają się także natężeniem powagi i uwagi – dotyczącej tego, w jaki sposób ktoś wypełnia i traktuje powierzone sobie obowiązki.

Tak szczęśliwie się składa, że w przypadku doktora Jacka Bednarskiego nie jesteśmy skazani li tylko na rutynowy tryb sprawozdawczy, Jego kariera bowiem nie sprowadza się do jałowego zapisu bibliograficzno-konferencyjnego. W tym wszak przypadku, zaangażowanie w pracę było Jacka znakiem rozpoznawczym. Bez względu na to, czy dotyczyło prowadzenia zajęć dydaktycznych, czy wiązało się z prowadzeniem praktyk terenowych bądź studenckich wyjazdów. W każdym z tych przypadków Jacek był sumienny, świetnie przygotowany, pryncypialny w traktowaniu obowiązków. Najwyraźniej bodaj Jego zaangażowanie dawało znać o sobie, gdy przez 20 lat pełnił funkcję koordynatora europejskich programów wymiany międzynarodowej (Tempus II, Socrates-Erasmus II, LLP Erasmus, Erasmus+). Jacka uporowi, determinacji, dbałości o szczegóły i bezinteresownej pasji niemal 200 studentek i studentów zawdzięcza wyjazd na zagraniczne uczelnie i zdobyte tam unikatowe doświadczenia¹. Skorzystali na tym zwłaszcza ci, którzy nie byli pewni swoich sił, którzy obawiali się zderzenia z innymi realiami. Jacek dawał im paszport do Europy. Po czasie, wszyscy mu za ten dar dziękowali.

¹ Zob. w tym tomie: *Uczestnicy projektów Tempus II, Socrates-Erasmus II, LLP Erasmus, Erasmus+*.

Innym niepospolitym rysem Jacka biografii akademickiej jest wspomniana już powaga. Towarzyszyła mu podczas prowadzenia wykładów, ćwiczeń, konserwatoriów, z pewnością tworzyła klimat Jego seminariów. Wiadomo było, że zajęcia te nie tylko z pewnością odbędą w wyznaczonym terminie i zaczną się punktualnie, ale że wykładowca omówi tematy wskazane wcześniej w programie. Co więcej, autorzy prac dyplomowych zawsze mogli liczyć – a może raczej musieli się liczyć – z tym, że dr Bednarski będzie ich srogim, dokładnym, ale dążącym do pozytywnego rezultatu, czytelnikiem oraz recenzentem². Przyznajmy, wrzucając kamyk do akademickiego podwórka, że nie są to cnoty powszechne.

By jednak pozostać w zgodzie z wymogami wspomnianych wyżej zapisów, w tym miejscu przedstawimy rutynowy zapis biografii naukowej Jubilata. Ma on zdawać relację z Jego najważniejszych osiągnięć naukowych, wypracowanego dorobku publikacyjnego, działalności w uczelni i dla uczelni,

Jacek Bednarski urodził się w 1951 roku w Poznaniu. W latach 1965-1969 uczęszczał do renomowanego I Liceum Ogólnokształcącego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu. W 1969 roku, po zdaniu matury i egzaminów wstępnych na wyższą uczelnię, podjął studia etnograficzne w ówczesnej Katedrze Etnografii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zwieńczył je pięć lat później (1974) obroną pracy magisterskiej pt. „Współczesna francuska etnologia narodowa”, którą napisał pod kierunkiem profesora Józefa Burszty, uzyskując dyplom z wyróżnieniem. Już jako magistrant był równocześnie pracownikiem Katedry na etacie naukowo-technicznym (od stycznia 1974). Od października 1976 roku do września 1984 roku był zatrudniony na stanowisku asystenta, a później starszego asystenta. W 1978 roku ukończył z wyróżnieniem roczne studium kształcenia pedagogicznego organizowane przez UAM. W maju 1984 roku obronił pracę doktorską pt. „Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturalnych. Studium na przykładzie rodzin w Poznańskim”, której promotorem był profesor Józef Burszta. W październiku tego samego roku, już jako doktor nauk humanistycznych w zakresie etnografii, został zatrudniony na stanowisku adiunkta, które sprawował przez kolejnych dziesięć lat.

Jego ówczesne zainteresowania koncentrowały się wokół społeczno-kulturowych przemian w Polsce (rodzina, uczestnictwo w kulturze, wiejska społeczność lokalna), etnologii europejskiej (głównie francuskiej) oraz współczesnych przemian etnicznych w Europie. Dobrze ilustrują to tytuły tematów/

² Zob. w tym tomie: I. Kabat (oprac.), *Prace licencjackie napisane pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego*.

zadań badawczych, które wówczas realizował: „Rodzina a społeczność lokalna” (1976-1980), „Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych” (1981-1985), „Przemiany wsi jako społeczności lokalnych w Polsce w okresie powojennym” (1986-1990), „Zawarcie małżeństwa a współczesne przemiany społeczno-kulturowe” (1986-1990, w części przy współpracy strony francuskiej). Materiały z tych badań były wykorzystywane w związku z uczestnictwem Jacka w kilku tzw. węzłowych i międzyresortowych projektach badawczych, ponadto w międzynarodowym projekcie „Kultura”, a także przygotowaniem rozprawy doktorskiej³. Aktywność Jacka na niwie naukowej były doceniana przez władze Uczelni: w latach 1985 i 1988 otrzymał on nagrody JM Rektora UAM za osiągnięcia naukowe, a w 2001 roku nagrodę zespołową za współautorstwo opracowania encyklopedycznego „Świat grup etnicznych” (2001).

Z sobie tylko znanych powodów Jacek zrezygnował z przedłożenia rozprawy habilitacyjnej (jej roboczy tytuł brzmiał „Zawieranie małżeństwa – społeczno-kulturowe aspekty przemian w Polsce”), nad którą pracował przez kilka lat i zgromadził bardzo bogaty materiał źródłowy. Zagadką pozostaje też, dlaczego w dwóch ostatnich dekadach konsekwentnie odrzucał liczne sugestie dotyczące wszczęcia procedur habilitacyjnych z zakresu studiów europejskich, pomimo legitymowania się nadzwyczaj bogatą wiedzą, doświadczeniami badawczymi i należyтым dorobkiem publikacyjnym. Konsekwencją było to, że 1995 roku Jego angaż został przekwalifikowany – od tego czasu do października 2017 roku był zatrudniony w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM na stanowisku starszego wykładowcy.

W niczym nie osłabiło to aktywności naukowej Jacka, co najlepiej dokumentuje Jego udział w kilku projektach badawczych realizowanych przez IEiAK, współautorstwo książki popularno-naukowej (*Wielkie festy Europy*, 2005) oraz monografii regionalnej (*Pleszewianie o swoim mieście i sobie. Perspektywa międzypokoleniowa*, 2013).

Jacek wielokrotnie dał się poznać jako wysokiej próby organizator życia akademickiego. Był współautorem kilku reform studiów etnologicznych w UAM, wiele razy pełnił funkcję opiekuna roku, członka komisji rekrutacyjnych (w tym współautora testów egzaminacyjnych), kierownika laboratoriów terenowych i tzw. objazdowych ćwiczeń terenowych⁴, opiekuna szkół letnich

³ Zob. w tym tomie: Z. Jasiewicz, *Badania nad kulturą rodziny prowadzone przez Katedrę Etnografii/Instytut Etnologii UAM w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia*.

⁴ Zob. w tym tomie: J. Schmidt, *Obrazy społeczne a relacje interetniczne. Z badań wśród młodzieży miasta „podzielonego” – Zgorzelca i Görlitz*.

(Jyväskylä 2001), wreszcie koordynatora europejskich wymian studenckich, o czym już wspomnieliśmy. Jego aktywność na przedmiotowym polu dostrzeżono już w latach 80. – został wówczas dwukrotnie (1982, 1989) wyróżniony nagrodą JM Rektora UAM za osiągnięcia dydaktyczno-organizacyjne. Z kolei w 2014 otrzymał Złoty Medal za Długoletnią Służbę. Z obowiązku kronikarskiego należy też przypomnieć, że Jacek sprawował funkcję p.o. zastępcy dyrektora ds. dydaktycznych w IEiAK w roku akademickim 1988/89.

Zajęcia dydaktyczne prowadzone przez Jacka zawsze cieszyły się zawsze dużą popularnością wśród studentów i, jak się okazuje po latach, wywarły znaczący wpływ na uprawianie etnografii przez kolejne pokolenia absolwentów⁵. Swoje usługi dydaktyczne świadczył nie tylko etnologom, ale także prawnikom (kierunek europeistyka, Wydział Prawa i Administracji UAM) i bałkanistom (Instytut Filologii Słowiańskiej UAM). „Sztandarowym” wykładem prowadzonym przez Jacka była Etnologia Europy. Wykład ten dopełniał rozlicznymi zajęciami fakultatywnymi w formie konwersatoriów (np. Mniejszości etniczne i narodowe w Europie, Wyróżniki kultur etnicznych w Europie). W Jego pensum zawsze było miejsce na laboratoria metodyczne, laboratoria i seminaria licencjackie oraz warsztaty terenowe. Zwieńczeniem wieloletniej pracy nauczycielskiej Jacka była przyznana mu w 2016 roku nagroda JM Rektora UAM za osiągnięcia dydaktyczne.

Nader ważną kartą działalności naukowo-organizacyjnej Jubilata był fakt, że przez całe ćwierćwiecze (1991-2016) pełnił funkcję zastępcy redaktora naczelnego czasopisma „Lud” (tomy od nr 74 do 100), organu Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jako orędownik precyzji wypowiedzi i purysta językowy (w pozytywnym znaczeniu tego określenia) bywał postrachem autorów aplikujących o publikację tekstów na łamach tego szacownego periodyku, a także krytykiem redaktorów ds. języka i edycji współpracujących z wydawnictwem. Warto też podkreślić, że wszystkie prace Jacka w roli redaktora, np. w ramach przygotowywania do druku wspólnych publikacji książkowych i artykułów, były zawsze najwyższej próby, budząc uznanie profesjonalnych wydawców. W tym miejscu nie sposób pominąć Jego kronikarskiego wysiłku w roli współredaktora jubileuszowej publikacji z okazji jubileuszu 90-lecia poznawskiej etnologii (*Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*).

Jacek jest doświadczonym popularyzatorem wiedzy o kulturach europejskich. Napisał 110 haseł do renomowanych wydawnictw encyklopedycznych, leksykonów i słowników, m.in. *Wielkiej Encyklopedii PWN* oraz *Słownika etno-*

⁵ Zob. w tym tomie: A.W. Brzezińska, A. Chwieduk, *(Nie)zawodna pamięć w czarnoleskim stylu, czyli o tym jak Jacek Bednarski towarzyszył nam, kiedy o tym nie wiedział*.

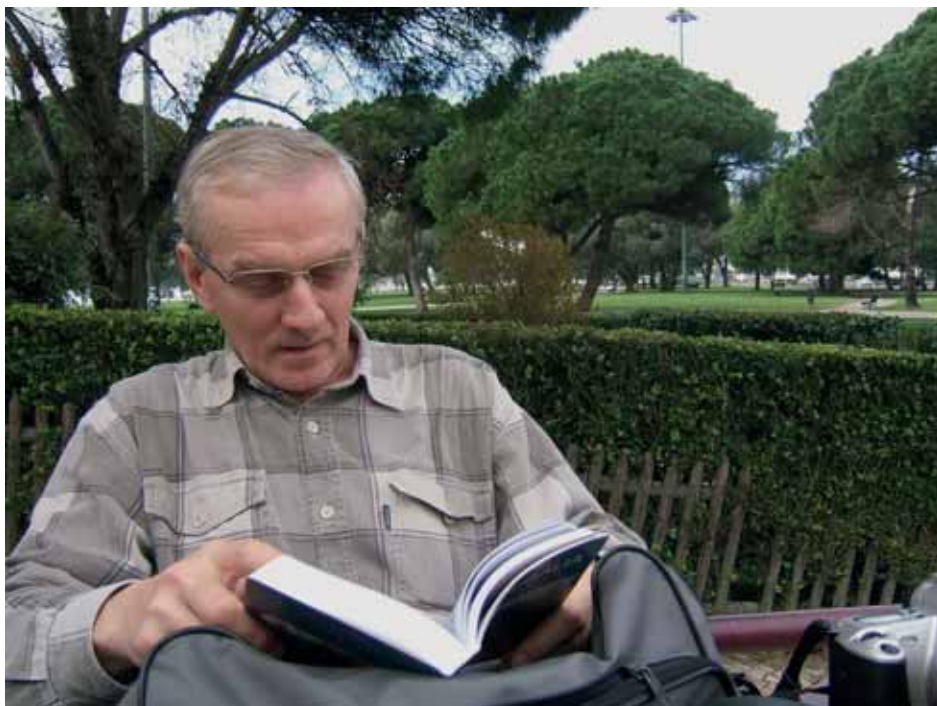


Fot. 1. Z kamerą w terenie, Mikstat, sierpień 1972
(ze zbiorów J. Bednarskiego).

logicznego. Jest też autorem kilku obszernych artykułów encyklopedycznych poświęconych zróżnicowaniu kulturowemu Europy (*Wielka Encyklopedia Geografii Świata*, t. 18: „Świat grup etnicznych”; *Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie*; *Ludy świata*). Ponadto zajmował się pracą translatorską – przetłumaczył i zaktualizował 24 hasła do polskiej edycji *Encyklopedii Britannica*. W omawiany obszar aktywności wpisuje się też książka *Wielkie fiesty Europy* (2005).

Nie ma powodu, by w biografii naukowej Jacka pominąć te elementy, które nie mieszczą się na liście publikacji czy oficjalnych projektów badawczych. W połowie lat 70. młody wówczas etnograf zaangażował się w praktykowanie etnografii wizualnej. Dzięki opanowaniu umiejętności pracy z kamerą, zrealizował dokumentalny zapis tradycyjnego odpustu św. Rocha w Mikstacie, potocznie określanego jako „święcenie zwierząt”.

Innym znaczącym wymiarem Jacka postawy była stała gotowość do bezpośredniego doświadczania miejsc, ludzi i kultur, o których wykładał oraz pisał. Stąd Jego liczne, zwłaszcza po roku 2000, europejskie podróże: do Finlandii,



Fot. 2. „Seminarium etnologiczne” pod Torre de Belém w Lizbonie, luty 2008 (fot. W. Dohnal).

Danii, Szwecji, Albanii, Bośni i Hercegowiny, Turcji, Słowenii, Portugalii, Islandii, Irlandii, Rumuni, Mołdawii, Litwy i Łotwy, Ukrainy, Słowacji, Czech, Włoch, Francji i Niemiec. Nie tylko dopełniały one Jego akademickie i prywatne *dossier*, ale każdorazowo stanowiły także okazję do wygłaszania celnych spostrzeżeń i komentarzy o charakterze kulturowo-historycznym, co z zadowoleniem i podziwem przyjmowali Jego współtowarzysze podróży, do których często mieliśmy przyjemność należeć.

Jako wieloletni współpracownicy i koledzy Jacka możemy odpowiedzialnie poświadczyc, że Jacek jest przykładem wielkopolskiej (pał sześc, że stereotypowej!) odpowiedzialności i zapobiegliwości. Na szczęście, cechy te łączył harmonijnie z innymi, mniej już stereotypowymi pasjami: przez lata kolekcjonował znaczki pocztowe, interesował się kynologią, czynnie zajmował się ogrodnictwem, zwłaszcza hodowlą sukulentów (wybrańcom z dumą prezentując przydomowy skalniak), nie opuszczała go specjalna słabość do kultury francuskiej. Liczne podróże pozwalały z kolei na dawanie upustu ciągotom związanym z ciekawością wobec innych tradycji kulinarnych i biesiadnych, umożliwiły także zebranie pokażnej kolekcji dzwonków. Nawet w tych pozazawodowych pasjach Jacek pozostawał jednak sobą – każdy, kto angażował się

z Nim w rozmowę na temat czy to polityki Paryża względem Bretończyków, czy działania japońskiego magnetowidu, musiał liczyć się z poważną debatą i koniecznością zmierzenia się z przemyślanymi argumentami. Bardzośmy to zawsze cenili i lubili. Jacek jest dla nas bowiem przede wszystkim mądrym człowiekiem i świetnym kolegą, za co w tym szczególnym momencie bardzo mu dziękujemy.

W tym roku Jacek Bednarski po 43 latach pracy zawodowej przechodzi na zasłużoną emeryturę. Okoliczność ta skłoniła nas do przygotowania niniejszego tomu. Znalazły się w nim różnorodne teksty. Ich autorkami i autorami są z jednej strony dawni Jacka uczniowie, a dziś w większości współpracownicy, z drugiej zaś Jego akademicki nauczyciel i koleżanki ze studenckich czasów. Jeśli idzie o zawartość tomu, to adekwatnie – jak sądzimy – odbija ona szerokie spektrum zainteresowań naukowych Jubilata. Znajdziemy bowiem wśród nich zarówno teoretyczne rozważania poświęcone koncepcji Europy, redefiniowanej w kontekście tzw. kryzysu uchodźczego (Michał Buchowski), jak i szczegółowe studia poświęcone wybranym elementom kultur europejskich: pograniczu polsko-niemieckiemu (Jacek Schmidt), santakruzańskiemu karnawałowi (Waldemar Kuligowski), sztuce ludowej (Katarzyna Marciniak) czy ukraińskiemu muzealnictwu regionalnemu (Arkadiusz Jełowicki). Prócz tego w zbiorze znalazły się artykuły poświęcone refleksjom na temat praktyki etnograficznych badań terenowych (Anna Weronika Brzezińska, Agnieszka Chwieduk; Andrzej Zaporowski), analiza skupiona na rodzinie i pokrewieństwie w Azji Środkowej (Danuta Penkała-Gawęcka), a także rozpoznania czynione z perspektywy antropologii polityki (Wojciech Dohnal) i filmu (Piotr Fabiś). Osobne miejsce zajmuje artykuł omawiający dorobek poznańskiej etnologii w zakresie studiów nad kulturą rodziny w latach 70. i 80. XX wieku (Zbigniew Jasiewicz), którego Jacek Bednarski był współtwórcą. Całość dopełniają opracowane przez niezawodną Irenę Kabat zestawienia publikacji Jubilata oraz powstałych pod Jego kierunkiem prac dyplomowych, a także szczegółowe informacje o międzynarodowej wymianie studentów, której był niestrudzonym animatorem i koordynatorem.

Mamy nadzieję, że tom ten nie zostanie przez Jubilata potraktowany w kategoriach wymuszonego konwencją okolicznościowego gestu. Drogi Jacku – to nie księga pamiątkowa, ani tym bardziej wspomnieniowa, lecz szczerzy wyraz naszej sympatii, uznania i szacunku dla Ciebie. Sursum corda!

MICHAŁ BUCHOWSKI

Krótki esej o migrującej Europie i jej płynnej idei¹

Europa zawsze pozostawała głównym przedmiotem zainteresowania Jacka Bednarskiego. Choć jego doktorat dotyczył etnologii życia rodzinnego (Bednarski 1987), to od samego początku jego pracy akademickiej Europa była tym, co go pasjonowało i której tajniki bezustannie zgłębiał. Przez dekady kształcił kolejne roczniki studentek i studentów przekazując im wiedzę o kulturze i społeczeństwach tego kontynentu, o czym świadczą chociażby wybrane tematy jego zajęć na uniwersytecie – Antropologia społeczna i kulturowa Europy, Etniczność we współczesnej Europie, Mniejszości narodowe i ich ochrona w Europie czy Wyróżniki kultur etnicznych w Europie. Również publikacje Jacka Bednarskiego dotyczyły naszej części świata, by wspomnieć książkę *Wielkie fiesty Europy* (Sawala, Krzyżaniak, Bednarski 2005) lub – przykładowo – artykuł o regionach Europy (Bednarski 2014). Starał się zawsze pokazać, jak różna Europa jest i jak różnie może być ona rozumiana. Nie zaskakuje więc, że przedmiotem mojej refleksji w tym tomie jest właśnie Europa – ta z jednej strony realność, a z drugiej idea. Nie zdobywam się tutaj na domagającą się przenikliwego antropologicznego spojrzenia analizę zagadnienia „Europy” i „europejskości”. Proponuję esej, który mówi, jak i dlaczego w specyficzny, zawężone do pojęcia Unii Europejskiej i reprezentowanych przez nią oficjalnie niektórych wartości, idea Europy jest ważna dla nas w Polsce tu i teraz, w drugiej połowie drugiej dekady XXI wieku.

Europa to trudno policzalna mnogość wyobrażeń na temat tego, czym ona jest (Shore 2017). Przedstawia sobą rodzaj elementu oznaczającego, znaku,

¹ W rozdziale tym korzystam po części z tego, co napisałem w: Buchowski 2017.

Podziękowanie: Tekst ten napisałem będąc profesorem wizytującym w Narodowym Muzeum Etnologicznym w Osace w roku akademickim 2016-2017. Moim gospodarzom dziękuję za udzielone mi wsparcie. *Acknowledgements:* I have written this text as a Visiting Overseas Professor at National Museum of Ethnology in Osaka, Japan, in the academic year 2016-17. I thank my hosts for their support of my research.

który bardziej pochłania niż wytwarza znaczenia. To właśnie elastyczność, „wieloznaczność” pojęcia sprawia, że różni uczestnicy dyskursów o Europie używają go tak łatwo, często i zawsze przekonani są, że mówią o tym samym. Czym jest „Europa” dla zapatrzonych we wspałość cywilizacji europejskiej, a czym dla jej krytyków mówiących, że jest to moralny Babilon? Czym jest dla kosmopolitycznych urzędników w Komisji Europejskiej, a czym dla gotowych bronić Europy i jej chrześcijańskiego oblicza przed zalewem islamu na demonstracji radykalnych grup prawicowych w Paryżu czy we Wrocławiu? Czym jest dla studentki Erasmusa przebywającej na wyjeździe w Barcelonie, a czym dla emigranta zarobkowego z Ukrainy zarabiającego na życie w podlubelskiej wsi lub kelnerki w dublińskim pubie, która jeszcze rok temu mieszkała w łotewskim Dyneburgu? Czym jest Europa dla dobrze prosperującego przedsiębiorcy z Aarhus w Danii, a czym dla od lat zmuszanego do zaciskania pasa szkolnego woźnego z Tesalonik w Grecji? Pytania te uświadamiają chyba wystarczająco jasno, że Europa to (także) wyobrażona, wytworzona przestrzeń, rzecz i idea zarazem. Jest płynnym, pustym elementem znaczącym, o którym już dawno pisał Claude Lévi-Strauss (1973), kiedy oddawał istotę melanezyjskiej koncepcji *mana* – jako przykładu nieokreślonego elementu, za którym kryją się różne znaczenia. Pod sztandarami Europy gromadzić się mogą ludzie o zupełnie przeciwstawnych jej wizjach. Tak więc jej pojęcie, to z pewnością nie kwestia czysto geograficzna, zestaw krajów i ludzi je zamieszkujących, lecz także, a właściwie nade wszystko, tożsamość, emocje i nieustające spory o to, czym właściwie ona jest. Tak jak wiele innych rzekomo neutralnych pojęć, łatwo zostaje upolityczniona i używana przez skonfliktowane części ze sobą strony.

W związku z tym „Europa” jest dziś na ustach wszystkich, a już z pewnością mieszkańców kontynentu. O jej zasięgu uczy się na lekcjach geografii, choć i nawet w tej dziedzinie wciąż są pewne kontrowersje. Rzut oka na glob pozwala dostrzec, że w gruncie rzeczy jest to niezbyt wielki półwysep masywu Azji. Wśród badaczy z naszej dyscypliny o jedności tego olbrzymiego euroazjatyckiego obszaru przypomina dziś usilnie Chris Hann (2016). Jego argument opiera się na ustaleniach Jacka Goody’ego na temat wspólnego rdzenia pewnych form organizacji życia społecznego (np. systemów pokrewieństwa) i kultury (np. systemów językowych). Mówi się tu o „jedności w cywilizacyjnej różnorodności”, o „cywilizacyjnym pluralizmie” czy „połączeniach cywilizacyjnych”, przy czym „cywilizację” rozumie się za Marcellem Mauserem jako „rodzinę społeczeństw” (Hann 2016: 2), a nie zwieńczenie postępu kulturowego ludzkości. Pobrzmiewa też w argumentie Hanna nutka utopijnego projektu politycznego. Pomińmy jednak ten ciekawy wątek rozważań wskazują-

cy na przed- i po-globalizacyjne powinowactwo ludzi zamieszkujących obszary od Osaki po Santa Cruz de Tenerife.

Koncepcja Euroazji naprowadza nas jednak nieuchronnie do istotnej cechy rozumienia Europy. Stara filozoficzna i zarazem antropologiczna prawda mówi, że aby coś istniało jako wyróżniona jednostka lub pojęcie, to musi się odnosić do czegoś innego, istnieć w relacji do innych podobnych im statusem pojęć. Tak jak nie mielibyśmy pojęcia „dobra” bez pojęcia „zła” lub pojęcia „ja” bez pojęcia „inny”, tak też nie byłoby pojęcia Europy bez innych analogicznych pojęć, jak np. Azji właśnie. Koncepcja Europy kształtowała się w wyniku procesu historycznego, ciekawie opisanego chociażby przez Jerzego Strzelczyka (2000) w jego książce *Odkrywanie Europy*. To jednak nie tak, że Europa istniała zawsze, zwłaszcza dla Europejczyków. Mówienie o Europie i europejskości pojawiło się dopiero w momencie sytuowania się mieszkańców tego obszaru wobec Innych, kreślenia granic, np. między Europą a Azją. W to sytuowanie się Europy i Europejczyków, przynajmniej od czasów odkryć geograficznych i podojów kolonialnych, wpisane było stanowione przez silniejszych wyobrażenie hierarchii miejsc, ludzi i kultur. W ten sposób, na przykład, orient i okcydent były i pozostają do dziś wysoce naładowanymi emocjonalnie i symbolicznie pojęciami, których konotacje geograficzne są zaiste trzeciorzędne. Kolonizujący świat Europejczycy nie mieli wątpliwości, że są panami świata i górują nad innymi ludami zamieszkującymi inne lądy. Do dziś Europa przez wielu ludzi spoza niej jest utożsamiana z wartościami pozytywnymi, takimi jak dobrobyt oraz poszanowanie jednostek, grup i ich praw. Jednak z pewnością już nie dla wszystkich. Od razu zapytać trzeba, czy w wyniku tzw. kryzysu uchodźczego oraz z całą mocą ujawniających się postaw ksenofobicznych i aktów przemocy o podłożu rasistowskim, nie jest ona aby coraz częściej postrzegana jako „twierdza Europa”, która zamieszkują ludzie podzielający poglądy w swej istocie faszystowskie.

Dzisiejsza mapa polityczna Europy, jest zupełnie inna niż w niedalekiej przeszłości. Zaledwie sto lat temu państwa, które dziś uznajemy za oczywiste i odwieczne, w ogóle nie istniały. W Europie Środkowo-Wschodniej to fakt niby znany, lecz jednocześnie zapoznany. W XX wieku zmiany granic i państw dokonywały się tu w trzech znaczących falach. Pod koniec XIX i na początku XX wieku istniały w tym regionie w zasadzie cztery imperia: Osmańskie, Rosyjskie, Prusy i Austro-Węgry. Do I wojny światowej (1914-1918) właściwie tylko Imperium Osmańskie traciło terytoria na rzecz zaciekle zwalczających je pozostałych mocarstw albo rodzących się państwewek, które głównie na Bałkanach starły się wybić na niepodległość, takich jak Grecja, Serbia i Czarnogóra, Bułgaria i mniejsza niż dziś Rumunia. *Pierwsza* fala, to zainicjowana za-

machem na księcia Ferdynanda w Sarajewie wojna, która radykalnie zmieniła postać rzeczy. Dokonało się to dzięki kłęsce państw centralnych (Trójprzymierza), czyli Austro-Węgier i Niemiec, wspieranych przez władze w Stambule i Bułgarię. Rewolucja Bolszewicka, która poniekąd wykluczyła Rosję z ententy (Trójporozumienie, którego członkami były Rosja właśnie, Francja, Anglia, Serbia, Włochy i później USA). W miejsce Austro-Węgier, częściowo Rosji i Niemiec, w myśl doktryny prezydenta Wilsona, powstało kilka nowych państw narodowych. Jednak porządek międzywojenny przetrwał ledwie dwie dekady. *Drugą* falę zmian na mapie politycznej wywołał kolejny tragiczny, olbrzymi, właściwie globalny konflikt. W wyniku II wojny światowej (1939-1945) mapa pozostała urozmaicona, lecz była już inna. Zniknęły państwa bałtyckie, Niemcy zostały podzielone, a pomniejszona o jedną piątą przedwojennego terytorium Polska (z 389 do 312 tys. km²) została przesunięta znacząco na zachód. *Trzecia* fala, to rewolucje z okresu lat 1989-1991, niektóre aksamitne, inne krwawe. Rozpad Związku Sowieckiego i całego bloku komunistycznego sprawił, że liczba krajów w tym regionie wzrosła z 9 do 20. Rozpadły się Jugosławia, na gruzach której powstało 7 nowych państw (Słowenia, Chorwacja, Serbia, Czarnogóra, Bośnia i Hercegowina, Macedonia i Kosowo), Czechosłowacja oraz Związek Radziecki (Estonia, Łotwa, Litwa, Białoruś, Ukraina, Rosja, Gruzja, Azerbejdżan, Mołdawia, Armenia i Kazachstan, którego część terytorium znajduje się na terytorium geograficznej Europy). Tylko w przypadku zjednoczonych Niemiec nastąpiła redukcja liczby organizmów politycznych z dwóch do jednego. W tej perspektywie i w tym politycznym sensie Unia Europejska – która od 2004 w trzech aktach ekspandowała na południe i wschód kontynentu, i objęła w pierwszej fali, poza Cyprem i Maltą, trzy kraje bałtyckie, Polskę, Czechy, Słowację, Węgry, Słowenię, w drugiej w 2007 roku Rumunię i Bułgarię i w trzeciej w 2015 roku Chorwację – jest fenomenem płynącym pod prąd dziejów z ich rosnącą od przeszło stu lat polityczną, opartą na prawie do samostanowienia się politycznego narodów, fragmentyzacją kontynentu.

Zauważmy, że wspominając o Europie, zacząłem właściwie pisać o Unii Europejskiej. To jeden z przejawów fenomenu płynności i niejasności terminu; zabieg ten stanowi więc przykład wspomnianego funkcjonowania pojęcia Europy jako rzeczonoego „płynnego elementu znaczącego”. To właściwie błąd, ponieważ formalnie Europa rozciąga się po Ural, Kaukaz i obejmuje cały obszar Bałkanów. W zasadzie jednak większość ludzi wymawiając słowo Europa bardzo często ma na myśli Unię Europejską (UE).

Zimna wojna, trwająca od zaciągnięcia Żelaznej Kurtyny w połowie lat 40. ubiegłego stulecia do upadku Muru Berlińskiego w 1989 roku, dzieliła konty-

ment na dwie części. Cechą znaną tego okresu był ostry podział Europy na dwa bloki polityczne odgródzone drutami kolczastymi – wschodni komunistyczny i zachodni demokratyczny. W wyobraźni politycznej przedstawiały one sobą dwa odrębne światy. Wewnątrz europejski orientalizm sytuował Zachód wyżej od Wschodu w globalnej hierarchii miejsc, ludzi i kultur (Wolff 1994; Todorova 2008). Zarazem dla zwykłych ludzi w Europie Wschodniej powstanie i stopniowa instytucjonalizacja Europy Zachodniej w postaci Wspólnoty Węgla i Stali (1952), a później Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (1957) były w zasadzie abstrakcjami rozgrywającymi się w innym świecie; równie dobrze mogłyby mieć miejsce na Marsie. Niezależnie od powstających tam twórców politycznych, Zachód pozostawał symbolem dobrobytu, wolności i „mrocznym przedmiotem pożądania”, by użyć tytułu filmu Luisa Buñuela.

Pozwolę sobie na osobistą reminiscencję, która rzuci światło na wyobrażenie „Europy” i polityczne jej podziały. Wbrew wysiłkom propagandowym idea esencjalnie pojmowanego „Zachodu” na wschodzie Europy w czasach komunizmu była niezwykle silna. Zachód obejmował cały demokratyczny świat, rozciągający się od Stanów Zjednoczonych, przez Europę Zachodnią, bogate kraje globalnego Południa, takie jak Australia i Nowa Zelandia, po – paradoksalnie, ale przynajmniej od olimpiady w Tokio w 1964 roku – także Japonię. Kiedy w 1990 roku pojechałem na roczne stypendium Fulbrighta do Kalifornii (zresztą był to pierwszy rok, kiedy start „jedynie słusznych” kandydatów i kandydatek w konkursie nie musiał być zatwierdzany przez ministerstwo nauki), nie miałem wątpliwości, że jestem na Zachodzie. Krótco po powrocie do kraju wyjechałem na weekend do Bremy, będącej częścią jednego z zachodnich landów Niemiec. Ta krótka wizyta była bardzo pouczająca. Na mojej mapie mentalnej i Stany Zjednoczone, i Republika Federalna Niemiec były „Zachodem”. Niemniej spacerując po ulicach Bremy czułem się jak w rodzinnym Poznaniu, zaś Kalifornia jawiła się jako egzotyczna kraina zamieszkała przez ludzi reprezentujących inną od europejskiej „mentalność i kulturę”. W niedzielne południe bremeńscy całymi rodzinami spacerowali leniwie po ulicach, oglądali przy tym wystawy sklepowe, a wielu z nich niosło ze sobą pakunki ze słodyczami z cukierni, zapewne na popołudniową kawę w domu lub po kupionych po to, by wręczyć je odwiedzanym w ten świąteczny dzień znajomym bądź krewnym. Brema była bardzo podobna do Poznania, a Los Angeles różniło się diametralnie od obu tych miast. W tym momencie uświadomiłem sobie, że żyje w Europie, którą łączy wiele, jak to się pisało w tradycyjnych podręcznikach antropologii, „cech kulturowych”. Stwierdzić to się dało nacznie i wbrew podziałom politycznym, które tak bardzo dominowały w ówczesnym wyobrażeniu o świecie i jego mentalnej mapie. Wiedziałem, że je-

stem w Europie, niezależnie od tego czy mówi się o niej jako o wschodniej czy zachodniej, a właściwie klasyfikuje w sposób, który implikuje hierarchię ich mieszkańców. Rodzaj antropologicznego relatywizmu o jakim wtedy pisałem w terminach teoretycznych ożył we mnie w wyniku bardzo zmysłowego i realnego doświadczenia.

Po 1989 roku historia przyśpieszyła. O Traktacie z Maastricht podpisanym w 1992 roku, a który wszedł w życie 1 stycznia 1993 roku, donosiły media. W odróżnieniu od przeszłości miał on już dla ludzi z dawnej Europy Wschodniej inny wydźwięk. Rysować się zaczęła perspektywa ewentualnego dołączenia krajów regionu do na nowo zdefiniowanej Unii niezależnych państw. „Łączenie się z Europą” było jednym z najważniejszych i najbardziej chwytliwych haseł. Nawiązywało ono do idei wyrażanej przez wielu ludzi pióra w latach 70. i 80. Środkowoeuropejczycy mieli być w głębi ducha Europejczykami, którzy jednak zostali uprowadzeni przez barbarzyńskie imperium zła, jaki reprezentował „azjatycki” w swej istocie Związek Sowiecki. Najbardziej przekonująco i dojmująco przedstawił tę ideę Milan Kundera (1984) w swym legendarnym już esej *Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*, opublikowanym w pierw w piśmie „Le Débat”, a następnie w „New York Review of Books”. Porwana Europa Środkowa miała historycznie i kulturowo należeć do Europy zachodniej, zaś w 1945 roku została zbezczeszczone i ujarzmiona została przez bolszewików. Zabieg Kundery, tak jak właściwie cały dyskurs intelektualistów tego okresu, wpisywał się w esencjalizującą narrację o Oriencie jako negatywie Okcydentu. Nie dziwi, że oburzył on rosyjskiego poetę Josipa Brodskiego. Wszelako nie ulega wątpliwości, że esej ten spełnił swą emancypacyjną polityczną funkcję, ale nie był to ze strony Kundery esencjalizm strategiczny, świadomy zabieg mający uniezależnić podporządkowane narody, tylko spontaniczny. On i wielu innych ludzi tej epoki w taki właśnie sposób o „Europie” i „Azji” myśleli. Dla wielu przywódców politycznych po 1989 roku, spośród których liczni byli uprzednio dysydentami, „powrót do Europy” był sztandarowym hasłem, a Europę utożsamiano z Europą Zachodnią, a tę w gruncie rzeczy z Unią Europejską.

Po Okrągłym Stole i Jesieni Ludów, „powrót do Europy” (czytaj: do Unii Europejskiej), nabrał bardzo realistycznych kształtów. W jego wyniku jedenaście byłych krajów komunistycznych jest dziś w tym klubie europejskich państw. Poparcie dla wstąpienia było bardzo wysokie i praktycznie w żadnym kraju niezagrażone. Przeciwnicy przedstawiali integrację jako kolejne zniewolenie, zaś Komisję Europejską zaczęli prezentować jako drugi Kreml. Do dziś grono ludzi określanych eufemistycznie „eurosceptykami” szermuje tego typu hasłami. Pomimo strachu i niepewności aspiracja do „bycia Europejczykami” zdecy-

dowanie przeważała. Marshall Sahlins pisał o Hawajczykach, którzy zetknęli się z kapitanem Jamesem Cookiem jako o aktorach społecznych realizujących scenariusz mitu o powracającym bogu Lono. Ponieważ w myśl tego skryptu utożsamiony z tym bogiem Cook powinien odpłynąć i powrócić za rok, to jego szybki, spowodowany uszkodzeniem masztu powrót oznaczał naruszenie porządku rzeczy, a w konsekwencji konieczność jego zabicia, albowiem tak nakazywał mit. Podobnie zinterpretować można – oczywiście poza innymi, często pragmatycznymi motywami – postawę mieszkańców postsocjalistycznych krajów europejskich (Buchowski 2007). Urzeczywistniali oni w swych wyborach Kunderowski mit porwanych ludzi Zachodu, którzy zawsze opierali się barbarzyńcom ze Wschodu i teraz, po okresie burzliwych sztormów dziejowych, wracają do Europy, do której zawsze i inherentnie należeli i należą. Historia zatoczyła koło i wszystko miało już być „normalne”.

Ekspansja Unii Europejskiej na obszary byłych krajów rządzonych przez komunistów w Europie miała oczywiście nie tylko wymiar symboliczny. Elementem składowym Traktatów była między innymi ochrona praw mniejszości. Jako taka stanowi fragment większej całości, lecz to szczególnie on jest istotny dla etnologów i antropologów. Nie zawsze był on wprowadzany w życie w idealny sposób. Na myśl przychodzą antropologom kontrowersje związane ze sposobem traktowania mniejszości rosyjskiej na Łotwie (por. Makowski 2015) i w Estonii (por. Patyna 2007), czy też niekończące się praktyki wykluczające Romów (por. Stewart 2012). Niemniej to właśnie parasol ochronny rozciągnięty przez Unię Europejską w kwestii praw mniejszości pozwolił wielu ludziom nie tylko w regionie, ale w szczególności w nim, uniknąć prześladowań i mieć dostęp do tzw. praw podstawowych. Niektórzy socjologzy i politologzy opisywali poszerzanie Unii Europejskiej w terminach kolonialnej bądź imperialnej ekspansji (por. Böröcz, Kovács 2001; Zielonka 2007). Unia postrzegana była i jest jako jeden z głównych agentów promujących i wdrażających w życie neoliberalizm ekonomiczny z jego wszystkimi niepożądanymi skutkami ubocznymi – bezrobociem, kryzysami ekonomicznymi, pojawieniem się klasy prekariackiej i w efekcie wzrostem populizmu w Europie. Pada wręcz oskarżenie, że UE jest tylko „zasłoną dymną”, która umożliwia akumulację kapitału przez wyłączenie i jest to wspólnota korporacji, a nie obywateli (Kalb 2017). Ma ona także wspierać hegemonię polityczną głównych graczy instytucjonalnych europejskiej sceny oraz umożliwiać kontynuację dominacji Zachodu nad Wschodem – między innymi przez bezustanne powtarzanie konieczności trzymania się zachodnioeuropejskich standardów. Są też badania ujawniające dość ewidentną hegemonię kulturową Zachodu, która ciągle tkwi w ludzkich umysłach, w tym elit sięgających samej Komisji Euro-

pejskiej (por. Lewicki 2017). Niedostatek procedur demokratycznych w obrębie Unii jest także widoczny i słusznie należy ten fakt krytykować. Nie można też zapominać, że stanowienie granic Unii Europejskiej znaczy jednocześnie wyłączenie krajów i zamieszkujących je obywatele, którzy do klubu europejskiego nie zdołali i raczej nie zdołają dołączyć. Wolny rynek przeorał strukturę społeczną, w wyniku czego pojawiło się wiele zdegradowanych bądź po prostu nieuprzywilejowanych grup (Buchowski 2017a). Z pewnością nie wolno nam przechodzić do porządku dziennego nad „wieloma przejawami dysfunkcjonalności i hipokryzji” (Hann 2017) dziejącymi się w Unii. Wszystko to prawda i w naszym trudzie krytycznym nie można nigdy ustawać.

Jednakże, czy za te wszystkie niedomogi otaczającej nas rzeczywistości zglobalizowanego świata rządzonego neoliberalnymi zasadami rynku tylko UE powinna być obwiniana? Wiele z tych zjawisk pośrednio tylko wiąże się z istnieniem Unii i istniałyby one przypuszczalnie i bez niej. W pewnym sensie jest Unia Europejska ich korelatem, a niekiedy i łagodzącym jego oblicze moderatorem. Krytyka nie może przesłaniać pozytywnych aspektów jej istnienia. Trudno ukryć, że od czasu upadku komunizmu i integracji europejskiej przeciętny standard życia w regionie wzrósł niepomierne, choć sprawiedliwa dystrybucja owoców owego wzrostu pozostawia nie raz wiele do życzenia. Chodzi przy tym nie tylko o wskaźniki ekonomiczne, lecz także wchodzące w skład tzw. dobrostanu, a więc np. średnia długość życia, niższa umiERALNOŚĆ niemowląt czy spadek zachorowalności na choroby związane z niskim poziomem higieny i opieki zdrowotnej. Europejskie instytucje, takie jak np. Trybunał Sprawiedliwości działają często jako obrońcy praw jednostek i grup. Otwarte granice pozwoliły rzeszom ludzi uniknąć losu bezrobotnych i ich własnych krajach. Program wymiany studenckiej Erasmus dał milionom młodych ludzi możliwość studiowania za granicą, uczenia się języków i poznawania ludzi i kultur z innych krajów. Pomimo opinii totalnych krytyków Unii Europejskiej, nacjonalistów i fundamentalistów różnego typu, poparcie dla UE w większości krajów regionu nie słabnie i jak pokazują ostatnie badania 88 procent badanych Polaków popiera Unię (a tym 52% zdecydowanie), jedynie 8% respondentów jest przeciw, a 4% jest niezdecydowanych. To najwyższe poparcie w całej Unii. Również w innych krajach regionu poparcie pozostaje wysokie: UE popiera 82% Węgrów, 74% Słowaków i 56% Czechów (CBOS 2017).

Unia Europejska, jak każda aspirująca do miana instytucji demokratycznej instytucja polityczna, stoi przed dylematem, który trudno w praktyce rozstrzygnąć. Z jednej strony, w owym demokratycznym duchu pragnie i powinna być wrażliwa na głos opinii publicznej. Z drugiej strony, przestrzegać musi wartości, na bazie których jest zbudowana, podstawowych zasad będących jej racją

stanu. W jaki sposób postępować, kiedy większość społeczeństwa reprezentuje postawy i podziela wartości, które przeczą tym podstawowym normom? „Kryzys uchodźczy” w bolesny sposób wyostrzył tego typu dylemat i pokazał wagę wyzwań, przed którymi Europa stoi. Choćby w świetle kolejnych fal prawicowego nacjonalizmu na zachodzie kontynentu (por. Gingrich, Banks 2005), dość powszechne oskarżanie ludzi ze „Wschodu” kontynentu o to, że z natury swej są nacjonalistami nie ma najmniejszego sensu. To samo dotyczy islamofobii. Jak pokazują badania PEW Foundation, choć najwyższy wskaźnik niechęci do muzułmanów jest na Węgrzech (72%), to następni w tym niechlubnym rankingu są Włosi (69%), za nimi Polacy (66%), a dalej Grecy (65%) i Hiszpanie (50%) (Wiki, Stokes, Simmons 2016). Zawsze należy być ostrożnym w interpretowaniu tego typu badań i bynajmniej ich nie fetyszyzują, lecz pokazują one, że postawy ksenofobiczne nie są wcale atrybutem „tych na Wschodzie kontynentu”.

Niemniej niezależnie od przyczyn i okoliczności oddają one pewne generalne nastroje. Okazuje się, że ksenofobia czyha wszędzie i obudzić się może, gdy tylko sprzyjają temu okoliczności – zazwyczaj związane z sytuacją społeczno-ekonomiczną, poczuciem wykluczenia i zagrożenia. Żle się dzieje, jeśli podziela ją lub tym bardziej pobudzają również liderzy polityczni, których poglądy rezonują z tymi z gruntu przecież złymi, potępianymi, a jak uczy historia, jakże groźnymi dla ludzi poglądami rasistowskimi. Na takich w ostatecznym rachunku podszytych strachem i niepewnością emocjach budują też swój kapitał cyniczni politycy ubierający się w szaty głosicieli woli ludu. Z kolei „pragmatyczni” politycy, niekiedy z pobudek oportunistycznych, czują się zmuszeni do reagowania na te fundamentalistyczne nastroje, przez co stają się coraz mniej zdolni do obrony praw mniejszości bądź szukających schronienia przed śmiercią i potrzebujących pomocy. W rezultacie przestrzeń dla wartości, które zwykliśmy utożsamiać z europejskimi, ta na których otwarcie i przynajmniej w warstwie deklaratywnej zbudowana jest Unia Europejska, się kurczy. Scena polityczna się brutalizuje i przesuwa systematycznie w kierunku twierdzy opisywanej przez różnych użytkowników tego „płynnego elementu znaczącego”, a kryjącego się pod zlewającymi się w jedno hasłami Europy, Polski i chrześcijaństwa.

Dla antropologów sytuacja również staje się trudna. Z jednej strony, przybierające na sile poglądy i działania dyskryminujące Innych sprzeczne są z podstawami etosu antropologii będącej spadkobierczynią poglądów Franza Boasa, Lévi-Straussa i wielu innych zdecydowanych krytyków rasizmu. Nasze zasady etyczne nakazują nam neglizować wszelkie formy wykluczenia i dyskryminacji oraz wytwarzania w politycznych dyskursach krzywdzących hierarchii ludzi i kultur. W rezultacie i siłą rzeczy stajemy – jeśli reprezentuje-

my wspomnianą właśnie a nie post-rasistowską tradycję antropologii Houstona Stewarta Chamberleina czy Alfreda Rosenberga – w opozycji do politycznych beneficjentów populizmu dyskryminacyjnego i ustępliwych, kunktatorskich pragmatyków. Z drugiej strony, tenże sam etos antropologiczny skłania nas do krytyki działań wpisanych w funkcjonowanie Unii Europejskiej, których konsekwencje sygnowane są przywołanymi powyżej tezami o zasłonie dymnej, dysfunkcjonalności i hipokryzji. Niemniej czyniąc to bezwiednie możemy stanąć w jednym szeregu z tymi, których potępiamy za ich nacjonalizm, ksenofobię i rasizm, ludzi pokroju Geerta Wildersa, Nigela Farage’a, Marie Le Pen, Jarosława Kaczyńskiego i Victora Orbána – tych członków międzynarodówki populistów, którzy zainteresowani są rozmontowaniem Unii Europejskiej. Tymczasem – jak się rzekło na pewno w warstwie ideowej – zbudowana jest Unia na zasadach otwartości, tolerancji, poszanowania praw jednostek i grup oraz sprzeciwiającej się fobiom. Również w praktyce, jak widać po tym co się dookoła nas dzieje, w wielu sytuacjach działa ona jako obrońca bliskich etosowi antropologii liberalnych zasad. Dla nas, Środkowoeuropejczyków, którzy cieszyli się z „powrotu do Europy” zaledwie ćwierć wieku temu, sytuacja jawi się jako pełna ambiwalencji i niełatwych rozstrzygnięć. Historia nie znalazła, jak chciał tego Huntington, swego szczęśliwego końca i toczy się dalej. Jej trajektoria zależy także od nas, naszych codziennych działań i wyborów.

Literatura

Bednarski J.

1987 Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych (na przykładzie rodzin w Poznańskim), Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

2014 Region Europa – Europa regionów, w: A.W. Brzezińska, J. Schmidt (red.), *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania-kreacje-popularyzacje*, ss. s. 15-33, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Böröcz J., Kovács M. (eds.)

2001 *Empire's new clothes: unveiling EU enlargement*, Holly Cottage: Central Europe Review, Ltd.

Buchowski M.

2004 *European integration and the question of national identity. Fear and its consequences*, "The Polish Review" 49(3): 891-901.

2007 *When myth becomes reality: Polish identities during and after EU accession*, w: A. Kutter and V. Trappmann (eds.), *Das Erbe des Beitritts. Europäisierung in Mittel- und Osteuropa*, Baden-Baden: Nomos, s. 135-153.

- 2017 *Our coveted Europe*, "FocaaBlog", 3 kwietnia. www.focaaBlog.com/2017/04/03/michal-buchowski-our-coveted-europe.
- CBOS
- 2017 *Polacy, Czesi, Słowacy i Węgrzy o członkostwie w Unii Europejskiej* (komunikat z badań nr. 103), Warszawa: CBOS.
- Gingrich A., Banks M.
- 2005 *Neonationalism in Europe and beyond: perspectives from social anthropology*, New York-Oxford: Berghahn.
- Hann Ch.
- 2016 *A concept of Eurasia*, "Current Anthropology" 57(1): 1-27.
- 2017 *Beleaguered pseudo-continent: happy birthday, Europe!*, MPI Halle, 31 marca. http://www.eth.mpg.de/4355120/blog_2017_03_13_01.
- Kalb D.
- 2017 *The EU at 60: the treaty of Rome is a smoke screen*, "FocaaBlog", 31 marca, www.focaaBlog.com/2017/03/31/don-kalb-the-eu-at-60-the-treaty-of-rome-is-a-smoke-screen.
- Kundera M.
- 1984 *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie”, nr 5.
- Lévi-Strauss C.
- 1973 *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: PWN.
- Lewicki P. M.
- 2017 *EU-space and the euroclass: modernity, nationality and lifestyle among Eurocrats in Brussels*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Makowski Ł.
- 2015 *Specyfika problemu mniejszości etnicznych na Łotwie*, „Chorzowskie Studia Polityczne” 10: 295-315.
- Patyna M.
- 2007 *Problem integracji Rosjan w Estonii w latach 1989-2005*, „Wschodnioznawstwo” 1: 115-138.
- Sawała K., Krawczyk W., Bednarski J.
- 2005 *Wielkie fiesty Europy*, Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena.

Shore C.

2017 *What is a European? Solidarity, symbols and the politics of exclusion*, "FocaalBlog", 5 kwietnia, www.focaalblog.com/2017/04/05/cris-shore-what-is-a-european-solidarity-symbols-and-the-politics-of-exclusion.

Stewart M.

2012 *The Gypsy „menace”: populism and the new anti-Gypsy politics*, New York: Columbia University Press.

Strzelczyk J.

2000 *Odkrywanie Europy*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Todorova M.

2008 *Balkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec: Czarne.

Wikie R., Stokes B., Simmons K.

2016 *Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs* (Report), Pew Research Center, <http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/>.

Wolff L.

1994 *Inventing Eastern Europe: the map of the civilization on the mind of the Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.

Zielonka J.

2007 *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, tłum. A. i J. Maziarscy, Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.

WALDEMAR KULIGOWSKI

Karnawał czyli festiwal.
Santa Cruz de Tenerife i tradycja
„zamiany ról”

Festiwal to pojęcie, które na dobre zadomowiło się zarówno w języku potocznym, jak i dyskursie wielu dyscyplin, takich jak antropologia kulturowa, psychologia społeczna, folklorystyka, religioznawstwo porównawcze, socjologia, historia, a nawet zarządzanie i marketing. Konia z rzędem temu, kto potrafiłby jednak wskazać wspólne dla tych wszystkich zastosowań pole semantyczne i definicyjne tego terminu. Mamy wszak w tym zakresie co najmniej kilka narzucających się perspektyw analitycznych: od opozycji sacrum/profanum (Émile Durkheim), przez badania skupione na festiwalowych praktykach odwrócenia (Michaił Bachtin) bądź zbiorowego oszołomienia (Roger Caillois), ujęcie rytualistyczne (Arnold van Gennep), performatywne (Victor Turner) i dorobek ekspansywnych *event studies*, po koncepcję festiwalizacji (Hartmut Häusserman i Walter Siebel).

Zważywszy na ogromny, obejmujący wciąż nowe dyscypliny, wpływ paradygmatu performatywnego, można powiedzieć, że festiwal jest obecnie pojmowany przede wszystkim w kategoriach „widowiska kulturowego” (zgodnie z translatorską sugestią Wojciecha Dudzika; Dudzik 2009). To z kolei oznacza, że uwypukła się jego wymiar przedstawieniowy, oddziałujący na uczestników, zogniskowany na emocjach. Tylnymi drzwiami niejako powraca w rezultacie to spojrzenie na festiwale, które znamy od zarania zainteresowań tym elementem zbiorowego życia rytualnego: są to zdarzenia malownicze, niecodzienne, na wiele sposobów atrakcyjne. Wspomniana tutaj perspektywa towarzyszyła także autorom specyficznego „przewodnika etnoturystycznego”, jaki była praca *Wielkie fiesty Europy* (Sawała, Krawczyk, Bednarski 2005). Tak się składa, że jednym we współautorów tego tomu był Jacek Bednarski, co w odniesieniu do zamierzonego w tym artykule tematu przekłada się na dwie szczęśliwe okoliczności.

Owe okoliczności, to po pierwsze możliwość zatopienia się w barwnych opowieściach o tytułowych „fiestach” – wspólny rdzeń słowotwórczy z terminem festiwal nie jest oczywiście przypadkowy – oraz inicjowane dzięki nim postanowienia uczestnictwa a to w zapasach wielbłądów, a to w partii żywych szachów czy rytuałach cyklu *Semana Santa*. Jest jednak coś jeszcze; tak się składa, że irlandzki festiwal św. Patryka miałem ostatecznie okazję poznać nie tylko poprzez lekturę *Wielkich fiest Europy*, ale również osobiście doświadczyć tej fiesty z Jackiem. Predylekcja tego badacza kultury do wydarzeń o charakterze festiwalowym jest mi dobrze znana. Raz jeszcze podkreślę, że wiem o tym nie tylko na podstawie Jacka publikacji, zajęć dydaktycznych, materiałów przygotowywanych na potrzeby poznańskiego instytutu etnologii, ale także z długich, wielokrotnych, pełnych pasji i wiedzy rozmów, jakie wzajem toczyliśmy. Ostatecznie, udało nam się wspólnie celebrować właśnie święto patrona Irlandii w marcu 2010 roku, a wcześniej także podglądać albański festiwal folklorystyczny w Gjirokastrze w 2004 roku, czy – przemilczę już kiedy – festiwal kultury baskijskiej. Na pewno, gdyby okoliczności sprzyjały, mogłoby być tego więcej...

Przyjmując więc za dobrą monetę Jacka zainteresowanie festiwalami, a także obecność w przywołanej już publikacji opisów trzech karnawałów (w pemonckiej Ivrei, Wenecji, a także letniego w londyńskiej dzielnicy Notting Hill), chciałbym w tym tekście podzielić się opowieścią o innym karnawale. W latach 2013-2014 prowadziłem badania podczas karnawału w Santa Cruz de Tenerife na Wyspach Kanaryjskich. Od razu należy zaznaczyć, że santakruzański karnawał jest niezwykły: jest to drugi, po Rio de Janeiro, największy karnawał świata (oba miasta mają zresztą status miast partnerskich). O jego rozmachu świadczy fakt, że we wspólnym koncercie kubańskiej gwiazdy salsy Celi Cruz z Billo's Caracas Boys w 1987 roku brało udział 250 tysięcy osób, co odnotowano następnie w Księdze Rekordów Guinnessa jako największe zgromadzenie ludzi na plenerowym koncercie. Co więcej, w 2000 roku Santa Cruz oficjalnie zostało uznane – przez Federation of European Carnival Cities – za Światową Stolicą Karnawału, a jego obchody oczekują aktualnie na wpisanie na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

Łącząc techniki obserwacji uczestniczącej, ankietowania oraz wywiadów, wsparte wynikami kwerendy źródeł w Biblioteca Municipal Central de Santa Cruz de Tenerife, próbowałem zrekonstruować cykl rytualny tego karnawału, jego genezę, a także znaczenie dla uczestników-mieszkańców Santa Cruz oraz ich motywacje dotyczące tyleż samego udziału w dorocznym święcie, co i praktyk związanych z przebieraniem się w specjalne kostiumy i możliwą dzięki temu zamianę ról (przede wszystkim w wymiarze genderowym).

Jak bodaj zawsze w takich przypadkach, doświadczałem destabilizacji ról uczestnika i badacza, obserwowanego i obserwowanego; tego, który się bawi i tego, który bada. Pisałem o tym więcej w innym miejscu (Kuligowski 2016), tutaj wystarczy może dopowiedzieć, że ciekawą problematyką dylematów wynikających z takiego usytuowania jest koncepcja „autoethnographic flow” (O’Grady 2013).

Rozpocząć wypada od uwag na temat genezy karnawałowego święta w Santa Cruz. Miejski karnawał odbywa się tam każdego roku w lutym lub marcu (dokładna data zależy oczywiście od rytmu katolickiego kalendarza liturgicznego). Jest organizowany w stolicy Teneryfy, największej z wysp wchodzących w skład archipelagu Wysp Kanaryjskich, będącej poza tym stolicą lokalnej autonomii i ważnym portem atlantyckim. Tradycja tego festiwalu sięga daleko wstecz, bowiem źródła archiwalne przekonują, że mamy do czynienia ze świętem obcym na wyspie od czasu początków europejskiego osadnictwa, które na dobre rozpoczęło się na terenach miasta w roku 1496. W roku 1605 kronikarz Gaspar Luis Hidalgo sporządził pierwszą znaną notatkę, związaną z organizacją lokalnego karnawału, rejestrując obyczaj „zmiany płci dzięki kostiumom”, praktykowany przez mieszkańców Santa Cruz de Tenerife (Perdomo, Sánchez 1983: 19). W 1778 roku Antonio Lope de la Guerra opisywał z kolei karnawałowe bale oraz Comparsas, czyli duże grupy muzyków i tancerzy, którzy byli jedną z głównych atrakcji lokalnego święta (Penny 2013: 12; Perdomo, Sánchez 1983: 27).

Bardzo szybko spontaniczne zabawy na ulicach – a zwłaszcza przebieranie się za przedstawicieli innej płci – znalazło się na celowniku władz, przede wszystkim kościelnych (Alemán 1996). Pierwszy dekret zakazujący masek i maskarad w czasie karnawału wprowadził już w 1523 roku Karol I z rodu Habsburgów (Perdomo, Sánchez 1983: 24). W kolejnych stuleciach panowała prawna huśtawka: następujący po sobie królowie bądź to zakaz ten utrzymywali, bądź go uchylali. Ważnym podmiotem stał się w pewnym momencie nie tylko władca, ale także lokalny corregidor. Pomijając jednak krótkie okresy wolności w tym względzie, należy przyjąć, że karnawał i towarzyszące mu praktyki „zmiany płci” zostały objęte zakazem, trwającym od pierwszych lat kolonizacji Teneryfy aż drugiej połowy XX wieku. W czasie dyktatorskich rządów Miguela Primo de Rivera y Orbaneja (1923–1935) oraz generała Francisco Franco (1936–1975) organizacja karnawału w Santa Cruz i na terenie całej Hiszpanii była po prostu zabroniona (Barreto Vargas 1992-1993: 154). Historycy piszą wręcz o tym, że rok 1936 był pożegnaniem „starego karnawału” (Perdomo, Sánchez 1983: 135), a sam „Franco nie lubił karnawału. To nie był człowiek fiesty” (Alemán 1996: 90). Antykarnawałowe prawo należy postrzegać w szerszym kontekście jako element politycznej walki – zwłaszcza

pod rządami Franco – prowadzonej przeciw jakiemukolwiek rodzajowi kulturowej czy etnicznej autonomii w Hiszpanii.

Jednak wbrew oficjalnym zakazom, tradycje karnawałowe były kontynuowane. Lokalna społeczność ignorowała rządowe decyzje, organizując się w czasie karnawału w grupy zwane *Tapadas*, obejmujące mężczyzn i kobiety, których rzeczywista tożsamość była ukryta pod noszonymi maskami. W tym miejscu można odwołać się – co niezmiernie rzadkie – do polskojęzycznych zapisków. Oto bowiem w 1883 roku do Santa Cruz – przekształcającego się właśnie z małego portu w znaczący, kilkunastotysięczny ośrodek – przybił Stefan Szolc-Rogoziński. Kaliszanie był akurat w trakcie zorganizowanej przez siebie wyprawy odkrywco-kolonizacyjnej do Kamerunu. Na wyspie najpierw obserwował „wypychanie jajek, które grają ważną rolę w ostatnich dniach karnawału (...). Wtedy każdy dom przedstawia fortecę, z której okien padają wystrzały tych karnawałowych bomb, napełnionych mąką, trocinami i różnokolorowymi papierkami” (Szolc-Rogoziński [b.r.w.]: 76). Kilka dni później natomiast, przyglądając się ostatkom na ulicach Santa Cruz, notował: „całe miasto przemieniło się w bal maskowy; liczne grupy poprzebierane przeciągają po ulicach, to konno, to na wozach” (Szolc-Rogoziński [b.r.w.]: 98); był ponadto świadkiem obrzucania się wcześniej przygotowanymi „jajkami”.

Wymowne w tym kontekście, choć jednocześnie boleśnie zdawkowe, są uwagi Eugeniusza Frankowskiego, mającego w swoim dorobku także badania na terenie Hiszpanii. W artykule z 1927 roku zauważał, że „trudno byłoby ustalić jakąś wyraźną granicę, kiedy właściwie zaczyna się karnawał w Hiszpanii, a kiedy się kończy. Bez większej przesady możemy powiedzieć, że trwa od Bożego Narodzenia do Wielkiej Nocy”; dalej notował: „Główna zabawa karnawałowa odbywa się w ciągu dni zapustnych przed środą popielcową. Rozbawiony tłum cały czas od rana do późnej nocy spędza na ulicy. Środa popielcowa jest tylko nową okazją do zabawy”; zauważając jeszcze, iż: „W ciągu całego postu, w każdą sobotę i niedzielę są wznowiny zabaw karnawałowych, tańce i zabawy we wszystkich lokalach zamkniętych oraz wypadły na ulicę zamaskowanych grup” (Frankowski 1927).

Z przywołanych wyżej obserwacji wynika niezbicie, że obłożony urzędowym zakazem karnawał był jednak lokalnie praktykowany, przybierając zresztą wiele specyficznych form („wznowiny”!). W latach 50. XX wieku sprytni Chicharreros, jak nazywa się mieszkańców Santa Cruz (ze względu na ich zamiłowanie do jedzenia małych smażonych rybek znanych jako *chicharro*) postanowili w sposób bardziej systematyczny bojkotować narzucone prawo. Zaczęli bowiem organizować obchody karnawałowe pod neutralną nazwą Festiwalu Zimowego (*Fiestas de Invierno*). Pierwszy z tych festiwali odbył się

w 1961 roku i trwał 5 dni: od soboty do środy popielcowej (Mayor 2015: 9; Perdomo, Sánchez 1983: 176–177). Poza portowym miastem kontynentalnej Hiszpanii, Kadyksem, i wyspiarskim Las Palmas, Santa Cruz było jedynym miejscem w całym kraju, gdzie zabawy karnawałowe organizowano także w epoce odgórných zakazów i dyktatury. Ostatecznie, po śmierci Franco i demokracji Hiszpanii, centralizm ustąpił miejsca zasadzie respektowania regionalnych odrębności. W rezultacie, na terenie kraju ukształtowało się 17 wspólnot autonomicznych, a jedna z nich stanowiły Wyspy Kanaryjskie (Miłkowski, Machcewicz 1998: 444). Ostatecznie, w roku 1976 dawne *Fiestas de Invierno* oficjalnie stały się karnawałem.

Tym, co jawi się jako istotne – odchodząc już od epizodów z dziejów santakruzańskiego karnawału – jest to, że jako widowisko kulturowe wyraźnie dzieli się on na dwie komplementarne części: karnawał oficjalny i spontaniczny. Ten pierwszy angażuje osoby zrzeszone w licznych grupach muzyków, śpiewaków i tancerzy, w tym formacje znane jako *comparsas* i *rondallas*. Są one zaangażowane w organizację koncertów, potańcówek, występów scenicznych. Warto genezie i specyfice tych grup poświęcić kilka słów.

Comparsas to grupy charakterystyczne dla karnawałów organizowanych w świecie łańskim, po obu stronach Atlantyku. Najbardziej znane, dzięki przekazom medialnym, są brazylijskie *comparsas* z Rio de Janeiro, znane tam jako „bloki” („blocos”). One właśnie są najbliższe santakruzańskim grupom karnawałowym. Członkowie *comparsas* używają różnych typów instrumentów i kostiumów, z których większość ma korzenie wyraźnie latynoskie. Z kolei *rondallas* to zespoły złożone z osób muzykujących na chordofonach, takich jak mandoliny, gitary i skrzypce, którym towarzyszą tamburyny oraz kastaniety. Sam termin *rondalla* wywodzi się do hiszpańskiego *ronda*, znaczącego tyle, co „serenada”. Tradycja leżąca u źródeł *rondallas* narodziła się w średniowiecznej Katalonii, a następnie ekspandowała do innych regionów południowo-zachodniej Europy, a także do Ameryki Łacińskiej (Corominas, Gulsoy, Cahner 1987: 440). Członkowie *rondallas* wyróżniają się jednolitymi kostiumami, sztytymi zawsze w jakimś „stylu”. Zgodnie z nazwą, ich pieśni dotyczą zwykle miłości, najczęściej raczej tej nieszczęśliwej. Pierwsze grupy tego typu pojawiły się w Santa Cruz w końcu XIX wieku.

Jak wspominałem, *comparsas* i *rondallas* należą do tradycyjnych i typowych elementów karnawału. Trzeba wszakże wspomnieć o jeszcze jednym typie grup; to *murgas*. W tym wypadku mamy do czynienia ze specyficzną formą ulicznego teatru muzycznego. *Murga* obejmuje męski chór oraz kilku perkusjonistów. Jego członkowie grają ponadto na mirlitonach (*murgueros*, fletach rzezańców), rogach i saksofonach. Wszyscy *murguistas* ubrani są w jednolite,

bardzo barwne stroje. Muzycy wykonują proste melodie do recytacji i piosenek poświęconych aktualnym tematom. Są to w istocie bieżące komentarze dotyczące lokalnej polityki, skandali, plotek i wydarzeń istotnych dla miasta czy regionu. Dzięki temu *murga* wyraża ważny rodzaj karnawałowego humoru., a *murguistas*, jak średniowieczni clowni (Bachtin 1975; Burke 2009), odwracają reguły „normalnego” świata.

Pierwsza *murga* w Santa Cruz powstała w 1954 roku. Była to „Afilarmónica NiFu-NiFa”. Jej pomysłodawcy, chcący wyostrzyć (*afilar*) język przekazu, wybrali nazwę „Afilarmónica”. Obecnie grupa ta uważana jest za matkę wszystkich ulicznych zespołów. Początkowo grupa działała w ukryciu, aż do 1961 roku, gdy oficjalnie pojawiła się na ulicach pod dzisiejszą nazwą (potoczne wyrażenie „nifu-nifa” znaczy „nic ważnego”, „nie martw się”). W latach 1962-1965 „Afilarmónica NiFu-NiFa” kolejno wygrywała konkursy dla muzyków organizowane w Plaza de Toros. Obecnie pojawia się podczas karnawału jako gwiazda. Od 2000 roku w Santa Cruz jest ulica, której patronem jest ten zasłużony zespół (AFILARMONICA-NIFU-NIFA).

Drugim segmentem karnawału, jak wspomniałem, są spontanicznie organizowane zabawy na w przestrzeni miasta – miasta zmieniającego się w wielkie miejsce zabawy, z zamkniętymi urzędami, szkołami i sklepami. Każdego dnia mieszkańcy zaludniają place, skwery i ulice, paradują we własnoręcznie zaaranżowanych strojach, piknikują, sięgając po przyniesione ze sobą (czasem zaś przywiezione w wózkach znanych z supermarketów) przekąski, napoje i alkohole, wśród których królują wina musujące i piwo. W moim przekonaniu, spontaniczne zabawy są tym elementem karnawału w Santa Cruz, który decyduje o jego żywotności.

W ostatnich latach stolica Teneryfy stała się popularną destynacją dla gejów, lesbijek, osób biseksualnych i transseksualnych z całej Europy. Ich barwna obecność jest podczas karnawału dobrze widoczna. Niektóre z ulic spontanicznie transformuje się w strefy przyjazne osobom LGBT, a oficjalne postery reklamujące karnawał rychło zyskują swoje queerowe wersje. Corocznie kilkuset homoseksualnych mężczyzn bierze udział w wyborach *reinina*, czyli drag queen karnawału, a wydarzenie to jest transmitowane przez hiszpańską telewizję.

Nie mam wątpliwości, że kluczowym elementem karnawału – jego symbolicznym i rzeczywistym sensem – jest możliwość przemiany w kogoś innego. Tym kimś może być osoba mityczna, realna lub fikcyjna; to tylko medium dla porzucenia stabilnej, codziennej, zwykłej identyfikacji genderowej. Osoby dobrowolnie poddane transformacji – dzięki maskom, kostiumom i rekwizytom – są obecne wszędzie. Karnawałowe zamiany płci i ról angażują całą popula-

cję Santa Cruz: dzieci, nastolatków, dorosłych, seniorów, wszystkie społeczne klasy, grupy i typy. Jest to najbardziej wyrazisty rys tego karnawału.

Jeśli idzie o rodzaje masek, przebrań i używanych rekwizytów, to fantazja uczestników zabaw wydaje się być niezmierną. Z pewnością dotyczy to biorących udział w karnawale kobiet, przyjmujących na przykład role Spidermana, Czerwonego Kapturka, kapitana statku ubranego w stylu pin-up girl, pirata, faraona, średniowiecznej księżniczki, trenera aerobiku, psa rasy Dalmatyńczyk, kota, superbohatera, demona, anioła, Sherlocka Holmesa, księdza, strażaka, indiańskiej kobiety, wróżki, żeglarza, Hello Kitty, hipisa, zombie, kwiatu, sportowca, muzyka rockowego. Jak widać, mamy tutaj role zarówno stereotypowo kojarzone z mężczyznami, jak i nawiązywane do kobiecości.

W wypadku mężczyzn owa maskaradowa fantazja wydaje się być nieco mniejsza. Dominujące wśród nich przebrania to prostytutka, żeglarz, Zorro, opiekunka do dzieci, pielęgniarka, pszczoła, Hindus, Myszka Minnie (zaskakującym pomysłem było przebranie za chodzące grono winne).

Należy dodać, że bardzo ważne miejsce w karnawałowej społeczności przynależą kilku postaciom. To *Principes del Carnaval*, Księżęta Karnawału, postacie reprezentujące raczej wyobraźnię potoczną, niż oficjalną. Wybierani oddolnie, przez zatrudnionych w lokalnych mediach bywalców baru *Gran Via*, stali się nieoficjalnymi symbolami karnawału (Leal 2004: 18-19). Są wśród nich *La Lecherita* z noszonym na głowie koszem pełnym kanek na mleko, *Fidel Castro* z ogromnym cygarem, milczący *Harpo Marx*, zalotna *Miss Piggy*, *Cantinflas* z zabawnym wąsikiem czy *Charlie Chaplin* w meloniku i z laseczką. Swoją obecnością i rubaszością uświetniają najważniejsze momenty karnawału, stając się przy okazji zjawiskiem traktowanym w kategoriach lokalnego dziedzictwa.

Należy mieć świadomość, że santakruzańskie maskarady karnawałowe mają także bardzo widoczny wymiar seksualny. Rekwizyty w postaci sztucznych penisów, ogromnych piersi czy różowych wagin należą do standardowego zestawu. Posługują się nimi kobiety i mężczyźni, a towarzyszą temu salwy śmiechu. Nawet najbardziej wymyślne kostiumy osób LGBT – niebotyczne obcasy, agresywny makijaż, pluszowe pieski na różowych obrożach – przestają w tym kontekście szokować. Obok rekwizytów o charakterze seksualnym wiele jest także kostiumów i praktyk odnoszących się do stereotypowego wizerunku Kościoła Katolickiego. W tłumie łatwo dostrzec stroje księży, biskupów, sióstr zakonnych. Wielu z nich „błogosławi” przechodzących, inni zapraszają do spowiedzi w ciągniętych na kółkach konfesjonałach. Karnawałowa transgresyjność w zakresie cielesności, seksualności i religii od dawna wywoływała sprzeciw kościoła. Zwłaszcza w latach 20. i 30. XX wieku jego hierarchie

potępiali obsceniczne pieśni, promowanie kultu fallicznego, gesty kopulacji „rodem z domu publicznego”, deprawacja, perwersja, wykroczenia przeciw dziecięcej niewinności; organizowano nawet specjalne niedzielne modły i czuwania przeciw „grzechom karnawału” (Alemán 1996: 75-78).

Oczywiście, najbardziej nawet transgresyjny karnawał odbywa się według ściśle zaprojektowanego scenariusza rytualnego. Nie inaczej dzieje się w Santa Cruz. Najbardziej istotną częścią tego cyklu jest tydzień poprzedzający Środę Popielcową. Scenariusz kolejnych dni tego tygodnia jest następujący:

- środa przed tłustym czwartkiem: wybór Królowej Karnawału, transmitowany do Hiszpanii i za granicę dzięki łączom satelitarnym. Wcześniej odbywają się wybory Dziecięcej Królowej Karnawału oraz Królowej Seniorów. Specjalne konkursy wyłaniają także najlepsze grupy karnawałowe; *comparsas*, *rondallas* i *murgas*;

- piątek: odbywa się gigantyczna wielogodzinna *La Cabalgata Anunciadora*, Parada Zapowiadająca. Wszystkie grupy biorące udział w karnawale, z muzyką i tańcem, prezentują się w wielkim pochodzie na głównych ulicach miasta;

- sobota, niedziela i poniedziałek: to dni świętowania. Grupy muzyczne i taneczne występują na terenie całego miasta;

- wtorek: organizuje się *El Coso*, największą paradę, wyznaczającą oficjalne zakończenie karnawału. „*El Coso* to demonstracja pokazująca, że karnawał jest najważniejszym festiwalem na Wyspach Kanaryjskich” (Barreto Vargas 1992–1993: 255);

- Środa Popielcowa: celebruje się *Entierro de la Sardina*, „pogrzeb sardynki”. Ogromna sardynka, wykonana z *papier-mâché*, przewożona jest w żałobnej procesji ulicami miasta, udekorowanymi na czarno. Towarzyszą jej orkiestra dęta i tłumy „żałobników”: wdów, księży, biskupów, papieży. Na koniec, podpalona sardynka wrzucana jest do oceanu.

Po przedstawieniu genezy, elementów i przebiegu karnawału, chciałbym oddać głos jego uczestnikom. Gdy bowiem pytałem Chicharreros o motywacje skłaniające ich do aktywnego udziału w wielodniowych zabawach karnawałowych, udzielali odpowiedzi, które wyraźnie wskazują na wartości łączone z tym świętem. Oto wypowiedzi podkreślające ludyczny i transgresyjny charakter tego święta:

- „Lubię Santa Cruz. Można się przebrać za kogo się chce i to jest zabawne” (27-letni mężczyzna);

- „Karnawał to dobry czas na zabawę z przyjaciółmi” (28-letni mężczyzna);

- „Karnawał to świetna okazja do zmiany w inną osobę” (21-letnia kobieta);

- „Lubię przyglądać się innym ludziom, ich kreatywności, kostiumom i tańcom” (26-letni mężczyzna);

- „Uwielbiam zabawę!” (19-letnia kobieta);
 - „Lubię się przebierać” (19-letnia kobieta);
 - „To jest wyjątkowe święto, pełne radości i szczęścia. Ludzie nie mają tutaj żadnych zahamowań” (31-letni mężczyzna);
 - „To fiesta, na której wszyscy są wyjątkowo wrażliwi. Panuje przyjaźń i zabawa, tak jakby od wielu lat była między nimi jakaś więź” (44-letni mężczyzna);
 - „To zabawny tydzień, w trakcie którego wszyscy się spotykają i pozdrawiają, mimo że nigdy się nie widzieli. Fiesta, by tańczyć, śmiać się i zapomnieć o wszystkim” (20-letnia kobieta).
- Dużą część osób podkreślała inny wymiar karnawału, wskazując na jego związki z tradycją, regionem, lokalnością i wspólnymi wartościami:
- „Karnawał jest głęboko zakorzeniony w naszej tradycji” (41-letni mężczyzna);
 - „To są typowe i tradycyjne fiesty, dlatego czuję się ich częścią” (25-letnia kobieta);
 - „Karnawał to najlepszy sposób na promocję naszego dziedzictwa kulturowego. Możemy być z tego dumni” (33-letnia kobieta);
 - „To jest fiesta, którą przeżywamy od zawsze. Nasza tradycja” (27-letnia kobieta);
 - „To jest jednocześnie zabawa i tradycja” (28-letni mężczyzna);
 - „W mojej prowincji to tradycja. To radość” (24-letnia kobieta).

Stwierdzenie, że karnawał – w tym także ten santakruzański – jest częścią europejskiego dziedzictwa kulturowego to komunał. Powiedzenie tego w Polsce przenosi nas jednak ze strefy zdań banalnych do opinii, które wymagają namysłu. Dlaczego? Dlatego, że pisanie o karnawale nad Wisłą napotyka na jedną fundamentalną trudność: otóż karnawał występuje u nas jedynie w postaci fantazmatu, malowniczej opowieści z odległych krain albo telewizyjnej migawki z Rio, rok po roku multiplikującej podobne do siebie półnagie boginie samby. Nie mamy niestety w Polsce trwałych tradycji zabaw karnawałowych, nigdy nie udało się w tym względzie połączyć obyczajów szlacheckich z mieszczańskimi ani chłopskimi. Na straży porządku postu stał Kościół, natomiast karnawał, pozostawiony sam sobie, szczęśliwie gdzieś na ugorze dziejów kultury. Dlatego zapewne trudniej nam niż innym, pojąć karnawału szaleństwo i moc, jego subwersywną energię i społeczną wywrotowość.

Kanaryjskie Santa Cruz daje tego wymowny dowód. Nie idzie przy tym o kolejny, tym razem związany z karnawałem, argument na rzecz tezy o tym, że ultrakatolickość Hiszpanii jest już wybrzmiałą pieśnią przeszłości. O tym wiemy aż dobrze z rozpoznań statystycznych. Myślę o czymś innym. Oto wy-

spiarski karnawał, będący pochwałą różnorodności, pozwalający na swobodną ekspresję lesbijkom, gejom, biseksualistom i transseksualistom odbywa się przecież na dość peryferyjnej wyspie, w społeczeństwie o ustroju i korzeniach zdecydowanie chłopskich.

Tradycyjne sporty Teneryfy to, przypominające sumo i standard grecki, męskie zapasy (*lucha canaria*), pojedynki na dwumetrowej długości kije (*juego del palo*) i walki kogutów. Doprawdy, trudno o zajęcia bardziej skoncentrowane na patriarchalnym ego. Miejscowi chłopcy – po gwałtownie zakończonej epoce autochtonicznych Guanczów – uprawiali ziemniaki i zboża, wydzierając pola wulkanicznej bazy. Mimo krajobrazowych cudów, wiedli życie ciężkie, blisko ziemi. I to właśnie ich bezpośredni potomkowie rządzą dzisiaj spektakl wykipujący podstawowe reguły męskocentrycznego świata. Uderzające jest, że oddają się temu osoby w każdym wieku: pięcioletnie dziewczęta malują na twarzach brody, młodzieńcy zakładają kobiecie zapaski i dzierżą nastroszone miotły, a seniorzy ukrywają pod falbanami spódnic fluorescencyjne sardynki. Karnawał bezboleśnie unieważnia nie tylko konflikt płci, ale też pokoleń.

Nie należy mieć złudzeń – karnawał w Santa Cruz staje się coraz bardziej produktem marketingowym, związanym z masową, międzynarodową turystyką. Już pionierskie *Fiestas de Invierno* z początku lat 60. odbywały się pod czujną kuratelą Gobierno Civil, Junta Provincial de Informacion y Turismo de Santa Cruz, kilka lat później zaczęto wprost pisać o „Fiestas de Interes Turistico Nacional”. W 1966 roku ogłoszono „Dzień Turysty”, wręczając wszystkim przybyłym na karnawał obcokrajowcom kwiaty i owoce, a w 1980 roku karnawał oficjalnie określono jako „Fiesta de Interes Turistico Internacional” (Perdomo, Sánchez 1983: 176-197). Zabiegi marketingowe doprowadziły do tego, że część uczestników karnawału narzeka dzisiaj na tłok, nadmiar ludzi pijanych czy nieporządek w ich mieście. Tysiące turystów z całego świata nie przekreślają jednak lokalnego wymiaru tego święta, dzięki któremu Santa Cruz staje się przestrzenią niezliczonych, równoległych festi, organizowanych przez i dla mieszkańców tego kanaryjskiego miasta.

Co niezwykle dzisiaj ważne, Chicharrereros odwołujący się do lokalnej tradycji, czynią to bez nachylenia nacjonalistycznego. Karnawał jest nade wszystko ekspresją ich prywatnych charakterów, osobowości i wrażliwości. W tym sensie opisywane wyżej *comparsas*, *rondallas* i *murgas* traktować należy w kategoriach medium dla indywidualnych podmiotów. O ile zatem niektóre ze współczesnych festiwali bazują na nacjonalizacji czy etniczacji prezentowanych przez nie wartości oraz tradycji – jak choćby festiwal trębaczy w serbskiej Gućy (Kuligowski 2014) – o tyle Santa Cruz pozostaje miejscem, gdzie

można mówić o prywatyzacji tradycji. Radość wynikająca z możliwości nieskrępowanej zabawy, okazja do przekraczania nieprzekraczalnych w czasie zwyczajnym norm oraz towarzysząca im duma z udziału w wydarzeniu unikalnym, sprawiają, że o przyszłości karnawału w Santa Cruz de Tenerife można myśleć pozytywnie.

Literatura

Afilarmonica Nifu-Nifa

2017 <https://www.facebook.com/AFILARMONICA-NIFU-NIFA-256847084326290/about/> (dostęp: 22.06.2017).

Alemán G.

1996 *El Carnaval. La Fiesta Prohibida*, La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria.

Bachtin M.

1975 *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Gorenio, Kraków: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Barreto Vargas C. M.

1992–1993 *El carnaval de Santa Cruz de Tenerife: un estudio antropológico*, Soportes Audiovizuales e Informáticos, Serie Tesis Doctorales, Universidad de la Laguna, <ftp://tesis.bbt.ull.es/ccsyhum/cs177.pdf> (dostęp: 19 11 2016).

Burke P.

2009 *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, tłum. R. Pucek, M. Szczubiańska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Corominas J., Gulsoy J., Cahner M.

1987 *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Michigan: University of Michigan.

Dudzik W.

2009 *Postowie do wydania polskiego*, w: J. J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 421-428.

Frankowski E.

1927 *Karnawał ludzi i zwierząt w Hiszpanji*, „Na Fali”, miesięcznik wydawany przez Towarzystwo Wydawnicze „Bluszcz”, Warszawa.

Kuligowski W.

- 2014 *Nationalism and Ethnicization of History in a Serbian Festival*, "Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistic" 109: 1, s. 249–259.
- 2016 *Festivalizing Tradition. A Fieldworker's Notes from the Guča Trumpet Festival (Serbia) and the Carnival of Santa Cruz de Tenerife (Spain)*, "Lithuanian Ethnology: Studies in Social Anthropology and Ethnology" 16: 25, s. 35-54.

Leal C.

- 2004 *Personajes del Carnaval. Memoria viva del Pueblo*, Santa Cruz: Centro de la Cultura Popular Canaria.

Machcewicz P., Miłkowski T.

- 1998 *Historia Hiszpanii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

O'Grady A.

- 2013 *Interrupting flow: researching play, performance and immersion in festival scenes*, "Journal of Electronic Dance Music Culture" 5: 1, s. 18-38.

Penny D.

- 2013 *Love It or Hate There Is No Getting away from It and Carnival Time is Here Again*, "Tenerife News", 15–28.02. 2013.

Perdomo A. S., Sánchez J. S.

- 1983 *Historia del carnaval de Santa Cruz de Tenerife*, Santa Cruz de Tenerife: Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife.

Sawala K., Krawczyk W., Bednarski J.

- 2005 *Wielkie fiesty Europy. Przewodnik etnoturystyczny*, Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena.

Szolc-Rogoziński S.

- b.r.w. *Żegluga wzdłuż wybrzeży zachodniej Afryki na lugrze „Łucya-Małgorzata, 1882-1883*, Warszawa: Wydawnictwo Ciekawe Miejsca.

ZBIGNIEW JASIEWICZ

Badania nad kulturą rodziny prowadzone
przez Katedrę Etnografii/Instytut Etnologii UAM
w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia

Był to europejski program badań nad kulturą rodziny „Culture”, podjęty przez zespoły z siedmiu krajów, tym zespół z Polski (1976-1984) oraz kilka połączonych z sobą projektów krajowych, także związanych z kulturą rodziny, które realizowaliśmy w ramach tzw. problemów węzłowych i podstawowych o charakterze wielodyscyplinarnym, koordynowanych przez naukowców z UAM (1976-1990). Czas, w którym były podejmowane, sprzyjał tym badaniom. Rodzina i inne grupy tzw. „pierwotne” umacniają się i nabierają znaczenia w czasie kryzysu. Takim czasem głębokiego kryzysu społecznego, gospodarczego i politycznego był w Polsce koniec lat 70. i lata 80. XX wieku. We wszystkich tych programach ważny udział miał magister, a później doktor, Jacek Bednarski. Był nie tylko pomocnikiem w realizacji części zadań, ale je przygotowywał, był współwykonawcą całości badań i doprowadzał do przedstawiania ich wyników w postaci publikacji autorskich i współautorskich. Badania te były ważne dla niego. To właśnie na podstawie materiałów z tych badań i nieco późniejszych prac w ramach tematu „Rodzina jako środowisko kulturowe” z problemu węzłowego W. 11. 9, realizowanego w latach 1981-1985, napisał i obronił, pod kierunkiem prof. Józefa Burszty, w roku 1984, swoją pracę doktorską: *Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych. Studium na przykładzie rodzin w Poznańskim*.

Pierwszy z programów, „Culture”, o pierwotnej nazwie „Kierunki i tendencje rozwoju kulturowego w nowoczesnym społeczeństwie: interakcje kultur narodowych”, prowadzony był pod auspicjami Europejskiego Centrum Koordynacji Badań i Dokumentacji Nauk Społecznych w Wiedniu. Była to instytucja powołana przez UNESCO rezolucją z roku 1962, powiązana z również działającą w ramach UNESCO Międzynarodową Radą Nauk Społecznych. Prezydentem Centrum był przez 20 lat polski filozof Adam Schaff, któremu pozwolono po roku 1968 przenieść się na częściową emigrację i jedno-

ceśnie nie zrywać kontaktów z nauką polską. Pierwszym sekretarzem Międzynarodowej Rady Nauk Społecznych, utworzonej w roku 1952, był Claude Lévi-Strauss. Do uczestnictwa w Centrum zgłosiło się kilkadziesiąt państw europejskich, ze Wschodu i z Zachodu. Jego działalność ukierunkowana była zarówno na rozwój metodologii badań społecznych, w tym przede wszystkim studiów porównawczych, jak i umożliwienie współpracy przedstawicieli nauk społecznych z krajów o różnym ustroju politycznym i strukturze społecznej oraz gospodarczej. Celom naukowym towarzyszyły zatem cele polityczne. Nauka polska wykorzystała możliwości stworzone przez Centrum i aktywnie w nim uczestniczyła, zapewne nie bez perswazji i pomocy Adama Schaffa. Miała największą liczbę instytucji naukowych powiązanych z nim umowami i jedną z najwyższych liczb projektów badawczych w nim zainicjowanych, w których brała udział. Realizowała w ten sposób, w warunkach ograniczonych możliwości kontaktów z nauką spoza granic kraju, potrzebę uczestniczenia w nauce światowej.

Projekt „Culture” zainicjowany został w roku 1976. Przystąpił do niego Wydział I Nauk Społecznych PAN, który poprosił prof. Józefa Bursztę o zorganizowanie i kierowanie polskim zespołem badawczym. Prof. Burszta, obciążony w tym czasie wieloma innymi obowiązkami, mnie przekazał kierownictwo. Współpracę zaproponowałem mgr. Jackowi Bednarskiemu. Szeroko zakrojony w tytule program uległ zawężeniu. Podjęliśmy decyzję, w zespole międzynarodowym, aby zajmować się rodziną: aktywnością kulturalną w rodzinie i przekazem w niej kultury. Spośród kilkunastu krajów, które w różnych okresach uczestniczyły w programie, na trwałe zaangażowały się w nim i dotrwało do końcowej publikacji siedem: Francja, Grecja, Polska, Rumunia, Węgry, Włochy i ZSSR. Zespoły badawcze z tych państw reprezentowane były przez przedstawicieli różnych dyscyplin społecznych. Przeważali socjologowie, którzy dominowali w zespołach z Grecji, Rumunii i ZSRR, chociaż w tym ostatnim zespole byli to socjologowie z Instytutu Etnografii AN ZSRR. Obok nich występowali etnologowie z Francji, pracujący pod kierunkiem prof. Jean’a Cuisenier’a oraz z Polski, antropologowie kulturowi z Włoch, a także kulturoznawcy z Węgier. Różnorodność zainteresowań i doświadczeń utrudniała wzajemne porozumienie, ale jednocześnie poszerzała teoretyczne i metodologiczne ramy badań i dostarczała nowych inspiracji.

W realizacji projektu wyodrębnić można kilka etapów. Po etapie pierwszym w roku 1976, w którym stworzono formalne warunki jego realizacji i skompletowano zespoły badawcze, nastąpił etap drugi (1977-1978) z badaniami pilotażowymi, których celem było przetestowanie kwestionariusza oraz ustalenie prób badawczych w zróżnicowanych warunkach poszczególnych

krajów. Wiele czasu poświęcono wówczas uzgodnieniu stosowanej terminologii, w tym dotyczącej grup społeczno-kulturowych, które miały być objęte badaniami. Dla uczestników z Zachodu niejasna była i trudna do przyjęcia np. kategoria „inteligencja”. Trzeci etap (1979-1980) to czas badań podstawowych, w którym gromadziliśmy materiały poprzez wywiady z kwestionariuszem sformalizowanym i wywiady pogłębione. Badania terenowe prowadziliśmy w Polsce w trzech zróżnicowanych obszarach: w wielkim mieście, Poznaniu, terenie zurbanizowanym; w Obornikach i gminie Oborniki, terenie urbanizującym się i podlegającym zmianom pod wpływem urbanizacji oraz we wsiach gminy Czempień. Świadomie zrezygnowano z uznania terenu i próby rodzin, którą poddano badaniom, za reprezentatywną dla kraju, a nawet regionu. Wielkopolska nie jest reprezentatywna dla Polski, Estonia, z najwyższym poziomem warunków materialnych – zazdrościliśmy odnotowanych tam w rodzinach już wówczas zmywarek, jeszcze w mniejszym stopniu była reprezentatywna dla ZSRR. Pracowaliśmy na próbie celowej, interesująco pokazującej środowiskowe, społeczno-zawodowe i w zakresie typu strukturalnego zróżnicowanie rodzin, obserwowanych w konkretnym czasie. Wywiady ze sformalizowanym kwestionariuszem przeprowadzone w październiku 1979 roku objęły 300 rodzin, po 100 w każdym z obszarów badań. Rodziny dobierano w ten sposób, aby w każdej z nich było co najmniej jedno dziecko w wieku 12-17 lat. Zadbaliśmy, aby część z nich była rodzinami poszerzonymi o pokolenie dziadków. Rodziny reprezentowały różne podstawy utrzymania i różny stopień wykształcenia rodziców, rozmawiano w nich z matkami i dziećmi. W części rodzin rozmowami objęto także ojców. W sumie przeprowadzono 675 takich wywiadów. W czerwcu 1980 roku materiały uzupełniono 79 wywiadami pogłębionymi, z wskazanym jedynie zakresem tematycznym, powtórzonymi w wymienionych już trzech obszarach badań. Wywiady przeprowadzili pracownicy i studenci ówczesnej Katedry Etnografii UAM. Zgromadzeniem materiałów o terenach badań, doborze rodzin, w których miano przeprowadzić wywiady, tworzeniem zespołów badawczych i organizacją badań kierował mgr Jacek Bednarski. Dla studentów udział w pracach stanowił szkołę badań terenowych a nam program „Culture” dostarczał środków na ich organizację.

Uzyskano bardzo bogaty materiał, zachowany do dzisiaj w archiwum naszego Instytutu. Dane z badań ujawniły różnice w sytuacji w poszczególnych krajach. Szczególnie zainteresowanie wzbudziły nasze materiały dotyczące religijności. Matki z obszaru wielkomiejskiego, to jest z Poznania, w 93% deklarały, że są wierzące i w 73%, że regularnie chodzą do kościoła. Dane z obszaru mniejszego miasta i gminy wiejskiej oraz z terenu wiejskiego mówiły

o 99% matek deklarujących, że są wierzące oraz o 80% i 88%, w każdym z obszarów, że regularnie chodzą do kościoła. Dane te uznano za niewiarygodne. Szczególnie gwałtownie zaatakował nas socjolog z Grecji o poglądach skrajnie lewicowych. Był przekonany, że dane te nie mogą odpowiadać rzeczywistości państwa i społeczeństwa socjalistycznego, oskarżył o stronniczość i niestaranność w badaniach. Spokojniej dane te przyjęli socjologowie z ZSRR, być może lepiej zorientowani w sytuacji w Polsce. Uzyskany materiał odzwierciedlał postawy i nastroje chwili, czasu frustracji i protestu. Podobne wyniki byłyby trudne do powtórzenia w jakimkolwiek innym czasie.

Ostatnim zrealizowanym w zespole międzynarodowym etapem prac było opracowania wyników badań empirycznych z każdego z państw. Ustalono, że opracowania te nie mają być jedynie prezentacją materiałów empirycznych, lecz mają mieć charakter problemowy, przy czym zespołom narodowym pozostawiono wybór szczegółowej problematyki tych opracowań. Zespół francuski np. skoncentrował się na dystansie społecznym i kulturowym różnicującym rodziny oraz rodzinnych formach przekazu kulturowego, badacze radzieccy, zajęli się konsumpcją kultury w rodzinach, wykazując niewielkie różnice w tym zakresie między rodzinami estońskimi i rosyjskimi, żyjącymi w Estonii, Grecy przedstawili zmieniające się wzory aktywności kulturowej rodzin. Jacek Bednarski i ja przedstawiliśmy rodzinę jako instytucję poddaną działaniu zarówno tradycji jak i nowoczesności: *The Family as a Cultural Unit. Tradition and Modernity in Cultural Activity within the Family in Poland*. Materiały uzyskane w Polsce, w określonym czasie, pozwoliły uznać znaczną autonomię rodziny wobec innych instytucji w zakresie przyjmowania i stosowania wzorów kulturowych, a nawet dostrzec „kulturę własną rodziny”. Tego rodzaju koncepcję wspierały również moje doświadczenia z badań we wsiach osadniczych na ziemiach zachodnich i północnych, w których etnolog, przechodząc z domu do domu, zmieniał często środowisko kulturowe. Na takie doświadczenie wywarło wpływ także moje dzieciństwo w latach okupacji, w mieście niedaleko Poznania, ograniczone do ram rodziny i kręgu rówieśniczego z ulicy, bez szkoły, z zamkniętym kościołem, pozbawione wszelkich, nie wrogich, instytucji publicznych. Zdawaliśmy sobie jednak sprawę z tego, że teza o silnie zaznaczającej się autonomii kulturowej rodziny jest prawdziwa jedynie w odniesieniu do sytuacji szczególnych, a taką tworzyły warunki w Polsce, zresztą nie tylko na przełomie lat 70. i 80. XX wieku.

Badania w ramach programu „Culture” zawieszono po wydaniu w roku 1984 tomu *The Family and its Culture. An Investigation in Seven East and West European Countries*. Nie zrealizowano kolejnego zaplanowanego etapu, który miał objąć studia porównawcze nad wybranymi problemami kultu-

ry rodziny. Być może przestraszano się trudności takich studiów. Ważne dla nas były uzyskane materiały, polskie i z innych krajów europejskich, zdobyta umiejętność współdziałania, w ramach naszego zespołu, z przedstawicielami innych dyscyplin, korzystaliśmy z pomocy m. in. prof. Michała Karońskiego, matematyka i prof. Krzysztofa Kwaśniewskiego, socjologa oraz kontakty z badaczami zagranicznymi. Były one nawiązywane podczas spotkań organizowanych przez poszczególne zespoły narodowe. Wyjazdy na te spotkania, niezbędne naukowo, były dla nas atrakcyjne także dlatego, że pozwoliły nam być w miejscach, w inny sposób niedostępnych, przekraczać tak silny wówczas „syndrom zamknięcia”, a także powrócić z walizką pełną papieru toaletowego, mydła i innych środków higienicznych i spożywczych. Najbliższe kontakty utrzymywaliśmy z zespołem francuskim i włoskim. Planowaliśmy w roku 1981 polsko-francuskie badania porównawcze, które miały dotyczyć trwałości i zmiany we wzorach zawierania małżeństwa w warunkach przemian społeczno-ekonomicznych. Do Polski przyjechał dr Jean-François Gossiaux i namówiony przez Jacka Bednarskiego napisał artykuł dotyczący etnologii francuskiej, umieszczony w „Ludzie”. Badania porównawcze przygotowaliśmy także z zespołem włoskim. W roku 1981 ustaliliśmy, że badania tę będą skoncentrowane na rodzinie jako środowisku kulturowym. W celu przedyskutowania projektu do Poznania przyjechał pod koniec roku 1982 prof. Guido Sertorio, dyrektor Centrum Socjologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu w Turynie, wraz z towarzyszącymi mu prof. Paolo Sibilla i dr Guido Lazzarini. Do realizacji badań porównawczych z zespołem francuskim i włoskim jednak nie doszło. Na przeszkodzie stanął czas, sytuacja polityczna, która m.in. utrudniała przekraczanie granic, niedostatek środków finansowych, a także, mimo determinacji, nasze niepełne przygotowanie do tego rodzaju badań.

Równocześnie z badaniami w programie „Culture” przystąpiliśmy do międzydyscyplinarnych studiów nad rodziną w ramach tzw. węzłowych i podstawowych problemów badawczych koordynowanych w naszym Uniwersytecie. Prace te zapoczątkował nasz udział w projekcie międzyresortowym (MR III/18) „Badania nad rodziną w Polsce”, kierowanym początkowo przez prawnika, prof. Zbigniew Radwańskiego, później przez socjologa prof. Zbigniewa Tyszkę, realizowanym w latach 1976-1980. Powierzono nam opracowanie zaproponowanego przez nas wielozadaniowego tematu „Przemiany obyczajowości rodzinnej w Polsce zachodnio-północnej”. Kierownikiem tematu był prof. Józef Burszta, wykonawcami opracowującymi poszczególne zagadnienia i gromadzącymi do nich materiały z badań terenowych, zresztą przy wydanej pomocy studentów II i III roku etnografii, byli: Andrzej Brenzc, Jacek Bed-

narski, Bolesław Januskiewicz, Zbigniew Jasiewicz, Bogusław Linette, Zofia Staszczak i Barbara Walendowska. Do badań wybrano trzy wsie: Domachowo w pow. Gostyń, w tymże powiecie Gołę oraz Bytyń w powiecie Szamotuły. Prof. Józef Burszta tłumaczył, że celem badań nie było objęcie całości zjawisk i problemów związanych z kulturą rodziny, ale skoncentrowanie uwagi na procesie przemian kulturowych, obserwowanych w zakresie szeroko rozumianej obyczajowości. Mgr Jacek Bednarski zajmował się miejscem rodziny w społeczności wiejskiej, ponadto poświęcił wiele czasu organizacji badań terenowych. Zespół uczestniczył w krajowej konferencji naukowej „Rodzina i polityka społeczna na rzecz rodziny w PRL” (1980) i opublikował referaty w wydawnictwie z tej konferencji.

Współpracę z międzydyscyplinarną grupą badaczy rodziny podjęliśmy na nowo, w latach 1981-1985, uczestnicząc w realizacji problemu tzw. węzłowego W. 11. 9 „Stan i przeobrażenia rodziny polskiej w latach 1976-1985”, nadal koordynowanym przez prof. Zbigniewa Tyszkę. Profesor ten, z wykształcenia psycholog, który stał się socjologiem, był wyjątkowo uzdolniony w zdobywaniu miejsca w tych problemach dla zaproponowanej przez siebie tematyki. Jednocześnie pozostawiał duży zakres autonomii współpracującym z nim zespołom. Tym razem tematem przez na realizowanym, którego kierownictwa podjął się Zbigniew Jasiewicz, była „Rodzina jako środowisko kulturowe. Na podstawie badań w Wielkopolsce”. Zespół wykonawców został ograniczony. W jego skład wchodził: Jacek Bednarski, Andrzej Brencz, Michał Buchowski, prof. Józef Burszta, Zbigniew Jasiewicz i Bogusław Linette. Badania terenowe, zawsze z pomocą studentów, przeprowadzono w środowisku wielkomiejskim (Wilda, dzielnica Poznania), średniego miasta (Nowy Tomyśl) oraz wiejskim (Czmoń i Radzewo w gminie Kórnik oraz Wąsowo w gminie Kuślin), uzyskując blisko 500 wywiadów. To w tym okresie badań, w warunkach stanu wojennego i bezpośrednio po nim, wystąpiły największe trudności w dotarciu do rozmówców. Najdotkliwiej odczuł je Michał Buchowski, zajmujący się światem wartości w rodzinie. Byliśmy świadomi, że wiele odpowiedzi miało charakter deklaracji, inne idealizowały sytuację rodzinną, co zresztą często występuje w badaniach prowadzonych w rodzinach. Jacek Bednarski pracował nad zróżnicowaniem rodzinnych środowisk kulturowych, jednocześnie rozpoczynał badania nad obyczajowością związaną z zawieraniem małżeństw i intensywnie zajmował się organizacją badań terenowych. To właśnie materiały z tych badań, razem z danymi z programu „Culture”, o czym już wspominałem, zostały wykorzystane w jego pracy doktorskiej obronionej w roku 1984 i opublikowanej, jako monografia, pod tytułem *Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych. Na przykładzie rodzin w Pozańskiem*, w roku 1987.

Udział w pracach zespołu badaczy spraw rodziny, kierowanego przez prof. Zbigniewa Tyszkę, uznaliśmy za korzystny. Stwarzał możliwości wymiany poglądów z przedstawicielami innych dyscyplin zajmujących się rodziną i dostarczał środków na badania. Przystąpiliśmy do ich kontynuacji w latach 1986-1990, tym razem uczestnicząc w projekcie „Stan i przeobrażenia współczesnych rodzin polskich”, zmierzającym do syntezy wybranych aspektów życia rodziny, realizowanym w tzw. Centralnym Programie Badan Podstawowych. Z naszym tematem „Kultura rodziny. Miejsce i rola tradycji w rodzinie współczesnej w ujęciu porównawczym”, oznaczonym numerem I. 10, znaleźliśmy miejsce w I grupie tematycznej „Rodzina a struktura społeczna”, oznaczonej sygnaturą CPBP. 09. 02. Zespół wykonawców tworzyli: Jacek Bednarski, który zajmował się kulturowymi wzorami zawierania małżeństw, Zbigniew Jasiewicz, badający znaczenie tradycji w życiu rodzinnym na terenie Wielkopolski i Anna Szyfer, podejmująca tą samą problematykę na podstawie badań rodzin na Warmii. Badania terenowe były prowadzone w latach 1986-1990 przez wymienionych badaczy i studentów, od roku 1982 już etnologii, na terenie ówczesnych województw wielkopolskich (poznańskiego, konińskiego, leszczyńskiego i pilskiego) w środowisku wielkomiejskim, w miastach średnich i małych oraz we wsiach. Na Warmii terenem badan była wieś Woryty, a także rodziny z Woryt zamieszkałe w Republice Federalnej Niemiec. Obok wywiadów prowadzono obserwacje oraz gromadzono materiały z innych źródeł: statystyk, dokumentów osobistych, kronik instytucji oraz literatury. Studia wówczas prowadzone pozwoliły wskazać na charakter i kierunek naszych badań, dobrze oddany w tytule jednego z rozdziałów końcowego raportu z prac nad tematem nr I.10: „Kultura rodziny i rodzina jako kultura”. Termin „kultura rodziny” definiowaliśmy jako konfigurację elementów kultury współtworzonych i użytkowanych w życiu rodzinnym, natomiast określenie „rodzina jako kultura” miało zwracać uwagę na rodzinę jako wytwór i ważną część szerszych systemów społeczno-kulturowych.

Badania nad rodziną kolejną, poza projektem „Culture”, możliwość nawiązania kontaktów międzynarodowych stworzyły poprzez nawiązaną na początku lat 80. XX wieku współpracę z Instytutem Etnologii Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności oraz Katedrą Etnologii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Belgradzie. Etnologów serbskich do współpracy z nami zachęciła dobra opinia, jaką miała etnografia polska w Jugosławii, przede wszystkim dzięki słowianoznawczym pracom Kazimierza Moszyńskiego oraz studiom odbywanym przez niektórych etnologów z tego kraju w Polsce. Pomocna była także przyjazna postawa prof. Petara Vlahovića, wciągniętego do opracowania materiałów Oskara Kolberga z terenów południowo-słowiańskich przez prof. Jó-

zef Bursztę oraz podobna postawa jego młodszych współpracowników, przede wszystkim Dušana Drjlači, Srebricy Knežević i Nikoli Pavkovića. Kierowała nimi, obok zainteresowań naukowych, chęć wsparcia nas, poprzez nawiązanie współpracy, w trudnym okresie pogłębianego, po ogłoszeniu stanu wojennego, kryzysu politycznego i gospodarczego. Interesującym dokumentem charakteryzującym ten czas jest pismo z podpisem Dziekana Wydziału Historycznego UAM z 11. 10. 1982 roku, skierowane do Urzędu Celnego w Warszawie, poświadczające, że wyjeżdżający do Belgradu pracownicy Instytutu Etnologii UAM zabierają z sobą referaty naukowe, które „nie zawierają materiałów objętych tajemnicą wojskową, państwową lub służbową”. Nasze wyjazdy i przyjazdy etnologów serbskich odbywały się w ramach „wymiany bezdewizowej”, a w organizacji spotkań w Poznaniu finansowo pomagał m. in. Wojewoda Poznański.

Współpraca z etnologami serbskimi nie przewidywała nowych badań terenowych. Wykorzystać pragnęliśmy materiały z dotychczasowych prac nad kulturą rodziny, prowadzonych od roku 1976, licząc na ich uzupełnienie i wzbogacenie poprzez uzyskanie dla nich szerszego kontekstu tworzonego przez dane porównawcze z terenu Serbii. Do współpracy włączył się liczny zespół pracowników naszej Katedry/Instytutu Etnologii, zaangażowanych w dotąd prowadzone studia nad kulturą rodziny. Miała ona polegać na spotkaniach naukowych, które służyły wzajemnemu informowaniu się o prowadzonych badaniach. W pracach koncepcyjnych i organizacyjnych związanych z przygotowaniem i przeprowadzeniem spotkań ważną rolę pełnił, obok Jacka Bednarskiego, także Andrzej Brencz, który w roku akademickim 1974/75 przebywał na stażu naukowym w placówkach etnologicznych w Belgradzie i znał środowisko etnologów serbskich.

Rezultatem nawiązanej współpracy, a jednocześnie sposobem na jej utrzymanie, stały się trzy spotkania naukowe. Pierwsze z nich, konferencja zatytułowana „Polska i jugosłowiańska rodzina w świetle badań etnologicznych”, zorganizowana została w Poznaniu w dniach 21 – 23. 09. 1981 roku. Jej uczestnikami ze strony polskiej byli, z referatami, prof. Józef Burszta, Jacek Bednarski, Andrzej Brencz, Zbigniew Jasiewicz, Bogusław Linette, Zofia Staszczak oraz Barbara Walendowska. Przedmiotem konferencji były etnologiczne badania nad rodziną i ich specyfika oraz wybrane aspekty życia i kultury rodzin w obu krajach. Materiały z tej konferencji opublikowano w wydanej w roku 1982 w Belgradzie pracy zbiorowej *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*. Następną konferencją, która odbyła się w Belgradzie i Prijepolju w dniach 18-19. 10. 1982 roku, poświęcona została miejscu kultury tradycyjnej w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Zespół referentów

z Poznania poszerzony został o Irenę Kabat. Referaty opublikowane zostały w książce *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*, która ukazała się w Poznaniu w roku 1986. Kolejne spotkanie nazwaliśmy „III symposium polsko-jugosłowiańskim”, aby podkreślić ciągłość współpracy, realizowanej już od dłuższego czasu oraz wytrwałość i determinację w jej utrzymywaniu. Zorganizowaliśmy je w Czerniejewie w dniach 28. 05 – 1. 06. 1984 roku z problematyką „Obrzędów przejścia i kultury miasta jako problemie porównawczych badań etnologicznych”. Obok dziewiątki etnologów z Belgradu, już bez prof. Petara Vlahovića, wzięli w nim udział etnologowie z Poznania. Referaty wygłosili: Jacek Bednarski, Andrzej Brencz, Michał Buchowski, Zbigniew Jasiewicz, Irena Kabat, Bogusław Linette oraz Anna Szyfer. Przy okazji symposium podjęliśmy szereg postanowień, potwierdzonych podpisami uczestników spotkania. Dotyczyły one opublikowania materiałów z symposium w czasopiśmie jugosłowiańskim, przystąpienia do przygotowania programu badań porównawczych oraz zorganizowania spotkania w Jugosławii. Nie pomogły dobre intencje uczestników i zaklinalanie rzeczywistości poprzez nadanie symposium numeru porządkowego, wskazującego na zamiar kontynuacji kontaktów. Spotkanie to było ostatnim a materiały z niego nie zostały opublikowane. Przyczyną były trudności w porozumieniu się wewnątrz zespołu etnologów serbskich, a także narastające w ich kraju problemy polityczne i gospodarcze. Jugosławia, z której wracaliśmy pod wrażeniem jej dobrobytu i otwarcia na Zachód, zaczęła pogrążać się w kryzysie zapoczątkowanym już w roku 1980 śmiercią Józefa Broz-Tity, z apogeum w czasie wojny domowej, najbardziej krwawej i wyniszczającej w Europie od II wojny światowej, rozpoczętej w roku 1991, po ogłoszeniu niepodległości przez Słowenię, Chorwację i Macedonię.

Badania nad kulturą rodziny, podejmowane w Instytucie Etnologii UAM we współpracy z zespołami zagranicznymi, zostały przerwane w pierwszej połowie lat 80. XX wieku, a w ramach krajowych programów badawczych, po roku 1990. Skończyła się epoka „problemów węzłowych i podstawowych”, badaczy zainteresowały inne zagadnienia, które niosła ze sobą gwałtownie zmieniająca się rzeczywistość, m.in. sprawy transformacji społeczno-ekonomicznej w kraju i Polacy na Wschodzie oraz przyjmowane indywidualne i zespołowe programy badawcze i nowe obowiązki organizacyjne. Nie były ich kontynuacją, bo nie nawiązywały do nich, studia innych pracowników Instytutu Etnologii UAM, w których przedmiotem była także rodzina, prowadzone w latach 80. i później, o innych niż nasze celach, innym zakresie i przy przyjęciu innych założeń. Były to prace Danuty Penkali-Gawęckiej, zajmującej się antropologią pokrewieństwa, których ujawnio-

nym wynikiem były głównie hasła opublikowane w *Słowniku etnologicznym* (1987). Agata Staniszk zainteresowała się natomiast gospodarstwem domowym i rodziną w pracy magisterskiej (2005) i badania terenowe prowadziła nadal dla celów pracy doktorskiej „Antropologia rodziny: praktykowanie pokrewieństwa w wybranych środowiskach we współczesnej Polsce” (2010), która stała się podstawą książki *Rodzina made in Poland. Antropologia pokrewieństwa i życia rodzinnego* (2013).

Ważny udział w omówionych powyżej zespołowych badaniach miał dr Jacek Bednarski. Uczestniczył we wszystkich podejmowanych przez nas programach związanych z rodziną, tak krajowych jak i realizowanych we współpracy z badaczami zagranicznymi. Wykonywał w ich ramach, o czym już wspominałem w tym tekście, istotne i różnorodne zadania: przygotowania i prowadzenia badań terenowych, organizacji spotkań naukowych, rozliczania wydatków, gromadzenia danych do sprawozdań, wreszcie publikowania tekstów autorskich i współautorskich. Jego bezkonfliktowość i życzliwość tworzyły dobrą atmosferę i integrowały zespoły, natomiast umiejętności organizacyjne i sumienność umożliwiały wykonywanie prac. Z dr. Jackiem Bednarskim współpracowałem także, jako z zastępcą redaktora „Ludu”, od roku 1991 i tomu 74 czasopisma. Funkcję tę pełnił nadal po przejęciu redakcji przez prof. Danutę Penkałę-Gawęcką, do roku 2016 i wydania 100-go tomu czasopisma. Ma on ponadto zasługi w opracowaniu i utrwaleniu historii Instytutu jako współredaktor, wraz z Piotrem Fabisiem, książki *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu, 1919-2009* (2009).

Prowadzone przez prawie ćwierćwiecze nasze prace nad kulturą rodziny i powstałe w ich wyniku materiały nie zostały w pełni wykorzystane. Ogłoszono na ich podstawie wiele artykułów, lecz zabrakło, za wyjątkiem książki Jacka Bednarskiego, innych studiów monograficznych. Nie podjęto, w dużej mierze z powodu okoliczności obiektywnych, przygotowywanych, w porozumieniu z zespołami z innych krajów, badań porównawczych. Badania te pozwoliły natomiast zdobyć doświadczenie z pracy z przedstawicielami innych niż etnologia dyscyplin i z zespołami z innych państw europejskich. Uczły prowadzenia zaplanowanych na szeroką skalę zespołowych badań terenowych, które stały się szkołą takich badań dla kilku pokoleń studentów etnografii/etnologii. Pozostawiły ponadto wartościowy materiał w postaci kilkudziesięciu artykułów i niepublikowanych sprawozdań, a przede wszystkim kilkuset wywiadów przechowywanych w archiwum naszego Instytutu. Są one niezwykle cennym dokumentem epoki, świadectwem stanu i sytuacji rodziny w rzeczywistości ostatnich dziesięcioleci PRL, a także zmagania się etnologów z tą rzeczywistością. Ukształtowały w znacznej mierze charakter naukowy Instytutu i wpłynę-

ły na jego przyszłość. Materiały z tych badań czekają na badacza, który potrafi na nie spojrzeć z perspektywy nowej epoki historii polskiej i doświadczeń nowego okresu rozwoju etnologii/antropologii.

Literatura

Bednarski J.

- 1982 *Osvrt na istraživanje transmisije kulture u porodice*, w: P. Vlahović (red.), *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*, Beograd, s. 63-72.
- 1987 *Zróźnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych. Na przykładzie rodzin w Poznańskim*, Poznań.

Bednarski J., Jasiewicz Z.

- 1984 *The Family as a Cultural Unit. Tradition and Modernity in Cultural Activity within the Family in Poland*, w: *The Family and its Culture. An Investigation in Seven East and West European Countries*, Ed. M. Biskup, V. Filias, I. Vítányi, Budapest, s. 281-344.
- 1985 *Badania nad kulturą rodzin europejskich. Założenia, problematyka, dotychczasowe wyniki*, „Etnografia Polska” t. 29, z. 1, s. 45-51.

Brencz A.

- 1986 *Tradycja i nowoczesność w wyposażeniu mieszkania rodziny chłopskiej w Wielkopolsce*, w: Z. Jasiewicz i P. Vlahović (red.), *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*, Poznań, s. 27-33.

Buchowski M.

- 1984 *Struktura systemu wartości rodzinnych. Na podstawie badań rodzin wiejskich i z małego miasta w Poznańskim*, w: Z. Tyszka (red.), *Rodzina a struktura społeczna*, Bydgoszcz, s. 241-245.

Burszta J.

- 1980 *Etnograficzny punkt widzenia w badaniach nad rodziną*, w: Z. Tyszka (red.), *Metodologiczne problemy badań nad rodziną*, Poznań 1980, s. 63-71.

Jasiewicz Z.

- 1977 *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach*, Warszawa-Poznań.
- 1982 *Polska etnološka istraživanja o porodici posle 1945*, w: P. Vlahović (red.), *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*, Beograd, s. 17-24.

Jasiewicz Z., Vlahović P. (red.)

1986 *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*, red., Poznań.

Linette B.

1982 *Muzička kultura seoskih porodica u Pol'skoj*, w: P. Vlahović (red.), *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*, Beograd, s. 35-45.

Kabat I.

1986 *Dobór małżonka w spoteczności wiejskiej Polsce*, w: Z. Jasiewicz i P. Vlahović (red.), *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*, Poznań, s. 131-137.

Vlahović P. (red.)

1982 *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*, Beograd.

Staszczak Z.

1982 *Porodični ritual kao izraz promena običaja na selu*, w: P. Vlahović (red.), *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*, Beograd, s. 25-34.

Walendowska B.

1982 *Odnos seoskih porodica prema verskoj koncepciji braka i porodice*, w: P. Vlahović (red.), *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Pol'skoj*, Beograd, s. 47-53.

DANUTA PENKALA-GAWĘCKA

O pokrewieństwie i rodzinie w Azji Środkowej

Przyjaciółmi nie są wcale wszyscy krewni i powinowaci,
lecz ci, którzy myślą jednakowo o tym, co pożyteczne
(Demokryt)

*Artykuł ten dedykuję Jackowi Bednarskiemu –
koledze „od zawsze”, który nigdy nie zawodził,
i równie niezawodnemu towarzyszowi w trudach
redakcyjnych podczas dziesięciu lat naszej wspól-
nej pracy nad „Ludem”. Jacku, dziękuję! Wpraw-
dzie opisywany tu teren wykracza poza „Twoją”
Europę, ale toż to Eurazja, a temat jest Ci przecież
bardzo bliski, więc mam nadzieję, że ten tekst Cię
zainteresuje.*

Antropolożka Sophie Roche, która zredagowała nową, ważną książkę o rodzinie i pokrewieństwie w Azji Środkowej (Roche, ed., 2017), nie proponuje jakiegś definicji rodziny ani nie stara się stworzyć „antropologii rodziny”, traktuje ją natomiast jako „soczewkę, poprzez którą możemy badać złożone procesy społeczne, zmiany i przełomy polityczne, doświadczenia indywidualne i zbiorowe oraz historię” (Roche 2017: 8). Zgadając się z tym podejściem, sądzę, że można przyjąć również odwrotną perspektywę, mianowicie docierać do zagadnień pokrewieństwa, relacji krewniaczych i rodzinnych nie wprost, lecz niejako pośrednio, badając inne zagadnienia. Mogą to być na przykład studia nad problemami ekonomicznymi (Shreeves 2002) czy politycznymi (Mostowlansky 2013), które nieraz w nieunikniony sposób prowadzą do analiz znaczenia rodziny i szerszych więzi krewniaczych dla tych sfer życia. Oczywiście, ukazują się również publikacje oparte na badaniach dotyczących bezpośrednio kwestii pokrewieństwa i rodziny, jak na przykład interesujący artykuł Aksany Ismailbekovej ukazujący siłę pochodzenia patrylinearnego i patrylokalnej rezydencji małżeńskiej oraz rosnącą rolę kobiet, w związku z masową

emigracją zarobkową mężczyzn z Kirgistanu do Rosji i Kazachstanu (Ismailbekova 2014a). Niemniej, jak przekonałam się podczas własnej pracy w Kirgistanie, podczas trzech sezonów badawczych w latach 2011-2013, podejście „nie wprost” pozwala niejednokrotnie poczynić interesujące spostrzeżenia, ujawnić relacje, których być może nie udałoby się odkryć zadając pytania odnoszące się bezpośrednio do pokrewieństwa i rodziny. Moje badania dotyczyły przekonania mieszkańców stolicy Kirgistanu – Biszkeku na temat zdrowia i choroby oraz ich strategii zdrowotnych podejmowanych w warunkach pluralizmu medycznego, charakterystycznego dla środowiska miejskiego¹. Miałam jednakże świadomość, że na strategię i praktyki zdrowotne, wybory czynione przez ludzi w sytuacji choroby, silnie wpływają relacje rodzinne i szersze więzi krewnicze, od których nie można abstrahować prowadząc tego rodzaju studia. Dlatego pytając o zagadnienia związane ze zdrowiem i chorobą starałam się dowiedzieć jak wygląda skład rodziny mojego rozmówcy/rozmówczynie, jako jednostki wspólnie rezydującej, kto w tej rodzinie, a może spośród innych krewnych wpływa na decyzje dotyczące leczenia, jaka jest rola kobiet w tym zakresie itd. Moi rozmówcy byli w różnym wieku i różnej płci, choć głównie spotykałam się z kobietami; reprezentowali różne grupy etniczne, ale przede wszystkim rozmawiałam z Kirgizami, przedstawicielami „narodu tytularnego” (obecnie stanowiącego 72,6% ludności) w wieloetnicznej Republice Kirgistanu. Nieraz spontanicznie opowiadano mi o różnych wydarzeniach z życia rodzinnego, co pozwoliło z większą pewnością wnioskować o trwałości niektórych tradycji i dostrzegać zmiany, w dużej mierze spowodowane warunkami życia miejskiego.

Tekst ten nie jest systematycznym przeglądem zagadnień pokrewieństwa i rodziny w Azji Środkowej; skupiam się tu jedynie na wybranych przykładach wskazujących na istotną rolę omawianych więzi, która wyraża się w przekonaniach, praktykach i zachowaniach ludzi. Dużo uwagi poświęcam relacjom w rodzinie poszerzonej, a szczególnie stosunkom między teściową i synową, mającym duże znaczenie w systemach patrylinearnych. Wykorzystując uzyskane informacje, odwołuję się również do literatury – głównie do interesujących i ważnych tekstów ze wspomnianego zbioru pod redakcją Sophie Roche, ale także szeregu innych publikacji poruszających rozpatrywaną tutaj problematykę.

¹ Badania prowadziłam w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki projektu Nr N N109 186440 pt. „Zdrowie, choroba, leczenie we współczesnym Kirgistanie. Koncepcje zdrowia i choroby oraz strategię zdrowotne Kirgizów w warunkach miejskiego pluralizmu medycznego”.

Patrylinearny system pokrewieństwa, rola i status mężczyzn i kobiet,
relacje krewniacze

System pokrewieństwa Kirgizów, jak i wielu innych grup etnicznych Azji Środkowej (Kazachowie, Uzbegy, Turkmeni, Ujgurzy, Tadźycy i in.) jest patrylinearny. Pochodzenie wyprowadza się w linii męskiej i genealogia ojcowska, zwłaszcza u Kirgizów czy Kazachów, pozostaje bardzo ważna. Znajomość imion przodków w linii męskiej winna sięgać co najmniej siedmiu pokoleń (*jeti ata*), choć obecnie nie zawsze tak jest, szczególnie wśród młodszych mieszkańców miast (jak podaje Hvoself 2001: 92, wiedza ta jest znacznie trwalsza na wsi). Zawsze jednak mogą pomóc starsi. Ismailbekova (2014a: 378) pisze, że podstawową rolę w przekazywaniu wiedzy genealogicznej mają kobiety – to babka najczęściej uczy wnuki imion ich męskich przodków. Ponadto, co interesujące, w Kirgistanie pojawiły się publikacje, które przedstawiają genealogie poszczególnych rodów i lineaż², powstające na fali wzrostu zainteresowania „odkrywaniem korzeni” (Roche 2017: 15). Jak podkreśla David Gullette (2010), pochodzenie patrylinearne stanowi istotną część tożsamości Kirgiza.

Patrylinearne wyprowadzanie pochodzenia, z zasadą przynależności przez urodzenie do rodu ojca, odbija się na różnych aspektach stosunków krewniaczych, relacji małżeńskich i rodzinnych, ma także ważne konsekwencje dla życia ekonomicznego i politycznego. W mikroskali znajduje wyraz między innymi w polityce rodzinnej, w której wiele kluczowych decyzji – szczególnie dotyczących spraw ekonomicznych – podejmują najstarsi mężczyźni, czyli ojciec rodziny oraz jego starsi synowie. Dbają oni również o trwałość i siłę patrylineażu³. Jednak także w tych sferach życia rola kobiet, zwłaszcza starszych, jest istotna. Mają, na przykład, pewien wpływ na wybór małżonków dla dzieci; często to one sprawdzają genealogie, by wyszukać najlepszą kandydatkę na żonę dla syna (Ismailbekova 2014a).

Niektórzy badacze starają się pokazać, jak kobiety w Azji Środkowej zmieniają swoje życie i próbują, na różny sposób, przeciwstawić się „patriarchatowi” (np.

² Używam tu nazw „ród” i „lineaż” dla – odpowiednio – większych i mniejszych grup pochodzeniowych, choć niektórzy badacze utrzymują, że należy mówić, w tym kontekście, raczej o lineażach i podlineażach. Np. Ismailbekova (2014a: 377) pisze o „kirgiskim systemie segmentarnych patrylineażu”, tłumacząc termin *uruu* jako „lineaż”, a *uruuk* jako „podlineaż”.

³ Także imiona dla wnuków wybiera najczęściej dziadek ze strony ojca. Może on jednak przekazać ten przywilej młodym rodzicom albo innemu krewnemu. W przypadku jednej z moich kirgiskich znajomych prawo wyboru imienia dla jej córki otrzymała (od dziadka) najmłodsza siostra jej męża, a ona z kolei zgodziła się (za wynagrodzeniem!) wskazać to imię, które po cichu wybrali rodzice dziewczynki.

Megoran 1999), ale po pierwsze – należy odróżnić patrylinię od patriarchy, a po drugie – są obszary takie, jak badana przeze mnie dziedzina zdrowia i choroby, obrzędowość rodzinna czy też gospodarstwo domowe, gdzie nie ma potrzeby takiego oporu. Jeśli chodzi o sferę medycyny, to wprawdzie w wypadku konieczności poddania się kosztownej operacji mężczyźni zazwyczaj mają decydujący głos, jednak większość decyzji związanych z wyborami zdrowotnymi – w odniesieniu do różnych członków rodziny – należy do kobiet. Tradycyjnie pełniły one rolę opiekunek i „domowych lekarzy”, miały wiedzę z zakresu prewencji (nieraz środkami magicznymi) czy samoleczenia i nadal jest to zakres ich kompetencji. Jak obserwowałam podczas moich badań, najczęściej wiadomości o sposobach zachowania zdrowia i radzeniu sobie z chorobami posiadały i przekazywały sobie nawzajem kobiety. One też podejmowały nieraz bardzo złożone strategie zdrowotne, poszukując kompetentnych i godnych zaufania profesjonalistów (lekarzy bądź różnorodnych uzdrowicieli) w wypadku choroby któregoś z członków rodziny (Penkala-Gawęcka 2016, 2017). Antropolodzy poświadczają, że najstarsza kobieta w rodzinie poszerzonej ma znaczną władzę, także nad jej męskimi członkami, wbrew stereotypowemu wyobrażeniu patriarchy, rzekomo nieodłącznie związanego z patrylinearnym systemem pokrewieństwa⁴.

Interesujące światło na status i rolę kobiet rzucają badania prowadzone w tych społecznościach środkowoazjatyckich, gdzie masowa emigracja zarobkowa mężczyzn zmienia „układ sił”. Juliette Cleuziou (2017) zauważa, że w tej sytuacji w Tadżykistanie rośnie liczba gospodarstw domowych z jednym rodzicem – matką i życie rodzinne koncentruje się wokół kobiet, coraz częściej też zaczynają one zarabkować, szczególnie gdy pozbawione zostają pomocy finansowej mężów/eks-mężów – migrantów (częste są rozwody, deklarowane przez mężów nawet „na odległość”). Silniejsze stają się relacje dzieci z krewnymi matrylateralnymi. Antropolożka nazywa te procesy „pękniętym patriachatem” (ang. *cracked patriarchy*), podkreślając, iż mimo owych zmian nadal dominują patriarchalne wartości i normy dotyczące zwłaszcza sfery seksualności kobiet (Cleuziou 2017: 335). Z kolei Roche (2017: 30) pokazuje, że siła kobiet (zwłaszcza matki – teściowej) w gospodarstwie domowym podważa głoszoną publicznie i politycznie aprobowaną w Tadżykistanie ideologię patriarchalną. W Kirgistanie, jak wynika ze wspomnianych wcześniej badań prowadzonych przez Ismailbekovą (2014a), migracje mężczyzn również istotnie wpływają na wzmocnienie pozycji kobiet. To one decydują, między innymi, o właściwych kandydatkach na żony dla swoich synów, również tych przeby-

⁴ Zwraca na to uwagę np. Roche (2017: 14-18), podkreślając, że takie podejście prowadzi do niedostrzeżenia czy lekceważenia roli kobiet w systemach patrylinearnych.

wających na emigracji. Badaczka dokumentuje jednocześnie trwałość patryli-nearnego pochodzenia i porządku patriarchalnego, którego strażniczkami, pod nieobecność mężczyzn, stają się kobiety – szczególnie najstarsze.

Co istotne, w Kirgistanie, w oficjalnym dyskursie, kobieta jest prezentowana jako „odpowiedzialna za zdrowie przyszłych generacji, za jakość wykształcenia dzieci, za strzeżenie i przekazywanie zasad moralnych, co przyczynia się do utrwalania tradycyjnej rodziny kirgiskiej, a poprzez to – narodu kirgiskiego” (Ismailbekova 2016: 267). Źródłem jej autorytetu jest zatem dom i rodzina, lecz wykracza on poza progi domu, stając się w ideologii państwowej fundamentem narodu. Jednocześnie badaczki zwracają uwagę na fakt, że nowe ideologie narodowe w krajach Azji Środkowej dążą do „desowietyzacji” i „przywrócenia naturalnej roli” kobietom, starając się przywiązać je do ogniska domowego (Kandiyoti 2007; Ismailbekova 2014a). Sophie Roche (2016) analizuje zmieniające się koncepcje macierzyństwa w Tadżykistanie, pokazując jak polityka państwa zmierza do stworzenia „zdrowego społeczeństwa”, ze zdrową rodziną jako jego podstawową komórką. Jak pisze: „W tym kontekście macierzyństwo stało się wizytówką zdrowego społeczeństwa i narodu, promowaną poprzez dyskurs narodowy, prawny i religijny i wprowadzaną w życie przez lekarzy” (Roche 2016: 220).

Przy obowiązującej regule patrylokalnej rezydencji małżeńskiej, nowo poślubiona żona zamieszkuje przy mężu i – w przypadku rodziny poszerzonej – jego rodzinie. Pozostaje, oczywiście, członkinią swego rodu i zachowuje w jakimś stopniu relacje ze swoją rodziną pochodzenia, choć w Kirgistanie uważa się za pożądaną, żeby mieszkała daleko od niej, tak by mocniej związała się z rodziną męża (Ismailbekova 2014a: 378-379). Natomiast w Uzbekistanie i Tadżykistanie więzi kobiety z rodziną, z której się wywodzi, pozostają silne przez całe jej życie (Roche 2017: 18) i często dąży się do tego, by wydać córkę za mąż za kogoś zamieszkałego niedaleko (Kamp 2017: 264-265).

Interesujące są kwestie stosunków między dziećmi i ich krewnymi ze strony matki, czyli tymi, od których nie wyprowadzają pochodzenia. Krewni matrylateralni mają obowiązki wobec siostrzeńców, które mogą najlepiej wypełniać, gdy rodziny mieszkają w pobliżu. Według spostrzeżeń badaczy (Krader 1963; Kamp 2017), w Azji Środkowej relacje te, szczególnie z bratem matki (kirg. *tai ake*, uzb. *tog'a*, tadż. *tagho*), są bardzo bliskie, emocjonalnie pozytywnie nacechowane⁵. Siostrzeniec bądź siostrzenica mogą na przykład bez-

⁵ Abramzon (1971: 215) również podkreślał, że Kirgizi wprawdzie wyprowadzali pochodzenie w linii ojca, ale „za najbliższych uważali (...) krewnych ze strony matki”. W związku z tym warto przypomnieć rozważania Claude’a Lévi-Straussa o znaczeniu pary asymetrycznych relacji: ojciec – syn i wuj – siostrzeniec.

karnie ukraść coś z domu matrylateralnego wuja (Kamp 2017: 265). Podczas moich wcześniejszych badań w Kazachstanie (w drugiej połowie lat 90.) sły-
szałam podobne opowieści, choć nie chodziło o kradzież. Jedna z moich zna-
jomych twierdziła, że może poprosić brata matki o cokolwiek, a nawet po-
wiedzieć, że coś w jego domu jej się podoba, na przykład obraz wiszący na
ścianie, a wuj natychmiast daruje jej tę rzecz.

Rodzina, solidarność rodzinna i rodowa

Czym jest rodzina w kontekście środkowoazjatyckim? Nie dziwi, że – jak
wspomniałam – badacze często rezygnują z prób jej definiowania, ponieważ
jest to forma płynna, dynamiczna, zmienna w czasie i zależna od wielu czynni-
ków. Zasadniczo, była to i jest, w wielu miejscach (zwłaszcza w środowiskach
wiejskich), rodzina poszerzona w różnych postaciach, niemniej w miastach za-
czyna dominować jako jednostka rezydencjonalna rodzina mała (nuklearna).
Nie wchodząc w niuanse, trzeba podkreślić, że przybliżonymi odpowiednika-
mi naszego terminu „rodzina” określa się w Azji Środkowej rozmaite jej formy
– zarówno rodzinę małą, jak i poszerzoną, o różnym „zestawie” osób wspól-
nie mieszkających, choć skoncentrowanych, w układzie patrylinearnym, wo-
kół najstarszego mężczyzny z żoną i jego synów z żonami i dziećmi. Jednakże
tą samą nazwą mogą być określane nie rezydujące wspólnie „twory społecz-
ne”. Jak utrzymuje Rano Turaeva, termin *oyıla* może odnosić się do „rodziny”
w zachodnim rozumieniu (małej) bądź do rodziny poszerzonej żyjącej pod jed-
nym dachem, lecz także włączając innych krewnych, „którzy dysponują wspól-
nymi środkami ekonomicznymi, ale nie mają wspólnej rezydencji”; mogą to
być również małe grupy krewniacze o określonej nazwie własnej (Turaeva
2017: 182). Według Ismailbekovej (2016) idealna kirgiska rodzina składa się
z trzech lub czterech pokoleń⁶.

Wspominana nieraz w literaturze, w różnych kontekstach – i nieraz nie pre-
cyzowana – „solidarność rodowa” może odnosić się zarówno do rodziny w ta-
kim szerokim rozumieniu, jak i do dalszych krewnych z lineażu czy rodu. Py-
tając o sposoby radzenia sobie w sytuacji choroby, zwłaszcza gdy pociąga to za
sobą znaczne wydatki, przekraczające możliwości finansowe osoby chorej i jej
najbliższych, z reguły uzyskiwałam odpowiedź, że Kirgizi mogą w takich wy-

⁶ Rodzina poszerzona pozostała trwałą formą, wbrew temu, co pisano w latach 50. ubiegłego
wieku o nielicznych pozostałościach „rodziny niepodzielonej” wśród Kirgizów (Abramzon
i in. 1958: 212-218).

padkach liczyć na pomoc krewnych, również dalszych; z pewnością zrewanżują się później, pomagając innym w potrzebie. Dodać należy, że pomoc w różnych kryzysowych sytuacjach okazują często także sąsiedzi i bliscy przyjaciele. Turaeva (2017: 180-181) pisze o wsparciu finansowym, jakie otrzymują od krewnych uzbeckie rodziny, które mają duże wydatki związane z planowanym małżeństwem córek bądź synów. Również w Kirgistanie w przygotowaniu różnych ceremonii rodzinnych (*toi*) uczestniczą krewni, odpowiednio do swoich możliwości ekonomicznych (Sanghera, Ablezova, Botoeva 2011). Vanessa Ruget (2007) wymienia trzy ważne źródła pomocy finansowej: po pierwsze rodzinę, po drugie – ród, po trzecie – przyjaciół i sąsiadów. Zaznacza wprawdzie, iż solidarność rodzinna i rodowa jest w Kirgistanie znacznie silniejsza na wsi niż w miastach (Ruget 2007: 71), niemniej moje badania w Biszkeku wykazały jej trwałość także w wielkim mieście. Na przykład bardzo często rodziny mieszkające w stolicy pomagają krewnym, którzy przyjeżdżają leczyć się czy poddają operacji w którymś z tutejszych szpitali; często wspierają również młodych krewnych spoza Biszkeku przyjmując ich do siebie na okres studiów. Właśnie pomoc w problemach zdrowotnych i zapewnienie mieszkania wymieniane były jako najważniejsze obszary wsparcia rodzinnego przez uczestników szerzej zakrojonych badań nad więziami i obligacjami rodzinnymi, prowadzonych w Kirgistanie na początku obecnej dekady (Sanghera, Ablezova, Botoeva 2011: 176).

W obszernym raporcie dotyczącym Kirgistanu, przygotowanym dla Banku Światowego, Kathleen Kuehnast i Nora Dudwick (2004) zwracają uwagę na rosnące ubóstwo wielu rodzin, zwłaszcza w regionach wiejskich, co prowadzi do erozji sieci powiązań społecznych i podważa tradycyjne normy solidarności krewniaczej i sąsiedzkiej. Biedni nie są w stanie uczestniczyć w łańcuchu wzajemnej pomocy i wymiany darów (tym bardziej, że pieniądze stały się podstawowym środkiem tworzenia i podtrzymywania sieci społecznych), a to z kolei pogłębia ich ubóstwo i prowadzi do izolacji społecznej. Jednak konstatacji tych autorek o rozbiciu sieci rodzinnych więzi wskutek wzrostu nierówności ekonomicznych nie potwierdzają inni badacze, według których właśnie trwałość wsparcia ze strony bogatszych krewnych zmniejsza negatywne skutki społeczne ubożenia znacznej części społeczeństwa (Sanghera, Ablezova, Botoeva 2011). Ismailbekova (2014b) przyznaje wprawdzie, iż przyczyny ekonomiczne prowadzą do dywersyfikacji sieci społecznych bogatych i biednych, ale utrzymuje, że rodziny zbiedniałe uczą się manipulować genealogiami, by podbudować swoje roszczenia do otrzymania pomocy od bogatszych krewnych.

Ismailbekova opisuje także szczegółowo ważną instytucję „rodzicielstwa obrzędowego” (ang. *ritualized parenthood*), powszechną wśród Kirgizów. Tra-

dycyjnie, gdy kobieta wychodziła za mąż, rodzice narzeczonego wyznaczyli spośród członków swojego patrylineażu obrzędowego ojca (*ökül ata*)⁷ oraz jego żonę – obrzędową matkę (*ökül ene*) – z reguły bogatych, wpływowych i szanowanych – aby opiekowali się młodą żoną i pomagali jej w integracji do rodziny poszerzonej męża. Ponadto rodzice obrzędowi winni asystować młodym małżonkom w poszczególnych fazach życia rodzinnego, przede wszystkim wspierając ich ekonomicznie. Relacje te jednak pociągają za sobą obowiązek wzajemnej, a nie tylko jednostronnej pomocy w różnych sytuacjach życiowych (Ismailbekova 2014b: 22-23). Obecnie, jak twierdzi badaczka, instytucja ta ma rosnące znaczenie i coraz częściej wykorzystywana jest dla zapewnienia bezpieczeństwa socjalnego i poprawy sytuacji ekonomicznej biedniejszych rodzin; nabiera charakteru relacji „patron – klient”. Jednocześnie jest ona korzystna dla rodziców obrzędowych, którzy mogą mieć pod opieką kilka par młodych małżonków – podnosi ich status społeczny i zapewnia pomoc „przybranych dzieci”, na przykład w działalności biznesowej albo organizacji przyjęć. Choć często ojciec obrzędowy jest z tego samego patrylineażu co syn obrzędowy, może to być bardzo dalekie pokrewieństwo, są także przypadki niespokrewnionych osób wchodzących w ten związek. Potwierdziły to informacje, które uzyskałam od mojej młodej znajomej z Biszkeku, Gulzat⁸. Według niej, rodzice męża⁹ wybierają *ökül ata* i *ökül ene*, przy czym powinni być to ludzie szanowani, zamożni, o wysokiej pozycji, a ponadto tacy, z którymi pragnie się utrzymywać bliskie więzi. Mogą to być dalsi krewni patrylinearni męża, ale także znajomi rodziców albo na przykład naczelnik z pracy, a przybraną matką zostaje jego żona. Mają oni różne powinności wobec „obrzędowych dzieci”, są też zapraszani na wszelkie uroczystości rodzinne. Co istotne, relacja ta rodzi ścisłe więzi między rodzicami obrzędowymi i dziećmi młodych małżonków, które zwracają się do tych przybranych rodziców matki i ojca tak samo, jak do rodzonych rodziców matki: *tai ata* i *tai ene*, zatem traktują ich jak bliskich krewnych matrylateralnych.

Dobrym przykładem solidarności rodzinnej jest stosunek do osieroconych dzieci. Marianne Kamp (2017) w artykule o dzieciach w Uzbekistanie, które utraciły rodziców w latach 20. i 30. ubiegłego roku, wykazuje (na podstawie źródeł archiwalnych i historii ustnej), że w okresie tym większość sierot była

⁷ Na temat *ökül ata* pisze także Činara Israilova-Har'ehuzen (1999: 116), omawiając wymianę darów związanych z małżeństwem. Obowiązkowy był dar od przybranego ojca – traktowanego jak teść – dla zięcia i odpowiedni „oddar”.

⁸ Wszystkie imiona rozmówców zmieniłam, dla zachowania ich anonimowości.

⁹ Wyboru może dokonać sam mąż, ale do kandydatów na rodziców obrzędowych występują z prośbą zawsze rodzice męża.

wychowywana przez ich rodziny poszerzone; nie oddawano ich do powstających wtedy sierocińców. Świadczy to o trwałości więzi rodzinnych nawet w czasach głodu, dramatycznych warunków ekonomicznych i represji. Warto zaznaczyć, że sieroty były częściej wychowywane nie przez krewnych patrylinearnych, a matrylinearnych – zwłaszcza przez matrylinearnego wuja (co współgra ze wspomnianą wcześniej bliską relacją między wujem i siostrzeńcami) i wówczas traciły związki ze swoim patrylineażem. Według tej badaczki, jeśli dzieci były osierocone we wczesnym wieku, nie dowiadywały się, kim byli ich naturalni rodzice (Kamp 2017: 256-257, 266-268).

O sile więzi krewniaczych i poczuciu współodpowiedzialności za utrzymanie ciągłości lineażu świadczy inny tradycyjny obyczaj środkowoazjatycki. Jak pokazują materiały z lat 50. XX wieku (Abramzon i in. 1958: 234-235), Kirgizi często przyjmowali na wychowanie cudze dzieci, zwłaszcza w bezdzietnych rodzinach (albo w rodzinach, które straciły syna podczas wojny ojczyźnianej), ale czasem i tych, które miały już potomków. Dziecko oddawał zwykle brat lub siostra, czasem także któryś z dalszych krewnych. We wskazanym źródle podano przykłady takich praktyk, z wyjaśnieniem, że dzieci te wiedziały, kim są ich prawdziwi rodzice, lecz z reguły przywiązywały się do „nowych”. Saul Abramzon (1971: 266) stwierdza, że adoptowano przede wszystkim chłopców – synów bliskich krewnych w linii męskiej, a głównymi przyczynami tych praktyk była bezdzietność, trudne warunki materialne w wielodzietnych rodzinach oraz trwałość więzi krewniaczych. Kamp (2017: 267-268), pisząc o podobnych praktykach występujących tak dawniej, jak i współcześnie u Uzbeków i Kazachów, używa określenia „adopcja jako dar” – adoptowane dziecko jest darem od rodziców mających potomstwo dla bezdzietnej pary, najczęściej blisko spokrewnionej. Zdaniem autorki, adopcje takie były trzymane w sekrecie (wiedziała o tym jedynie rodzina poszerzona), co ułatwiały zasady rejestracji nowo urodzonych dzieci przez rodziców, a nie personel medyczny (zwłaszcza jeśli urodziły się w domu).

Jak wiadomo z literatury, w Azji Środkowej dziadkowie często brali na wychowanie jedno albo więcej dzieci swojego syna, lub też – rzadziej – córki. W książce opisującej życie w dwóch kirgiskich kołchozach w latach 50. ubiegłego wieku podano następujący przykład: „U Apyša Satyeva wychowują się dzieci syna, Dżoomart i Ajnagul’, przy czym syn zupełnie nie wtrąca się w ich wychowanie” (Abramzon i in. 1958: 234-235). Praktykowano ten zwyczaj, gdy syn miał dużo dzieci, choć czasem właśnie pierwsze dziecko oddawane było na wychowanie dziadkom. Obecnie także, jak przekonałam się w trakcie badań, młodzi rodzice nierzadko przekazują dziecko na jakiś czas pod opiekę dziadków – zwykle tych ze strony ojca, czasem mieszkających daleko. Często takie prak-

tyki motywowane są czynnikami ekonomicznymi, jak w przypadku Ajgul i jej męża, ekonomistów, którzy stracili pracę w zawodzie, a ich nowe zajęcia były tak czasochłonne, że zdecydowali się oddać małego synka na wychowanie rodzicom męża. Ajgul tęskniła za dzieckiem, którego nie mogła często widywać, ponieważ teściowie mieszkali daleko, jednak liczyła na to, że odbierze go za kilka lat, gdy poprawi się jej i męża sytuacja ekonomiczna. Z kolei Gulzat opowiadała, że jej mąż był wychowywany przez dziadków – rodziców ojca, a o takim rozwiązaniu zdecydował wyjazd matki chłopca na studia do Biszkeku. Syn miał wprawdzie kontakt z rodzicami, ale znacznie silniej przywiązał się do dziadków. Według mojej znajomej, dziadkowie często sprawują opiekę nad wnukiem czy wnuczką (zwłaszcza najstarszym/najstarszą) aż do wieku szkolnego.

Gulzat opowiedziała mi o przypadkach wychowywania dzieci przez dziadków, które przypominają adopcję tym, że choć prawnie nie zmieniają sytuacji dziecka, to jednak mają ważne społeczne konsekwencje, między innymi prowadzą do zmiany terminów pokrewieństwa używanych w odniesieniu do rodziców biologicznych i dziadków. Mimo że dziecko wie, kim są jego rodzice, określa ich innymi terminami, takimi, które wynikają z pozycji krewniczkiej nabytej wskutek owej „adopcji”. Gulzat podała przykłady dwóch swoich koleżanek. Jedna z nich, Leila była oddana do dziadków; mówiła do nich *apa* (matka) i *ata* (ojciec), a do swojej mamy po imieniu: Zamira. Z dziadkami była i jest nadal bardziej związana niż z rodzicami. Druga z przyjaciółek, Indira, też była wychowywana przez dziadków. Mówiła jednak do swojej mamy *dżenge* (żona brata). Dowiedziałam się od Gulzat, z czego wynikała ta różnica. Leila była wychowywana przez rodziców matki i dlatego nazywała matkę po imieniu, traktowała ją jak starszą siostrę. Natomiast Indira została oddana rodzicom ojca (co jest znacznie częstsze), dlatego traktowała ojca jak starszego brata, a do matki, jako jego żony, zwracała się terminem *dżenge*. O zmianach terminologii pokrewieństwa wskutek wychowywania dzieci przez dziadków (ze strony ojca albo matki) nadmienia także Čınara Israilova-Har’ehuzen (1999: 155): „Dziecko (...) nazywało swoich opiekunów matką i ojcem, podczas gdy swych rodziców biologicznych mogło nazywać siostrą, bratem, czy nawet *dżenge* (żona brata) i *dżezde* (mąż siostry)”. Badaczka ta podaje interesującą informację, że u Kirgizów dziecko wychowywane przez dziadków nazywało rodzimego ojca *ake* (starszy brat albo wuj), a „przybranego” *ata* (ojciec), ale po śmierci dziadka terminem *ata* zaczynało określać ojca biologicznego. Można więc powiedzieć, że rodzicielstwo społeczne było czasowe, podobnie jak w przytoczonych powyżej, współczesnych przypadkach; jego podstawę stanowiła solidarność rodzinna, obowiązek wsparcia ze strony bliskich krewnych w określonych sytuacjach życiowych.

Relacje między teściową i synową, status i rola synowej (*kelin*)

Nawiązanie stosunku powinowactwa, poprzez zawarcie małżeństwa, ma istotne konsekwencje społeczne. Szacunek w stosunku do teściów i innych osób spowinowaconych obowiązuje nie tylko synową, która zamieszkuje z rodziną męża (zgodnie z regułą patrylokalnej rezydencji małżeńskiej), ale i zięcia, pozostającego przy swojej rodzinie. Trwałym zwyczajem wśród Kirgizów, także w miastach, pozostał zakaz używania przez synową i przez zięcia imion teściów oraz innych powinowatych. Erlend Hvoslef stwierdza, że obecnie najbardziej konsekwentnie jest on przestrzegany w stosunku do teściów. Na przykład, jeśli teściowa nosi imię Żyldyz, co znaczy „gwiazda”, synowej/zięciowi nie tylko nie wolno zwracać się do niej po imieniu, ale także używać tego słowa, nawet pod nieobecność teściowej (Hvoslef 2001: 93). Z innych źródeł wynika, że najsilniejsze zakazy obowiązywały, i nadal obowiązują, synową. Ismailbekova (2014a: 379) pisze o zakazie wymawiania imion męskich członków lineażu męża, który obowiązuje synową przez całe jej życie i odnosi się także do zmarłych powinowatych.

W literaturze można znaleźć wiele interesujących danych na temat stosunków między teściową (*kainene*) i synową (*kelin*) oraz niskiego statusu tej ostatniej w rodzinie poszerzonej, do której wchodzi przez zamążpójście. Jej podporządkowana pozycja uznawana była często, zwłaszcza w czasach sowieckich, za przejaw ucisku jaki dotyka kobiety w społeczeństwach patriarchalnych¹⁰. Słowo *kelin* oznacza „przybywająca”; jako przybysz winna się ona dostosować do oczekiwań przyjmującej ją rodziny męża (Reynolds 2012: 289). Najmłodsza (najpóźniej przybyła) z synowych w rodzinie poszerzonej ma najniższą pozycję. Do jej obowiązków należy wykonywanie najbardziej uciążliwych prac domowych, jest podporządkowana nie tylko teściowej, ale wszystkim pozostałym członkom rodziny, innym synowym starszym stażem, a także młodszemu rodzeństwu męża. Powinna wciąż udowodniać, że jest dobrą *kelin* – potrafi należycie wykonywać prace w gospodarstwie (zwłaszcza dobrze gotować), umie przyjmować gości¹¹, przestrzega wszelkich norm i prawideł etykiety obowiązującej młodą synową. Tynara Ryskulova (2009: 167-168) pisze

¹⁰ W literaturze sowieckiej (np. Abramzon i in. 1958: 219, 225) opisywano podporządkowanie synowych i wykorzystywanie ich do wszelkich prac domowych jako przeżytek ustroju rodowego i stosunków patriarchalnych, utrzymując wszakże, że to zjawisko szybko odchodzi w przeszłość.

¹¹ *Kelin* podaje gościom poczęstunek i nalewa (ceremonialnie) herbatę, ale sama spędza większość czasu w kuchni, nie spożywając z nimi posiłku (mogłam się o tym przekonać podczas wizyt w kirgiskich domach).

o własnych relacjach z nowo poślubioną żoną młodszego brata, która zgodnie z zasadami musiała za każdym razem nisko kłaniać się pozdrawiając ją, co dla badaczki było krępujące. Próbowwała więc zwolnić bratową z tego obowiązku, musiała jednak – z trudem – wyprosić zgodę na odstąpienie od tego obyczaju u swojej matki, czyli teściowej młodej *kelin*¹². W wypadku migracji mężów, w Kirgistanie synowe pozostają w ich rodzinach i z reguły nadal starają się dobrze wypełniać powinności *kelin* (Ismailbekova 2014a).

Stoień i zakres podporządkowania synowych teściowej jest różny w różnych społecznościach (z pewnością zależy także od cech osobowościowych wchodzących w tę relację kobiet). Na przykład w odniesieniu do Uzbekistanu Turaeva (2017: 177) pisze, że „synowa nie ma w domu żadnych praw”, musi prosić o zezwolenie teściowej na pójście do lekarza, odwiedzenie krewnych czy przyjaciół; w uzyskaniu zgody może dopomóc wstawiennictwo męża, jeśli oczywiście akceptuje on plany swojej żony. Według Ismailbekovej (2014a, 2016), w porównaniu do kobiety w rodzinach uzbeckich czy tadżyckich, silnie podporządkowanej władzy mężczyzn, kobieta kirgiska ma o wiele więcej wolności, co w dużej mierze wynika z jej tradycyjnego statusu w dawnym społeczeństwie koczowniczym¹³. Stereotypowe spojrzenie na pozycję *kelin* jako przejaw porządku patriarchalnego przełamują przede wszystkim badania tej ostatniej autorki, która pokazuje, że „autorytet i władza kobiet są budowane przez kolejno pełniące w domu role – młodej żony (*kelin*), matki (*apa*) i teściowej (*kainene*)” (Ismailbekova 2016: 266). Pozycja synowej stopniowo wzmacnia się wraz z przyjściem na świat potomstwa, a zwłaszcza synów; w końcu kobieta uzyskuje najwyższy status i ważne miejsce w rodzinie poszerzonej męża, gdy sama zostanie teściową – jej synowie ożenią się i wprowadzą nowe *kelin*¹⁴. Jak podaje Ismailbekova, na podstawie badań prowadzonych w regionie wiejskim w północnym Kirgistanie, niektóre z synowych wręcz entuzjastycznie podchodzą do swojej nowej roli i starają się jak najlepiej poznać zwyczaje panujące w rodzinie męża, traktując rodzaj „cze-

¹² Według Reynolds (2012: 289) reguły etykiety dotyczące *kelin* mogą się różnić w zależności od regionu, np. nie wszędzie jest ona zobowiązana do kłaniania się wszystkim członkom rodziny męża. Ismailbekova (2014a: 379) pisze, że w niektórych rodzinach (w badanej przez nią wsi w pn. Kirgistanie) synowa kłania się teściom przez całe życie, natomiast w innych przestaje to robić po urodzeniu trzeciego bądź czwartego dziecka.

¹³ Jednak, jak przyznaje Ismailbekova (2016: 277), kobieta musi prosić o zgodę męża, jeśli chce np. podjąć pracę.

¹⁴ W potocznym dyskursie te zmiany statusu w cyklu życiowym kobiety są nieraz prezentowane jako „odgrywanie się” przez teściową na swoich *kelin* za doznane za młodu upokorzenia: „Ja cierpiałam, teraz jej kolej” (Laurent, Ferry, Mikheev 2016: 40).

ładnictwa” *kelin* jako naturalny etap w życiu kobiety. Inaczej jednak bywa w mieście.

Interesujące są spostrzeżenia Turaewej (2012, 2017) na temat „szkół dla *kelin*” (*kelinlar maktabi*) w Uzbekistanie, w których dziewczęta uczą się głównie gotowania i szycia. Badaczka opisuje dokładnie taką nieformalną, wyjątkową „szkołę” prowadzoną przez Sayorę, pięćdziesięcioletnią kobietę, która sama była piątą z rzędu *kelin* w dużej rodzinie (w której było 7 synów), musiała nauczyć się współżycia pod jednym dachem z surową teściową i sześcioma innymi *kelin*. Podczas organizowanych przez nią, cieszących się dużą popularnością spotkań, przekazuje młodym kobietom swoje doświadczenia, dyskutuje z nimi o ich codziennych problemach, wskazuje na sposoby ich rozwiązywania. Turaeva zwraca uwagę na to, że mimo zależności od teściowych i innych członków rodziny, dziewczęta dążą do tego, by stać się *kelin* (i to w jak najmłodszym wieku). Jak pisze: „Zostanie *kelin* w szanowanej rodzinie jest marzeniem wielu dziewcząt w Uzbekistanie, porównywalnym do wczesnych marzeń małych dziewczynek na Zachodzie o staniu się księżniczką” (Turaeva 2017: 178). Ważnymi elementami tych marzeń są takie „przywileje” *kelin*, jak posiadanie ładnych, kolorowych strojów czy bycie w centrum uwagi gości, którzy obserwują zachowanie młodych synowych i ich znajomość etykiety, ponieważ powinny być one dumą rodziny, „wizytówką” świadczącą o jej zamożności i szacowności.

Oczywiście, tak duża wspólnie mieszkająca rodzina poszerzona jak ta, w której żyła opisywana przez Turaewą Sayorę, jest obecnie raczej wyjątkiem niż regułą. Starsi synowie mogą z czasem usamodzielniać się i zamieszkiwać ze swymi żonami i dziećmi oddzielnie. Niemniej w Kirgistanie, według nadal obowiązującego obyczaju, najmłodszy bądź jedyny syn powinien pozostać przy rodzicach i wraz ze swą żoną opiekować się nimi aż do ich śmierci. Wówczas dziedziczy ich dom i inną własność (Reynolds 2012; Ismailbekova 2016). Najmłodsza *kelin*, czyli żona najmłodszego syna jest więc niejako „skazana” na życie z teściami i zajmowanie się nimi, gdy się starzeją. Można jednak obserwować odstępstwa od tej normy, powodowane różnymi okolicznościami. W jednym z opisywanych przypadków matka wolała mieszkać z córką niż z synem, którego opuściła żona (Sanghera, Ablezova, Botoeva 2011: 178). Z kolei moja młoda znajoma, która wraz z mężem zamieszkała za granicą, wyjaśniała, że jej teściowa jest osobą nowoczesną i wykształconą, zgodziła się więc na wyjazd jedyne go syna.

Polą kompetencji, współpracy i konfliktów między *kainene* i *kelin*
w zakresie zdrowia i opieki nad dziećmi

Niewątpliwie do starszych kobiet, szczególnie teściowej, należy czuwanie nad zdrowiem młodszych kobiet i dzieci z rodziny. Mają ważny, często decydujący głos w tych sprawach. Niemniej, choć istotne są ich opinie w kwestiach zdrowia reprodukcyjnego swoich synowych, mężczyźni również wpływają na decyzje w tym zakresie. Czują się odpowiedzialni za ciągłość swego lineażu (w odniesieniu do Uzbekistanu, zob. Peshkova 2002), dlatego też tak mężowi, jak i jego ojcu szczególnie zależy, by *kelin* urodziła męskiego potomka. Moja znajoma z Biszkeku, której mąż był jedynym synem swoich rodziców, opowiadała, z jak wielką radością mąż i teściowie (a zwłaszcza teść) przywitani narodziny wnuka, na którego długo czekali. Przyszedł na świat, gdy córeczki młodego małżeństwa miały już 11 i 6 lat. Choć teściowie, jak mówiła, są „światowi” i wykształceni, to tak bardzo cieszyli się z narodzin wnuka, że wnuczki poczuły się odsunięte na bok. Synowe, nawet jeśli mąż i teściowie nie okazują wprost, jak bardzo zależy im na męskim potomku, doskonale zdają sobie z tego sprawę i często czują się niepełnowartościowe, jeśli rodzą jedynie córki. Jak już wspomniałam, narodziny synów bardzo wzmacniają pozycję *kelin* w rodzinie poszerzonej.

Moje badania w Biszkeku pokazały, że relacje między synową i teściową w środowisku miejskim w dużej mierze zależą od struktury rodziny jako wspólnie rezydującej jednostki. Neolokalna rezydencja małżeńska – oddzielne zamieszkanie młodych małżonków – sprzyja bardziej niezależnym decyzjom, natomiast w przypadku tradycyjnej rezydencji patrylokalnej *kelin* jest znacznie bardziej podporządkowana teściowej i zależna od jej sugestii czy nawet nakazów dotyczących sposobu prowadzenia gospodarstwa, a także w dziedzinie opieki nad dziećmi czy problemów zdrowia i choroby. W mieście wiele gospodarstw domowych tworzą obecnie rodziny małe, czasem poszerzone o kogoś z rodzeństwa bądź innego krewnego któregoś z małżonków, przybyłego do Biszkeku na czas nauki. Niemniej, są też młode małżeństwa mieszkające wraz z rodzicami lub jednym, owdowiałym rodzicem męża, czy to z przyczyn ekonomicznych czy też innych (np. w przypadku jedynego bądź najmłodszego syna).

Mieszkająca w Biszkeku ekonomistka z wykształcenia, Gulzat¹⁵, matka pięcioletniej córki, opowiadała, że po zamążpójściu pozostawała przez cztery lata w domu rodziców męża w miasteczku położonym około 50 km od stolicy.

¹⁵ Przykłady zaprezentowane w tej części tekstu omówiłam już wcześniej w innym artykule (Penkala-Gawęcka 2017).

Przyznała, że w wielu kwestiach dotyczących opieki nad dzieckiem nie zgadzała się z teściową, jednak w jej przypadku pomocne okazało się wsparcie męża, który nigdy nie był „maminsynkiem” (został wychowany przez dziadków ze strony ojca). Podała przykład rozwiązania konfliktu z *kainene*: „Kąpałam moją córeczkę codziennie, a teściowa uważała, że jest to szkodliwe dla zdrowia dziecka, twierdziła, że należy je kąpać najwyżej 2-3 razy w tygodniu. Ale kiedy robiłam to nadal, [w końcu] teściowa zaczęła mi pomagać”. Gulzat dodała, że interesuje się sprawami zdrowia, zdobyła dużą wiedzę na ten temat i teraz coraz częściej teściowa prosi ją o radę.

Inna była sytuacja Ajgul, która, gdy ją spotkałam, sprzedawała – od rana do wieczora – warzywa i owoce na małym ulicznym bazarze. Mąż również ciężko pracował, a ich małego synka wychowywała matka męża żyjąca w mieście położonym w sąsiedniej prowincji. Młoda mama rzadko widywała dziecko i nie mogła wpływać na decyzje teściowej dotyczące opieki nad nim, w tym także spraw zdrowotnych. Ajgul opowiedziała o niektórych konfliktowych sytuacjach:

Na przykład, nie podobało mi się, że moja teściowa ubiera dziecko bardzo ciepło. Nawet podczas takiego upału [jak dzisiaj] potrafiła włożyć mu ciepłe czapeczki, trzy kaftaniki (...). Dziecko może się przegrzać! Próbowałam zdjąć [to] jakoś... ale przekonałam się, że dziecko było przyzwyczajone do tego, więc łatwo się przeziębilo [gdy zdjęła niektóre ze zbędnych ubrań]. No i teściowa poczuła się obrażona [i powiedziała]: „Nie posłuchałaś mnie (...) i teraz dziecko jest chore”. Ale ja myślałam, że takie przegrzewanie dziecka jest nienormalne.

Mimo to Ajgul utrzymywała, że zasadniczo jej teściowa, która jest nauczycielką, potrafi lepiej opiekować się dzieckiem niż ona sama, na przykład nigdy nie zapomina dać dziecku witamin czy leków przepisanych przez lekarza.

Jeszcze inna młoda mężatka, w siódmym miesiącu ciąży, Zulfira, okazała odmienne podejście do ról *kelin* i *kainene*. Przyjechała z rodziną do Biszkeku z południa kraju, z Oszu, jako dziecko. Po ukończeniu uniwersytetu wyszła za męża i zamieszkała z rodzicami męża. Po kilku miesiącach teściowie zaczęli martwić się, czy nie jest bezpłodna, więc ucieszyła się bardzo, gdy zaszła w ciążę. Była mężatką dopiero od dwóch lat, ale stwierdziła, że jest to „długo oczekiwane dziecko”. Wyjaśniła, że w Kirgistanie „synowa mieszka z teściową i jeśli nie zajdzie w ciążę w ciągu 4-5 miesięcy, nie jest już kobietą”. Jej teściowie mogą zacząć rozglądać się za inną *kelin*¹⁶. Zulfira wyraziła w pełni

¹⁶ Brak potomstwa albo męskiego potomka może być przyczyną rozwodu. Nierzadko mężczyną, który nie może doczekać się syna w małżeństwie, związuje się – jeśli pozwalają mu na

tradycyjny pogląd na rolę synowej w rodzinie męża, miejsce dziecka i pozycję teściowej:

Moje dziecko jest ich [teściów] dzieckiem, to jest ich krew, po linii ojca (...). To będzie ich pierwszy wnuk [Zulfira wiedziała już, że spodziewa się synka]; moja teściowa wychowa go. Mówię im, żartobliwie: „Wasza krew – wychowujcie go jak chcecie”. Z reguły robimy to, czego życzy sobie nasza teściowa (...). Jeśli zechce *beşik*¹⁷ dla dziecka, kupimy go. To prawie jej dziecko.

Jak widać, wypowiedź ta potwierdza argumenty Ismailbekovej (2014a) dotyczące roli kobiet w podtrzymywaniu porządku patrylinearnego. Dalej Zulfira mówiła o korzyściach z używania tradycyjnej kołyski, ale dodała, że sama wolałaby nowoczesną kołyskę albo łóżeczko, które lepiej pasują do nowoczesnego miejskiego mieszkania. Stwierdziła jednak, że jej teściowa jest nowoczesną, rosyjskojęzyczną kobietą z Biszkeku i zapewne nie będzie nalegała, by kupić *beşik*. Zulfira wyjaśniła, że ona sama jest bardziej tradycyjna niż jej *ka-inene*, ponieważ pochodzi z Południa¹⁸.

Przytoczone przykłady pokazują, że relacje między teściową i synową mogą układać się rozmaicie i zależą od wielu okoliczności, między innymi od wykształcenia, zaangażowania kobiet w pracę zawodową oraz tradycji regionalnej bądź domów rodzinnych. Szczególnie w mieście, gdzie wpływ odmiennych środowisk społecznych i środków przekazu jest znaczący, do rodzin przenikają różne nowe koncepcje dotyczące na przykład właściwego wychowywania dzieci, zdrowego stylu życia czy sposobów leczenia. Często właśnie młode kobiety są zainteresowane tymi zagadnieniami i przekazują nowe idee innym kobietom z rodziny, przyjaciółkom i koleżankom z pracy. Na przykład Gulzat poszukiwała informacji o zdrowym żywieniu i „naturalnych” terapiach, stosowała te zalecenia w praktyce i dzieliła się swymi doświadczeniami z matką, teściową i innymi krewnymi. Jak świadczą dane z badań, przekaz użytecznych informacji dotyczących sfery zdrowia czy wychowania dzieci może obecnie przebiegać także od młodszych do starszych generacji, zwłaszcza w mieście. Czasem starsze kobiety, z którymi rozmawiałam, skarżyły się, iż młodzi nie-

to możliwości ekonomiczne – z drugą, nieformalną żoną (tokal), oczekując, iż ona zapewni mu kontynuację lineażu.

¹⁷ *Beşik* to tradycyjna kołyska środkowoazjatycka, w której dziecko jest ściśle przywiązane, a mocz odprowadza się przez otwór w kołysce za pomocą specjalnych przyrządów.

¹⁸ Należy dodać, że w Kirgistanie występuje wyraźny, zaostojający się podział między Północą (ze stolicą – Biszkekiem) i Południem (z największym miastem Osz), które uważane jest za znacznie bardziej tradycyjne.

chętnie słuchają ich rad, na przykład w kwestii zdrowego żywienia – twierdziły, że coraz częściej młodzi ludzie w mieście żywią się niezdrowo (np. lubią hamburgery), a powinni, tak jak przodkowie, jeść mięso, które daje dużo siły. Miały poczucie, że tracą autorytet, wpływ na młodszych członków rodziny.

Z drugiej strony, młode kobiety wchodzące do rodziny męża nieraz chętnie proszą teściową i inne krewne – siostry męża czy starsze *kelin* o rady dotyczące dobrego gotowania, wychowania dzieci bądź spraw zdrowotnych, zwłaszcza gdy nie czują się pewnie i obawiają się odpowiedzialności. Według Ismailbekovej (2014b), również obrzędowa matka (*ökül ene*) młodej mężatki udziela jej porad w rozmaitych sytuacjach, między innymi w razie kłopotów zdrowotnych, problemów z zajściem w ciążę oraz podczas ciąży i porożu.

*

W trakcie badań nad strategiami zdrowotnymi mieszkańców Biszkeku dowiedziałam się wiele na temat roli kobiet w czuwaniu nad zdrowiem członków rodziny, podejmowaniu decyzji związanych z prewencją i leczeniem. Jednocześnie uzyskałam wgląd w kwestie pozycji i sprawczości kobiet w ramach rodziny poszerzonej i własnego lineażu. Role kobiet, ich wpływ, „siła decyzyjna” były różne w różnych sytuacjach, zależne od wielu czynników – zarówno szerszych uwarunkowań społecznych, ekonomicznych i politycznych, jak i konkretnych okoliczności życiowych. Kobiety – co poświadczają badania – nie są pasywne, lecz starają się wykorzystać możliwości działania, wzmacniania swej pozycji w ramach patrylinearnego porządku.

Z jednej strony, można dostrzec, także w dużym mieście, trwałość wielu tradycyjnych form stosunków rodzinnych i rodowych, z drugiej – studia prowadzone przez antropologów dokumentują ich zmienność, elastyczność, adaptację do nowych sytuacji. Na te zmiany wpływają takie czynniki, jak zachodzące na dużą skalę migracje zarobkowe z Azji Środkowej, zwłaszcza do Rosji (a także migracje wewnętrzne), edukacja i coraz częstsza praca zarobkowa kobiet, czy też takie dramatyczne wydarzenia, jak wojna domowa w Tadżykistanie w latach 90. albo krwawe zajścia na tle etniczno-gospodarczym pomiędzy Kirgizami i Uzbekami w Oszu i Dżalalabadzie, w 2010 roku.

Dalsze badania nad rodziną i pokrewieństwem powinny koncentrować się na sposobach „praktykowania pokrewieństwa”, na konkretnych przejawach życia rodzinnego, w ich szerszym kontekście społeczno-ekonomicznym i politycznym, a nie na poszukiwaniu jakichś „systemów” czy „kategorii”. Ważne jest, by nie traktować z góry określonych norm, statusów czy relacji krewniczych jako punktu wyjścia w badaniach, natomiast więcej uwagi poświęcić

temu, jak pokrewieństwo przejawia się i jaką pełni rolę w różnych sytuacjach życia codziennego, w obliczu rozmaitych problemów i zadań, przed jakimi staje rodzina. Takie badanie „pokrewieństwa praktykowanego na co dzień” może ujawnić jego niedostrzegane strony, jego dynamikę i transformacje. Jak pokazują już prowadzone w tym duchu studia, podejście takie chroni antropologa przed pułapką stereotypowych ujęć i stosowania z góry przyjętych, powielanych nieraz bezkrytycznie w literaturze koncepcji.

Literatura

Abramzon S. M.

1971 *Kirgizy i ih ètnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svâzi*, Leningrad: Izdatel'stvo „Nauka”.

Abramzon S. M. et. al.

1958 *Byt kolhoznikov kirgizskich selenij Darhan i Čičkan*, Moskwa: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Cleuziou J.

2017 *Towards Matrifocal Families? Relations in Transnational and Single Parent Families in Tajikistan*, w: S. Roche (ed.), *The Family in Central Asia: New Perspectives*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, s. 311-336.

Gullette D.

2010 *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship, State and “Tribalism”*, Folkestone: Global Oriental.

Hvoslef E. H.

2001 *The Social Use of Personal Names among the Kyrgyz*, “Central Asian Survey” 20: 1, s. 85-95.

Ismailbekova A.

2014a *Migration and Patrilineal Descent: The Role of Women in Kyrgyzstan*, “Central Asian Survey” 33: 3, s. 375-389.

2014b *Securing Future Lives of Children through Ritualized Parenthood in the Village of Bulak, Kyrgyzstan*, “Anthropology of East Europe Review” 32: 2, s. 17-32.

2016 *Constructing the Authority of Women through Custom: Bulak Village, Kyrgyzstan*, “Nationalities Papers” 44: 2, s. 266-280.

Israilova-Har'ehuzen Č.P.

1999 *Tradicionnoe obšestvo kyrgyzov v period russoj kolonizacii vo vtoroj polovine XIX – načale XX v. i sistema ih rodstva*, Biškek: Izdatel'stvo “Ilim”.

Kamp M.

2017 *Kinship and Orphans: Rural Uzbeks and Loss of Parents in the 1920s and 1930s*, w: S. Roche (ed.), *The Family in Central Asia: New Perspectives*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, s. 245-268.

Kandiyoti D.

2007 *The Politics of Gender and the Soviet Paradox: Neither Colonized, nor Modern?*, "Central Asian Survey" 26: 4, s. 601-623.

Krader L.

1963 *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague: Mouton.

Kuehnast K., Dudwick N.

2004 *Better a Hundred Friends than a Hundred Rubles? Social Networks in Transition – The Kyrgyz Republic*, Washington: The World Bank.

Laurent R., Ferry M., Mikheev S.

2016 *Women and Children from Kyrgyzstan Affected by Migration. An Exacerbated Vulnerability*, Paris: FIDH (International Federation for Human Rights).

Megoran N.

1999 *Theorizing Gender, Ethnicity and the Nation-State in Central Asia*, "Central Asian Survey" 18: 1, s. 99-110.

Mostowlansky T.

2013 *"The State Starts from the Family": Peace and Harmony in Tajikistan's Eastern Pamir*, "Central Asian Survey" 32: 4, s. 462-474.

Penkala-Gawęcka D.

2016 *Risky Encounters with Doctors? Medical Diversity and Health-Related Strategies of the Inhabitants of Bishkek, Kyrgyzstan*, "Anthropology & Medicine" 23: 2, s. 135-154.

2017 *The Role of Women in Health-Seeking Strategies and Practices in Post-Soviet Kyrgyzstan*, w: S. Roche (ed.), *The Family in Central Asia: New Perspectives*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, s. 188-204.

Peshkova S.

2002 *Family, Sacred Places and Islamic Law: Towards an Islamic Approach to Reproductive Health in the Ferghana Valley*, https://www.academia.edu/654340/Family_Sacred_Places_and_Islamic_Law_Towards_an_Islamic_Approach_to_Reproductive_Health_in_Ferghana_Valley (dostęp: 28.06.2017).

Reynolds R.

2012 *Homemaking, Homebuilding, and the Significance of Place and Kin in Rural Kyrgyzstan*, "Home Cultures" 9: 3, s. 285-302.

Roche S.

2016 *A Sound Family for a Healthy Nation: Motherhood in Tajik National Politics and Society*, "Nationalities Papers" 44: 2, s. 207-224.

2017 *The Family in Central Asia: New Research Perspectives*, w: S. Roche (ed.), *The Family in Central Asia: New Perspectives*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, s. 7-38.

Roche S. (ed.)

2017 *The Family in Central Asia: New Perspectives*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Ruget V.

2007 *Social Rights and Citizenship in Kyrgyzstan: A Communitarian Perspective*, w: B. Sanghera, S. Amsler, T. Yarkova (eds.), *Theorising Social Change in Post-Soviet Countries. Critical Approaches*, Bern: Peter Lang, s. 61-85.

Ryskulova T. Sh.

2009 *The Social Function of Bata Performance Rituals*, "AUCA Academic Review", s. 162-168.

Sanghera B., Ablezova M., Botoeva A.

2011 *Everyday Morality in Families and a Critique of Social Capital: An Investigation into Moral Judgements, Responsibilities, and Sentiments in Kyrgyzstani Households*, "Theory and Society" 40: 2, s. 167-190.

Shreeves R.

2002 *Privatization: Gender and Development in Rural Kazakhstan*, w: R. Mandel, C. Humphrey (eds.), *Broadening the Concept of Markets and Moralities: Ethnographies of Post-Socialism*, Oxford, New York: Berg, s. 211-235.

Turaeva R.

2012 *Kelins and Bride Schools in Uzbekistan*, <http://cesmi.info/wp/?p=337> (do-step: 16.06.2017).

Turaeva R.

2017 *Kelin in Central Asia: The Social Status of Young Brides as a Liminal Phase*, w: S. Roche (ed.), *The Family in Central Asia: New Perspectives*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, s. 172-183.

JACEK SCHMIDT

Obrazy społeczne a relacje interetniczne.
Z badań wśród młodzieży miasta „podzielonego” –
Zgorzelca i Görlitz

Poznańskie środowisko etnologiczne legitymuje się bogatą tradycją prowadzenia badań na ziemiach zachodnich i północnych przekazanych Polsce na mocy traktatów z Jałty i Poczdamu (Jasiewicz 2002). Jednym z kierunków tych studiów terenowych są badania prowadzone na szeroko rozumianym pograniczu państwowym przez Andrzeja Brencza {Kabat 2013: 29-31, 33} i jego zespół projektowy (np. Schmidt 2001). Od kilku dekad pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii kulturowej organizują na obszarze pogranicza laboratoria terenowe dla studentów, które często łączone z pozyskiwaniem danych do realizacji projektów badawczych. Doktor Jacek Bednarski był wielokrotnie kierownikiem lub koordynatorem takich laboratoriów¹, w tym badań, które będą poniżej przedmiotem rozważań. Materiały te pochodzą z 2010 roku i były zbierane w ramach realizacji wspólnego projektu polsko-niemieckiego „Über die Grenzen hinweg? Junge Deutsche und Polen in Europa” („Ponad granicami? Młodzi Niemcy i Polacy w Europie”), realizowanego przez IEiAK UAM oraz Uniwersytet w Würzburgu (Bawaria) dzięki dofinansowaniu Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej². Należy podkreślić, że projekt ten był wpisany w szerszy zamysł badawczy i stanowił tylko jeden z trzech etapów badań

¹ Rzeszyca 1998, Lubniewice 1999, Ośno Lubuskie i Staroścín 2000, Krosno Odrzańskie 2001, Pszczew 2002, Witnica 2002 i 2006, Słubice 2008 i 2009, Zgorzelec 2010, Dolna Saksonia i Brandenburgia 2011.

² Z przyczyn niezależnych od strony polskiej wyniki tych badań projektowych dotąd nie pojawiły się, wyjąwszy jeden przyczynek (Schmidt 2012), w postaci publikowanej. Zakres badań był bardzo szeroki i można je zaliczyć do największych przedsięwzięć badawczych jakie były realizowane w strefie nadgranicznej – badania ilościowe przeprowadzono w 20 szkołach w Niemczech i Polsce, objęto nimi 2164 uczniów szkół polskich oraz 1042 uczniów szkół niemieckich. Z kolei w ramach badań jakościowych przeprowadzono wywiady pogłębione z 566 osobami (488 po stronie polskiej oraz 78 po stronie niemieckiej).

nad tożsamością³ młodych Polaków i Niemców w miastach „podzielonych”: Słubicach i Frankfurcie nad Odrą oraz Zgorzelcu i Görlitz – realizacja całości badań miała miejsce w latach 2008-2016. W ramach tych badań zastosowano procedury mieszane będące połączeniem ujęcie jakościowego i ilościowego. Były to badania realizowane w oparciu o tzw. równoległą strategię triangulacyjną, w ramach której priorytet przyznano danym jakościowym, a dane ilościowe stanowiły środek pomocniczy, swoiste tło do eksploracji etnograficznej (Creswell 2013: 222-229; Flick 2011: 157-162).

Badania ilościowe w Zgorzelcu i Görlitz, o których będzie tu mowa, przeprowadzono w kilku placówkach oświatowych – gimnazjach i szkołach pogimnazjalnych po stronie polskiej (wielkość próby wyniosła 1387 uczniów) oraz niemieckiej (wielkość próby – 687)⁴. Pomimo, iż od chwili ich przeprowadzenia minęło już siedem lat to z kilku względów uznałem za celowe ich omówienie w tym miejscu. Po pierwsze, w fazie finalnej znajdują się prace nad monografią poświęconą tożsamości młodzieży pogranicza w miastach „podzielonych”, w której zostaną przedłożone analizy danych jakościowych z tych samych badań. Po drugie, planowane jest powtórne przeprowadzenie w 2018 roku badań ankietowych w oparciu o tą samą metodologię w Zgorzelcu i Görlitz. Po trzecie, bardzo rzadko prowadzono badania „symetryczne” – po obydwu stronach granicy, w oparciu o identyczne narzędzia badawcze. Wreszcie po czwarte, w ostatniej dekadzie znacząco wzrosło zainteresowanie problematyką granic i pograniczy, pamięci, integracji społecznej, powiązań transgranicznych oraz konfliktu interesnicznego, także w kontekście polsko-niemieckim⁵. W związku z tym wyniki przedmiotowych badań znakomicie wpisują się w debatę nad wyżej wskazanymi tematami.

³ Badania te objęły szerokie spektrum zagadnień: identyfikacje narodowe, regionalne oraz europejskie młodzieży polskiej i niemieckiej, wzajemne wyobrażenia o sąsiadach zza granicy, a także charakterystyki kontaktów interesniczych i stopnia otwartości na ich intensyfikowanie.

⁴ Polskie i niemieckie badania ankietowe przeprowadzono przy wykorzystaniu tych samych narzędzi i materiałów pomocniczych (opracowanych w dwóch wersjach językowych). W każdym przypadku były one pilotowane przez badaczy, odbywały się bez bezpośredniego udziału kadry pedagogicznej. Ze względu na ramy objętościowe tego tekstu odwołano się w nim tylko do prostej frekwencji wskazań, a pominięto analizy o charakterze korelacji, które wnoszą wiele wyjaśnień przydatnych do pogłębionej interpretacji zebranego materiału. Nie dokonano też wyróżnienia w ramach prób badawczych tych respondentów, którzy są mieszkańcami Zgorzelca/Görlitz od osób, które tylko pobierają edukację w tych miastach, a żyją w pobliskich miejscowościach.

⁵ Np.: Kaczmarek (2011), Zielińska, Trzop, Lisowski (2007), Kubica, Rusek (2013), Zielińska, Trzop (2014), Niedźwiedzki (2016).

Głównym celem przeprowadzonego badania było znalezienie odpowiedzi na pytania: (1) w jakiej mierze obrazy społeczne⁶ młodych sąsiadów z drugiej strony granicy państwowej obciążone są zaszłościami historycznymi – przekazami od wstępnych pokoleń (rodzice, dziadkowie), mitami i ideologiami narodowymi, treściami wyniesionymi z edukacji szkolnej, czy obcowania z literaturą, filmem etc., a na ile są względem nich autonomiczne, odnoszą się do bezpośrednich doświadczeń z kontaktów transgranicznych? (2) z jakimi formami lokalnych, instytucjonalnych i nieformalnych, relacji interetnicznych młodych Polaków i Niemców mamy do czynienia w przestrzeni miasta „podzielonego”?

Dzięki przeprowadzeniu równoległych, „lustrzanych” badań po obydwu stronach granicy możliwe jest przeprowadzenie analizy porównawczej zarejestrowanych deklaracji, wychwycenie różnic i podobieństw w obrazach, postawach, diagnozach i praktykach zachowaniowych polskiej i niemieckiej młodzieży, a następnie wstępne zdiagnozowanie relacji zapisanej w tytule.

Znaczenie przypisywane przeszłości związanej z II wojną światową

Odpowiedzi na pytanie: „Czy dla Twojego pokolenia przeszłość związana z II wojną światową wpływa nadal na charakter stosunków z Niemcami?”

	Polacy (N = 1269)		Niemcy (N = 638)	
	liczba	odsetek	liczba	odsetek
Niemiec Polakowi nigdy nie będzie bratem ⁷	376	29,6	85	13,3
Trzeba o niej zawsze pamiętać	384	30,3	71	11,1
Ma znaczenie tylko dla niektórych osób	376	29,6	278	43,4
Nie ma ona już żadnego znaczenia	133	10,5	204	31,8

Z powyższego zestawienia wyłaniają się istotne różnice w podejściu młodych Polaków i Niemców do traumatycznych wydarzeń wojennych. Obrazy Niemca i Niemiec zawsze zajmowały ważne miejsce w polskiej świadomości narodowej i miały złożony charakter. W różnych okresach historycznych i od-

⁶ Termin „obrazy społeczne” został tu użyty nieprzypadkowo jako precyzyjniej oddający istotę danych pozyskanych przy wykorzystaniu procedury zamkniętej, a jednocześnie zwalniający od posługiwania się kategorią pojęciową „stereotyp”, która winna być wykorzystywana w badaniach odwołujących się do jednostkowej (homocentrycznej) perspektywy „wyobrażeń zbiorowych”, szerzej zob. Schmidt (1997: 98-99) oraz Wejland (1991).

⁷ Powiedzenie to jest znane już przynajmniej od XVII stulecia z tekstów Wacława Potockiego (Bystroń 1995: 181-182)

miennych realiach społecznych, politycznych i gospodarczych obrastały różnymi waloryzacjami, często sprzecznymi ze sobą treściami. Obok obrazu Niemca jako odwiecznego wroga, chciwca, zarozumialca i megalomana, a później militarysty pojawiały się pozytywne wizerunki podnoszące jego przedsiębiorczość, oszczędność, pracowitość i pedantyczność, punktualność czy zamożność (Wrześniński 1992; 1995). Jednak, w zgodnej opinii badaczy problemu, w czasach najnowszych to wydarzenia II wojny światowej i okupacji hitlerowskiej znacząco zaciążyły na wizerunku Niemca i osłabiły wcześniejsze, pozytywne charakterystyki (Szarota 1996: 141). Badania po stronie polskiej potwierdzają trwałość pamięci o wydarzeniach wojennych i przywiązywania jej relatywnie dużego znaczenia przez młode pokolenie Polaków. Z kolei młodzi Niemcy deklarują duży dystans wobec przedmiotowych wydarzeń i w większości nie łączą ich z obecnymi relacjami polsko-niemieckimi.

Skojarzenia wywołujące określenie „Niemiec” u młodych Polaków⁸

Przywołane powyżej opinie młodzieży polskiej na temat znaczenia przeszłości wojennej dla obecnych relacji polsko-niemieckich znajdują potwierdzenie w odpowiedziach na otwarte pytanie projekcyjne o pierwsze skojarzenie/skojarzenia jakie wywołują słowa „Niemiec”/„Niemcy”. Ponad jedna trzecia respondentów (34,8 %) odwołała się do tragicznej historii lat II wojny światowej. Wśród tych skojarzeń zdecydowanie dominowały określenia „druga wojna światowa” oraz „Hitler” i „hitlerowcy”. Do tej kategorii skojarzeń można także zakwalifikować często pojawiające się przezwiska nawiązujące do lat wojny – „gebelsy” oraz „adolfy”. Incydentalnie pojawiały się też skojarzenia nawiązujące do zagłady Żydów („komora gazowa”, „obozy koncentracyjne”, „masowe mordy”), ideologii („fasyzm i faszyci”, „nazizm i naziści”) oraz inne („esesman”, „swastyka”, „Mein Kampf”, „mundur”). W tym miejscu warto zaznaczyć, że ponadto zarejestrowano aż 10% wskazań uzewnętrzniających silnie negatywne emocje, które nie odwoływały się bezpośrednio do wydarzeń wojennych, ale mogą wiązać się z tą kategorią, np. „nienawidzę ich”, „Boże! To znowu oni”, „precz z Niemcem”, „skończone palanty”, „zawsze wrogowie”.

Kolejną znaczącą kategorię odpowiedzi (21,9 %) tworzą neutralne skojarzenia nawiązujące do terytorium i różnic językowych, np. „mieszkaniec innego kraju”, „ludzie innego pochodzenia”, „sąsiad zza granicy”, „mówiący inaczej”. Odnotowano też blok pozytywnie waloryzowanych skojarzeń nawiązujących

⁸ Część osób badanych zapisała dwa skojarzenia.

do efektywności gospodarczej Niemców (16,3 %): np. „dobre drogi i pociągi”, „dobre sklepy i produkty”, „wysokie technologie”, „możliwość zarobku”, „kraj lepszy niż Polska”. Podobny odsetek wskazań (16,2 %) odnosił się do skojarzeń związanych z wyglądem fizycznym Niemców (np. „otyłość”, „kwadratowe twarze”, „kolorowe włosy”, „brzydule”), ich ubiorem (np. „emo i inne subkultury”) i zachowaniami w miejscach publicznych (np. „głośno mówi”, „inny styl zabawy”). Do tych ostatnich deklaracji nawiążę szerzej w dalszej części tekstu.

Pozostałe skojarzenia były bardzo zindywidualizowane i odnosiły się zarówno do odległych wydarzeń historycznych (np. „Otton III”) jak i współczesności (np. „Niemiec to Unia Europejska”), a także szkolnych projektów edukacyjnych (projekt ‘Latarnia’), inicjatyw kulturalnych, wreszcie cech mentalnych (np. „butny”, „wywyższający się”, „gościnnie”, „sympatyczny”).

Skojarzenia wywołujące określenie „Polak” u młodych Niemców⁹

Ponad połowa (51,9%) skojarzeń niemieckich respondentów ma charakter neutralny, nawiązują one do terytorium, języka, symboliki narodowej oraz kwestii politycznych, czy wydarzeń losowych, np. „sąsiad”, „uczeń w mojej szkole”, „szkoły partnerskie”, „widok na Görlitz”, „most na Nysie”, „blisko” „obcokrajowiec”, „trudny język”, „inna kultura”, „białoczerwona flaga”, „członek Unii Europejskiej”, „współobywatel”, „naród polski”, „miejsce urodzin rodziców”, „nasz dawny Śląsk”, „katolicy”, „Wschód”, „Warszawa”, „Kraków”, „wakacje nad polskim Bałtykiem”, „ciekawe krajobrazy”, „powódź i zaporą”, „polska złotówka”.

Kolejna grupa skojarzeń (44,8%) jakże u młodzieży niemieckiej wywołuje określenie „Polak” („Polska”) dotyczy głównie kradzieży (34,2%) – „złodziej samochodów”, „oszuści sklepowi”, „pirackie kopie programów internetowych i muzyki”, a ponadto innych form przestępczości („przemyt”, „czarny rynek”), przemocy i wandalizmu („agresywni chłopcy”, „wandal”, „groźby”, „niebezpieczeństwo”), czy niekorzystnych dla Niemców zjawisk związanych z gospodarką („osłabianie euro”, „wykorzystywanie państwa niemieckiego”).

Ponad 1/3 respondentów (35,9%) ma skojarzenia odwołujące się do kwestii ekonomicznych – 27,8% wskazywało na różnice cen między Polską a Niemcami („tania benzyna”, „tanie papierosy”, „tani alkohol”, „dobre zakupy”, „polski targ”), a pozostali na niski status ekonomiczny Polaków i stan infra-

⁹ Część osób badanych przedstawiła dwa skojarzenia.

struktury (np. „biedni”, „zbieracze śmieci”, „bezrobotni”, ‘stare, zniszczone samochody’. „śmieci wielkogabarytowe”, tania siła robocza”, „upadłe miasta”, „walące się budynki”).

Kilkanaście procent (16,6) młodych Niemców ma jednoznacznie pozytywne skojarzenia z określeniem „Polak”: „przyjaciele”, „kumple i znajomi”, „atrakcyjne kobiety” „dobre jedzenie”, specjały”, „partnerstwo”, „zbliżenie”, „wystylizowani, modni ludzie”, „otwarci”, „radośni”, „mili”, „gościnni”. Jednocześnie tylko 7,7% respondentów eksponuje negatywne charakterystyki Polaka: np. „Polak to obraźliwe nazwanie”, „źle się czuję, gdy są w pobliżu”, „prostytucja, kurwy”, „wrody, niechętni do współpracy”, „niegrzeczni, obrażający innych”, „niegodni zaufania”, „homofoby”

Różnice między młodymi Niemcami i Polakami

Blisko 1/3 młodych Polaków (29,2%), uważa, że ich niemieccy rówieśnicy niczym się nie odróżniają od młodych Polek/Polaków. Jednak ponad 70% dostrzega szereg różnic, które mają dotyczyć wyglądu zewnętrznego, w tym ubioru, zachowań, a także cech mentalnych. Respondenci z tej podgrupy, którzy wskazywali na wygląd jako wskaźnik odmienności młodych Niemców, wymieniali najczęściej fryzury (43,3%) oraz bardziej ogólnie ‘atrakcyjność’ (oryginalność, ekstrawagancję) – 41,6% wskazań. W bardziej szczegółowych opisach wskazywane są: piercing, tatuaże, makijaże, zdobienia paznokci, biżuteria, a także atrybuty różnych subkultur. Z kolei do zachowań najczęściej przypisywanych młodym Niemcom należą: sposób bycia (głośność, zbytnia swoboda zachowań, czy przygnębienie – właściwość przypisywana członkom subkultury emo) – 67,6% wskazań w omawianej podgrupie, a następnie egocentryzm, wywyższanie się („myślą, że są lepsi, że wszystko im wolno”) – 18% wskazań.

W grupie respondentów niemieckich odsetek osób wskazujących na wyróżniki polskich rówieśników jest bardzo zbliżony (69,8%). Odmienność w ubiorze ma polegać głównie na bardziej rzucającym się w oczy („swoboda”, „stylowość”, „modnie”, „eleganckie” „przywiązują do tego większą wagę”, „bardziej kobieco”, „bardziej zadbane”) stroju dziewcząt – 40,7% oraz noszeniu spodni dresowych lub odzieży sportowej przez chłopców (24,8%). Znaczący odsetek respondentów (36,6%) dostrzega też atrakcyjność fizyczną młodych Polek, ich prowokacyjny wygląd (np. „wyszminekowane”, „wyglądają na ‘tanie’”). W sferze zachowań młodzi Polacy mają wyróżniać się przede wszystkim głośnym zachowaniem, arogancją, brakiem szacunku, agresywnością, nachalnością (60,7%), nadużywaniem alkoholu (13,5%), a tylko bardzo rzadko więk-

są otwartością i spontanicznością, uprzejmością, przyjacielskością (6,8%). lub całkowitą odmiennością wszelkich zachowań (6,7%).

Konflikty interetniczne

Zdecydowana większość (82,6%) młodzieży polskiej deklaruje, iż nigdy nie doświadczyła żadnego konfliktu z niemieckimi rówieśnikami. Pozostałe 17,4% informuje o takich konfliktach. Z ich skrótowych opisów wynika, że zazwyczaj mają one charakter jednorazowych incydentów, których powodem bywa nadużywanie alkoholu i narkotyków, kradzieże sklepowe, drobne rozboje i bójki wykroczenia administracyjne, czy temperament typowy dla wieku respondentów. Niemniej około 20 % osób badanych z tej podgrupy przyczyn konfliktów doszukuje się w przyczynach o charakterze narodowościowym (nacionalistycznym) i postawach rasistowskich.

71,3% młodych Niemców twierdzi, że nie miała żadnych konfliktów z Polakami, ale 28,7% mówi o takich konfliktach i wskazuje na podobne jak Polacy przyczyny ich zaistnienia (alkohol i narkotyki, agresywność, skłonność do bójek cechującą Polaków, wreszcie ich nacjonalizm).

Częstotliwość i powody przekraczania granicy

W grupie młodzieży polskiej odsetek respondentów deklarujących bardzo częste przekraczanie granicy wynosi 13,7, w tym 2,3% codziennie i 11,4% kilka razy w tygodniu. Znacznie liczniejsza jest grupa osób pojawiających się w Görlitz kilka razy w miesiącu (45,5%) lub kilka razy w roku (37,3%). Tylko nieliczni (3,5%) w ogóle nie przekraczają granicy. Najczęstszym powodem pobytu młodych Polaków po stronie niemieckiej są zakupy (58,3%), a w dalszej kolejności udział w imprezach kulturalnych (głównie dyskoteka i kino) i sportowych (17,1%), wreszcie spotkania koleżeńskie z niemieckimi rówieśnikami (10,8%).

Pozostałe powody (13,9%) mają charakter zindywidualizowany.

Blisko 1/5 młodych Niemców (19,3%) pojawia się w Polsce codziennie (4,9%) lub kilka razy w tygodniu (14,4 %). Znacznie większy odsetek respondentów (44,6%) przekracza granicę kilka razy w miesiącu. Z kolei blisko 1/3 (30,3%) deklaruje, że bywa w Polsce najwyżej kilka razy w roku lub rzadziej, a 5,8% nigdy nie pojawia się w Zgorzelcu. Wszyscy respondenci niemieccy wskazali na zakupy i tankowanie benzyny jako główny powód pojawiania się w Zgorzelcu. Na udział w imprezach kulturalnych (dyskoteka, koncerty)

i sportowych wskazało 19,8%, a na spotkania z polskimi rówieśnikami – 10%. Pozostałe powody (13,5%) mają charakter zindywidualizowany.

Komfort pobytu po drugiej stronie granicy

Blisko połowa młodych Polaków (49,1%) deklaruje, że równie dobrze czują się przebywając w Polsce jak i w Niemczech, a kolejne 5,5% twierdzi, że w Niemczech czują się swobodniej niż we własnym kraju. Jednak blisko co czwarty respondent (24,4%) wskazuje, iż w Niemczech musi bardziej kontrolować swoje zachowania niż w Polsce, a co piąty (21,0%) twierdzi, że w Niemczech spotyka się z przejawami negatywnego stosunku do Polaków.

Deklaracje młodych Niemców w przedmiotowej materii są bardzo zbliżone. Dla 49,2% z nich nie ma różnic między funkcjonowaniem w Polsce i Niemczech, a kolejne 3,7% uważa, że w Polsce czują się swobodniej niż w Niemczech. Co czwarty badany Niemiec (24,3%) deklaruje, iż w Polsce musi bardziej kontrolować własne zachowania niż w Niemczech, a co piąty (22,8%) zgłasza, iż w Polsce spotyka się z przejawami negatywnego stosunku do Niemców.

Koleżanki i koledzy po drugiej strony granicy

41,4% młodych Polaków ma niemieckie koleżanki/kolegów: 23,7% kilka takich osób, 17,7% jedną osobę. Kolejne 20,1% nie ma tam kolegów ale deklaruje, że chciałoby ich mieć. Jednocześnie ponad 1/3 polskich respondentów (38,5%) nie ma takich kontaktów i jednocześnie nie wyraża potrzeby ich posiadania. Wśród młodzieży polskiej, która zadeklarowała posiadanie niemieckich koleżanek/kolegów (528 osób) pojawia się dość liczna grupa (31,3%), która często spotyka się z nimi: przynajmniej raz w miesiącu (13,9%), przynajmniej raz w tygodniu (9,1%) lub nawet codziennie (8,3%). Jednak większość (68,7%) podaje, iż spotkania te odbywają się rzadziej, nieregularnie, sporadycznie. W charakterystykach spotkań z niemieckimi rówieśnikami podawanymi przez młodzież polską najczęściej pojawiają się: rozmowa (64,6%), wspólna zabawa (taniec, sport rekreacyjny – skate park i basen, komputer, oglądanie filmów) – łącznie 33,9%, spacer i wycieczki rowerowe (15,9%), wspólne picie i jedzenie (13,2%), robienie zakupów (10,0%), spotkania w szkolne i udział w projektach integracyjnych (7,1%), uprawianie sportu wyczynowego i realizowanie wspólnych pasji, zwłaszcza muzykowanie (6,1%), wreszcie udział w festynach,

koncertach, na imprezach sportowych i w kinie (4,2%). Polscy respondenci, którzy mają kontakty z niemieckimi rówieśnikami deklarują, że spotkania te najczęściej mają miejsce zarówno w Zgorzelcu jak i Görlitz (41%), tylko w Zgorzelcu (34%), tylko w Görlitz (12%), pozostali – w innych miejscowościach na terenie Polski lub Niemiec.

54,1% młodych Niemców ma polskie koleżanki/kolegów: 36,7% – kilka takich osób, 17,4% tylko jedną osobę. Kolejne 11,7% nie ma kolegów po polskiej stronie ale deklaruje, że chciałoby ich mieć. Jednocześnie ponad 1/3 niemieckich respondentów (34,2%) nie ma takich kontaktów i jednocześnie nie wyraża potrzeby ich posiadania. Ponad 60% (60,3) Niemców z grupy posiadającej polskie koleżanki/kolegów wskazuje na regularność takich spotkań: 10,3% przynajmniej raz w miesiącu, 14,5% przynajmniej raz w tygodniu, a aż 35,5% codziennie. Z kolei 39,7% respondentów niemieckich podaje, iż spotkania te odbywają się rzadziej, nieregularnie. Młodzi Niemcy również wskazują na rozmawianie jako najczęstszy element spotkań (87,1%), a następnie wspólną zabawę (45,7%), spotkania szkolne i projektowe, wspólne uczenie się (44,0%), uprawiania sportu i rekreację (19,5%), wspólne picie i jedzenie (19,0%), wspólne wyjścia (m.in. do kina) i spacerów (17,6%), robienie zakupów (9,2%), uprawianie wspólnego hobby i grę na komputerze (6%). Görlitz jest wskazywane jako najczęstsze miejsce spotkań (66%), pozostali respondenci informują, że spotkania mają miejsce zarówno w Görlitz jak i Zgorzelcu (17%), w innych miejscowościach na terenie Niemiec (12%), w innych miejscowościach na terenie Polski (5%).

Kompetencje językowe i sposoby komunikowania się

18,7% młodych Polaków deklaruje dobrą lub bardzo dobrą znajomość języka niemieckiego, 64,3% uważa, że zna ten język w stopniu podstawowym, wystarczającym do prostej komunikacji, a 17% w ogóle nie zna tego języka. Warto tu zaznaczyć, że aż 97,1% młodzieży polskiej uczy się bądź uczyło języka niemieckiego, a tylko 2,9% nie pobierało nauki tego języka. Drugim językiem komunikacji z niemieckimi rówieśnikami jest angielski. 64% młodych Polaków deklaruje wystarczającą do komunikacji znajomość języka angielskiego i jego użyteczność w komunikowaniu się z Niemcami, a 36% wskazuje, że jest to nieprzydatne.

Co dziesiąty Niemiec uważa, że bardzo dobrze lub dobrze zna język polski, 30% w stopniu podstawowym, wystarczającym do prostej rozmowy, a 60% podaje, iż w ogóle nie zna tego języka. Dane te dobrze korespondują z informacjami na temat nauki języka polskiego – 32% Niemców uczy się bądź uczyło języka polskiego, 4% deklaruje, iż są dwujęzyczni, a 64% nigdy nie pobierało nauki

tego języka. Z kolei 55% młodych Niemców deklaruje wystarczającą do komunikacji znajomość języka angielskiego, a 45% brak znajomości tego języka.

Wymiana instytucjonalna

Co czwarty (25,1%) młody Polak uczestniczył w jakiejś zorganizowanej formie wymiany młodzieżowej z Niemcami. Wymiana ta miała w większości (54,1%) charakter: integracyjny (wycieczki, kolonie, pobyty w rodzinach, wizyty w szkołach), ale także edukacyjny – np. realizacja wspólnych projektów (26,9%), sportowy (13,8%), artystyczny – muzyczny, plastyczny, taneczny (5,2%). W związku z powyższym organizatorami były takie instytucje jak: szkoły i inne placówki oświatowe (60,4%), instytucje samorządowe, pozarządowe, wyznaniowe i in. (17,6%), różni animatorzy życia społecznego, zwłaszcza nauczyciele (17,2%), organizacje sportowe (4,8%).

Udział młodych Niemców w zorganizowanych formach wymiany młodzieży jest znacznie niższy (15%), polega na wymianie uczniowskiej i wycieczkach.

Powiązania rodzinne z Niemcami

Blisko co drugi (47,7 %) młody Polak informuje, iż posiada członków rodziny mieszkających w Niemczech (w tym: 35% – tylko Polaków, 11,1% – zarówno Polaków jak i Niemców, 1,3% – tylko Niemców). Z kolei blisko co czwarty respondent (24,9%) deklaruje, iż ktoś z członków ich rodziny ma niemieckiego partnera lub małżonka. Jednocześnie 58,4% podaje, iż członkowie ich rodzin pracują w Niemczech, a 27,8%, że ma członków rodziny uczących się po niemieckiej stronie.

Z kolei z badania po stronie niemieckiej wynika, że zaledwie 10,6% młodych Niemców ma krewnych mieszkających w Polsce (1,2% tylko Niemców, 2,3% – zarówno Polaków jak i Niemców, 7,2% – tylko Polaków). Badanie ankietowe nie dostarczyło informacji o liczbie krewnych pracujących bądź uczących się w Polsce.

Plany związane z Niemcami i Polską

Blisko co czwarty polski respondent (22,5%) byłby zainteresowany dalszą edukacją w Niemczech gdyby tylko zaistniała taka możliwość. Jednocześnie aż

56,7% młodych Polaków jest zainteresowanych pracą w Niemczech po zakończeniu edukacji jednak tylko mniej niż 1/5 (19,2%) byłaby skłonna zamieszkać w Niemczech na stałe.

Młodzi Niemcy wykazują mniejsze zainteresowanie edukacją w Polsce (zaledwie 13,7%) lub podjęciem w przyszłości pracy w naszym kraju (16,8%). Jeszcze mniej osób (10,9%) dopuszcza możliwość zamieszkania w Polsce.

Zakończenie

W polskich obrazach Niemca wciąż znaczące miejsce zajmuje perspektywa związana z traumą lat II wojny światowej. Jednak należy podkreślić, że skojarzenia neutralne, wskazujące jedynie na sąsiedztwo, odrębność administracyjno-terytorialną, czy różnice językowe, a także pozytywnie waloryzowane cechy sąsiadów, w tym dobrostan ekonomiczny, stanowiły zdecydowaną większość charakterystyk Niemca – wskazywało na nie 2/3 osób z badanej młodzieży polskiej. W niemieckich obrazach Polaka także dominują skojarzenia o charakterze neutralnym – odwołanie do odmienności i wyróżników oraz symboli narodowych, a także atrakcyjności ekonomicznej (ceny towarów) oraz wskazania na pozytywne cechy Polaków. Nie może to jednak przesłaniać faktu, że młodzi Niemcy równocześnie wskazują na przestępczość i inne czyny społecznie szkodliwe jako istotne wyróżniki zachowań Polaków. Jednak pamiętajmy, że wywołane w badaniu skojarzenia/charakterystyki dotyczyły makrobrazów grup narodowych, a nie wizerunku grup rówieśniczych.

Jeśli chodzi o wizerunki grup rówieśników z drugiej strony granicy to mamy do czynienia z daleko idącym podobieństwem wyników. Zarówno 1/3 Polaków jak i Niemców nie dostrzega żadnych różnic międzygrupowych. Z kolei różnice, na które wskazuje większość respondentów dotyczą przede wszystkim wyglądu (fryzura, odzież, atrybuty subkultur), ale także zachowań w miejscach publicznych. Co ciekawe, w większości przypadków obydwie strony przypisują sąsiadom te same cechy (głośność, zbytnia swoboda zachowań, egocentryzm). Niezwykle istotne jest to, że zarejestrowane odpowiedzi nie nawiązywały do charakterystyk wyłaniających się z przeglądu wyżej omówionych makrobrazów grup etnicznych, a obraźliwe epitety stanowiły mało znaczący odsetek deklaracji.

Zdecydowana większość młodych Polaków i Niemców nigdy nie doświadczyła konfliktu z rówieśnikami z za Nysy Łużyckiej, a ci, którzy informują o takich konfliktach wskazują na ich incydentalny charakter. Deklaracje te dobrze korespondują z bardzo zbieżnymi opiniami na temat komfortu odczuwanego

podczas pobytów po drugiej stronie granicy. Dla ponad połowy młodzieży polskiej i niemieckiej nie ma żadnych różnic między funkcjonowaniem w Polsce i Niemczech, a w niektórych przypadkach podczas pobytu za granicą czują się nawet swobodniej. Ten idylliczny obraz zakłóca jednak fakt, iż co piąty respondent po obu stronach granicy informuje o tym, że spotkał się z jakimiś przejawami negatywnego stosunku do swojej osoby, najczęściej wyrażanego w formie werbalnej lub gestykulacji. Powyższe informacje należy interpretować w kontekście danych o bardzo wysokiej częstotliwości pobytów po drugiej stronie granicy. Co czwarty młody Polak i Niemiec przekracza granicę codziennie lub kilka razy w tygodniu, a blisko połowa respondentów z każdej grupy pojawia się tam przynajmniej kilka razy w miesiącu.

Mniej więcej połowa młodych Niemców i Polaków ma koleżanki/kolegów po drugiej stronie granicy, a co trzeci niemiecki i co piąty polski respondent wyraża pragnienie nawiązania takiej znajomości. Bardzo ważną informacją jest to, że kontakty koleżeńskie są częste, regularne, mają miejsce po obydwu stronach granicy, najczęściej polegają na rozmawianiu, ale także wspólnej zabawie, spacerach i wycieczkach rowerowych, jedzeniu i picciu. Wszystko wskazuje, że opisywane kontakty nie są efektem realizacji odgórznej polityki integracyjnej (np. wymiany uczniowskiej), która objęła zaledwie co dziesiątego młodego Niemca i co czwartego Polaka.

W przeciwieństwie do młodych Niemców ich polscy rówieśnicy posiadają niezwykle rozbudowaną sieć powiązań transgranicznych (członkowie rodziny mieszkający, pracujący lub uczący się w Niemczech, często posiadający niemieckiego partnera). Fakt ten, w powiązaniu z atrakcyjnością ekonomiczną zachodniego sąsiada, sprawia, że ponad połowa młodzieży polskiej chciałaby w przyszłości podjąć pracę w Niemczech lub kontynuować tam edukację. Jednak plany te nie wiążą się z zamiarem osiedlenia się w Niemczech na stałe.

Zarejestrowane wśród młodzieży polskiej i niemieckiej makroobrazy społeczne i wizerunki pokoleniowe Niemca/Polaka zawierają szereg negatywnych charakterystyk o różnych treściach u każdej ze stron. Jednak te obrazy nie rzutują na relacje interetniczne młodzieży uczącej się w Zgorzelcu i Görlitz, nie skutkują „zamykaniem” się młodych Polaków i Niemców na kontakt. Już w tej chwili można mówić o znaczącym dysonansie między treściami obrazów społecznych, które realizują jedynie ograniczoną rolę poznawczą a sferą zachowań i towarzyszących im emocji. A zatem mamy do czynienia w przypadku młodego pokolenia do czynienia ze znaczącą zmianą postaw, które kształtowane są w oparciu o doświadczenie – kurczeniem się obszarów obaw, nieufności i niechęci, a równocześnie poszerzaniem otwartości na pogłębianie partnerskich kontaktów. Tego typu konstatacje znajdują potwierdzenie w badaniach,

które prowadzone są wśród młodzieży polskiej i niemieckiej poza strefą nadgraniczną (Zagulski 2014)¹⁰. Zważywszy, że jeszcze nie minęły trzy dekady od chwili otwarcia nowego rozdziału w relacjach polsko-niemieckich opisane zmiany w sposobie myślenia i zachowaniach wobec sąsiadów, obecne po obydwu stronach granicy, należy uznać za istotną zmianę pokoleniową – wartościowy element w procesie wzajemnego poznawania się narodów, budowania dobrego sąsiedztwa, a w dalszej perspektywie integracji europejskiej opartej na koncepcji państwa narodowego (Schmidt 2012:46).

Interesującym materiałem porównawczym dla zaprezentowanych w tekście danych mogą być przeprowadzone w 2008 roku wyniki badań ilościowych wśród dorosłych mieszkańców Zgorzelca i Görlitz (Buczko 2009)¹¹. W tym miejscu warto wskazać na dwa ustalenia z tych badań, które bezpośrednio korespondują z powyższymi konstatacjami. Po pierwsze, wiek w istotny sposób wpływa na opinie, poglądy, a także treści obrazów społecznych mieszkańców pogranicza – młodszy respondenci bardziej pozytywnie oceniają wzajemne relacje interetniczne. Po drugie, osobiste doświadczenia i bezpośrednie kontakty odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu nowego wizerunku sąsiada, osłabiają stereotypy i uprzedzenia (Buczko 2009: 179).

Literatura

Buczko J.

2009 *Relacje między mieszkańcami Zgorzelca i Görlitz w aspekcie stosunków etnicznych*, „Sprawy Narodowościowe”, z. 35, s. 165-180.

Bystroń J. S.

1995 *Megalomania narodowa*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Creswell J.

2013 *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, tłum. Joanna Gilewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹⁰ Wskazana rozprawa doktorska, znajdująca się w fazie publikacji książkowej, zawiera wyczerpujący przegląd badań prowadzonych wśród młodzieży polskiej i niemieckiej w latach 1989-2014.

¹¹ Badaniami objęto 300 dorosłych mieszkańców Zgorzelca i 300 mieszkańców Görlitz w wieku od 18 roku życia. Problematyka badawcza koncentrowała się na diagnozie stosunków interetnicznych, ocenie wpływu otwartej granicy na proces integracji mieszkańców obydwu miast, w tym częstotliwości i powodach przekraczania granicy, znajomości języka sąsiada, osobistych znajomościach Polaków i Niemców.

Flick U.

- 2011 *Jakość w badaniach jakościowych*, tłum. Paweł Tomanek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jasiewicz Z.

- 2004 *Badania na ziemiach zachodnich i północnych i ich znaczenie dla etnologii polskiej*, w: M. Buchowski, A. Brencz (red.), *Polska – Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne*, Wrocław-Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 39-54

Kabat I.

- 2013 *Bibliografia prac prof. dr. hab. Andrzeja Brencza*, w: J. Schmidt (red.), *Regiony etnografii. Szkice dedykowane Profesorowi Andrzejowi Brenczowi w 70. rocznicę urodzin*, Poznań: Nauka i Innowacja, s. 22-37.

Kaczmarek J.

- 2011 *Gubin i Guben – miasta na pograniczu. Socjologiczne studium sąsiedztwa*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kubica G., Rusek H. (red.)

- 2013 *Granice i pogranicza: państw, grup i dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Niedźwiedzki D. (red.)

- 2016 *Pamięć i integracja społeczna na pograniczach. Przypadek pogranicza polsko-niemieckiego i polsko-ukraińskiego*, Kraków: Nomos.

Schmidt J.

- 1997 *Stereotyp i granica. Pogranicze zaborów w mentalności współczesnych Wielkopolan*, Międzychód: ECO.
- 2001 *Żyjąc na pograniczu. Studium wiedzy i mentalności mieszkańców ziemi lubuskiej*, w: K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 359-382.
- 2012 *Demitologizacja Niemca? Między stereotypami a praktyką społeczną*, „Lamus” nr 2/10 (26), s. 42-46.

Szarota T.

- 1996 *Niemcy i Polacy. Wzajemne postrzeganie i stereotypy*, Warszawa: PWN.

Wejland A. P.

- 1991 *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*, Warszawa: IFIS PAN.

Wrzesiński W.

1992 *Sąsiad czy wróg? Ze studiów nad kształtowaniem obrazu Niemca w Polsce w latach 1795-1939*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Wrzesiński W.

1995 *Niemiec w stereotypach polskich*, w: T. Walas (red.), *Narody i stereotypy*, Kraków: Narodowe Centrum Kultury, s. 183-189.

Zagulski S.

2014 *Młodość w Polsce i w Niemczech w świetle badań empirycznych*, niepublikowana praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Krzysztofa Ruchniewicza w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zielińska M., Trzop B., Lisowski K. (red.)

2007 *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza Polski w integrującej się Europie*, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.

Zielińska M., Trzop B. (red.)

2014 *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy*, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.

WOJCIECH DOHNAL

„Czarny poniedziałek” i „Łańcuch światła”

O infrapolitycznych formach oporu społecznego

Odkąd pamiętam, Jacek Bednarski interesuje się polityką, z uwagą śledząc ją na poziomie lokalnym – jako zdeklarowany Poznaniak i Wielkopolanin, krajowym – jako nieobojętny obywatel, oraz międzynarodowym, w tym zwłaszcza europejskim – bo poczucie bycia Europejczykiem jest ważnym aspektem Jego tożsamości¹. W ciągu minionych dwudziestu pięciu lat, tyle bowiem utrzymujemy koleżeńskie relacje, przegadaliśmy setki godzin na tematy polityczne, rzadko się zresztą przy tym spierając, bo nasze sympatie i poglądy są mocno zbliżone. Zapewne w dużej mierze wynika to z funkcjonowania w tym samym środowisku, przywiązania do tych samych wartości oraz „obciążenia zawodowego” – wszak warunkiem uprawiania etnologii/antropologii jest ciekawość świata i zachodzących w nim procesów społeczno-kulturowych, na które przemożny wpływ ma właśnie szeroko rozumiana polityka. Mogliśmy się o tym przekonać badając stosunek Lubuszan do integracji europejskiej (Bednarski, Dohnal 2004), transformacje przestrzeni miejskiej w postsowieckim Bornem Sulinowie (Schmidt 2011; Dohnal, Pomieciński 2011) czy zaangażowanie Pleaszewian w sprawy publiczne (Bednarski, Dohnal, Schmidt 2013)². Polityka, w różnych jej formach i odsłonach, nieustannie towarzyszyła nam także podczas wspólnych wyjazdów do Kosowa, Albanii, Rumunii, Irlandii czy na Litwę, bo wszędzie tam dostrzegaliśmy upolitycznienie wielu dziedzin życia społecz-

¹ Jacek „od zawsze” zawodowo zajmuje się Europą, ale ma do niej również stosunek emocjonalny. Pamiętam, jak pod koniec kwietnia 2004 roku sprezentował mi unijną flagę, z przykazaniem, bym koniecznie wywiesił ją 1 maja, w dniu oficjalnego przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Sam postąpił tak samo, symbolicznie wyrażając w ten sposób swoje przywiązanie do idei wspólnej Europy, której Polska jest integralną częścią.

² W badaniach tych, których współorganizatorem był Jacek Schmidt, uczestniczyli studenci poznańskiej etnologii realizujący na II roku studiów zajęcia „Laboratorium metodyczne”.

nego i kultury: od festiwali folklorystycznych, przez architekturę, sztukę i tradycje kulinarne, po gospodarkę, edukację i religię.

Antropolodzy przyglądają się polityce z nieco innej perspektywy niż inni badacze. Nie zajmują się raczej jej ogólną teorią, uwarunkowaniami formalno-prawnymi, funkcjonowaniem instytucji centralnych czy stosunkami międzynarodowymi, lecz skupiają swoją uwagę na polityce widzianej „od dołu”, interesują się zjawiskami politycznymi w ich lokalnym i codziennym wymiarze. Pozostają przy tym wierni tradycyjnemu podejściu badawczemu opierającemu się na doświadczeniu terenowym, obserwacji i bezpośrednim kontakcie z ludźmi. Podejście to, zwane niekiedy „etnograficznym zanurzeniem” (*ethnographic immersion*), pozwala dostrzec, że w życiu społecznym polityka przybiera różne formy, skrywa się za wieloma maskami oraz wyraża poprzez różnorodne dyskursy i praktyki, których związek z potocznie rozumianą politycznością jest często niebezpośredni, nieoczywisty i trudny do uchwycenia.

Walory podejścia etnograficznego, skupiającego się na analizie wielowarstwowej złożoności rzeczywistości politycznej i demaskowaniu jej kulturowego *entourage’u*, zostały niedawno „odkryte” przez przedstawicieli innych dyscyplin. O ile niegdyś dość lekceważąco wypowiadali się oni na temat dorobku antropologii politycznej, a nawet kwestionowali celowość jej uprawiania (np. Easton 1959), o tyle obecnie z uznaniem przyznają, że „etnografia często przekracza nasz sposób rozumienia »polityczności«, a czasami wręcz wywraca go do góry nogami” (Schatz 2009: 10). Wielu politologów, socjologów czy prawników widzi dziś w antropologii atrakcyjnego partnera zdolnego do odkrywania niedostrzeganych wcześniej wymiarów polityki, w tym zwłaszcza jej kulturowych manifestacji. Stało się to możliwie dzięki zmianom, jakie dokonały się w tej dyscyplinie od lat 70. XX wieku. Polegały one – mówiąc najogólniej – na przejściu od badań koncentrujących się na tzw. polityce pierwotnej w stronę systematycznej refleksji nad obecnością polityki we wszystkich przestrzeniach społeczeństwa i kultury³.

Do reorientacji antropologii politycznej, prowadzącej w efekcie do przełamania jej długotrwałej marginalizacji, znacząco przyczynił się amerykański antropolog i politolog James C. Scott. Jego prace na temat chłopskiego oporu odbiły się szerokim echem w środowisku badaczy społecznych, dając początek dynamicznemu rozwojowi interdyscyplinarnych *resistance studies*. Do samej

³ Jest to oczywiście ujęcie bardzo schematyczne i upraszczające, w rzeczywistości bowiem ewolucja antropologicznego myślenia o polityce przebiegała w sposób stopniowy, a wpływ na jej tempo i kierunek miało wiele czynników. Proces ten obszernie omawiam w innym miejscu, zob. Dohnal 2013.

antropologii wniosły natomiast zainteresowanie złożonością relacji władzy, oddolną polityką grup podporządkowanych oraz strategiami oporu. „Scott jest jednym z tych twórców, wobec którego nie można pozostać obojętnym: jego prace i zaproponowane przez niego kategorie – »broń słabych«, »codzienne formy oporu«, *infrapolitics*, »protokoły ukryte« – stanowią bardzo ważny punkt odniesienia zarówno dla jego wielbicieli, jak i krytyków” (Pasięka 2015: 12).

Nie zamierzam w tym miejscu podejmować całościowej analizy dorobku Scotta, ani nawet referować głównych założeń jego teorii oporu⁴. Mój cel jest znacznie skromniejszy – chciałbym pokrótce odwołać się do jednej z zaproponowanych przez niego kategorii badawczych, by następnie przyjrzeć się temu, czy i na ile można ją wykorzystać do interpretacji wydarzeń rozgrywających się niedawno na krajowej scenie politycznej.

Infrapolityka grup podporządkowanych

„Tam, gdzie jest władza, istnieje też opór”. To znane spostrzeżenie Michela Foucault (1995: 86) stanowić może dogodny punkt wyjścia do rozważań na temat infrapolityki. Pojęcie to zostało przez Scotta wprowadzone w pracy *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985), opisującej metody, za pomocą których malezyjscy chłopci przeciwstawiali się negatywnym skutkom „zielonej rewolucji”. Wolny rynek, mechanizacja rolnictwa i zmiany stosunków własnościowych na wsi doprowadziły do deprywacji społecznej i ekonomicznej bezrolnych wieśniaków, którzy wprawdzie byli wolni, ale bezrobotni i niepotrzebni. Poczucie upokorzenia i wykluczenia legło u podstaw chłopskiego oporu. Nie polegał on jednak na otwartym buncie, stosowaniu przemocy czy zbiorowym nieposłuszeństwie, lecz przybierał bardziej dyskretne i niebezpośrednie formy. „Bronią słabych” była bierność, spowalnianie pracy, rozpowszechnianie plotek, a także drobne kradzieże oraz akty sabotażu: podpalanie kombajnów, uszkodzanie maszyn czy zabijanie inwentarza bogatych farmerów. To właśnie tego rodzaju zachowania, będące reakcją na dominację (władza), współtworzyły infrapolitykę, czyli oddolną politykę (opór) grup subordynowanych.

Rozwinięcie i usystematyzowanie koncepcji infrapolityki przyniosła kolejna monografia, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*

⁴ Szerzej na temat poglądów Scotta i jego wkładu do rozwoju badań nad oporem pisze Agnieszka Pasięka we wprowadzeniu do znakomitej antologii *Opór i dominacja*. W zbiorze tym zamieszczony został także fragment *Domination and the Arts of Resistance*. Zob. Pasięka, Zielińska 2015.

(1990). Scott przekonywał w niej, że infrapolityka, czyli „ostrożna walka prowadzona na co dzień przez grupy podporządkowane lokuje się, podobnie jak promieniowanie podczerwone, poza widzialną częścią spektrum. To, że jest ona niewidzialna (...) jest w dużym stopniu zamierzone – to taktyczny wybór podyktowany roztropną świadomością istnienia określonego układu sił”. Infrapolityki nie należy jednak lekceważyć, bo stanowi ona „kulturową i strukturalną podbudowę łatwiej zauważalnych zachowań politycznych, na których zazwyczaj skupia się nasza uwaga” (Scott 1990: 183-184).

W zależności od kontekstu opór podporządkowanych przybiera różne formy. Oprócz strategii stosowanych przez malezyjskich wieśniaków, bronią słabych może być także kłusownictwo, skwaterstwo, zbiegostwo, uchylanie się od płacenia podatków, podpalenia, nielegalny handel czy dezercje z armii (tamże: 188). Tego rodzaju praktyki są „materialną” twarzą infrapolityki, jej społecznym uzewnętrznieniem. Wszelako nie wyczerpują one repertuaru środków, za pomocą których podporządkowani przeciwstawiają się polityce dominacji. Najpowszechniej stosowaną formą oporu są bowiem „protokoły ukryte”, czyli różnego rodzaju gesty i akty mowy: plotki, podania ludowe i religijne prorocstwa, a także złośliwe żarty, szydercze spojrzenia i drwiące miny⁵. Wszystkie one są dyskursywnymi formami artykułowania złości i niezgody na doświadczane przez podporządkowanych poniżenie, są symbolicznym wyrazem walki o zachowanie własnej godności, honoru i podmiotowości. Można je traktować jak kulturowe maski, za którymi kryją się emocje i pragnienia ludzi przeciwstawiających się niesprawiedliwym relacjom władzy. Protokoły ukryte są przy tym zawsze rozwijane i odgrywane „za kulisami”, poza wzrokiem rządzących, a ich treść jest czytelna jedynie dla wtajemniczonych, dzięki czemu zapewniają im względne bezpieczeństwo.

Kilka punktów z błyskotliwej i sugestywnej koncepcji Scotta, zilustrowanej zresztą licznymi przykładami historycznymi, literackimi i etnograficznymi, wymaga krótkiego komentarza. Po pierwsze, należy pamiętać, że składające się na infrapolitykę dyskursy i praktyki są ze sobą ściśle powiązane, co oznacza, że nie można rozdzielać tego, co ludzie myślą i mówią, od tego, co robią. „Istnieje dialektyczny związek pomiędzy protokołami ukrytymi i realnym oporem” (tamże: 191). Po drugie, jakkolwiek oddolne formy oporu na ogół pozostają w ukryciu, rozgrywają się „poza sceną”, to jednak w pewnych okolicznościach przerodzić się mogą w otwarty bunt prowadzący do podważenia

⁵ Protokoły ukryte powstają w opozycji do dyskursów protokołów publicznych, które określają wzór jawnych, rozgrywanych „na scenie” interakcji między podporządkowanymi a dominującymi.

istniejącego porządku politycznego⁶. W końcu, co w interesującym mnie kontekście jest szczególnie ważne, infrapolityka nie występuje jedynie w systemach feudalnych, kastowych czy totalitarnych i nie jest uprawiana wyłącznie przez poddanych, tj. niewolników, chłopów czy kobiety z rodzin patriarchalnych. Owszem, grupy te, pozbawione praw obywatelskich i możliwości otwartego wyrażania własnego sprzeciwu, sięgają po ukryte protokoły i akty „drobnego” oporu najczęściej, ale infrapolityka jest obecna wszędzie tam, gdzie sprawujący dominację nie respektują praw i godności rządzonych, rządzą w sposób autorytarny i spreczny z poczuciem społecznej sprawiedliwości.

O infrapolityce można myśleć jak o elementarnej, tj. podstawowej formie polityki. Jest ona głównym budulcem bardziej złożonych i zinstytucjonalizowanych działań politycznych, bez którego nie mogłyby one istnieć. Tam, gdzie mamy do czynienia z tyranią i prześladowaniami, czyli w warunkach, w jakich żyła większość podmiotów historycznych, stanowiła istotę życia politycznego. Jednak i tam, gdzie swobody polityczne są ograniczane lub niszczone, co często się zdarza, podstawowe formy infrapolityki pozostają taktyką obronną ludzi pozbawionych władzy (tamże: 201).

Oddolne polityki obywatelskiego oporu

Kategoria infrapolityki okazała się na tyle atrakcyjna i nośna teoretycznie, że szybko została podchwycona przez innych badaczy – głównie historyków, socjologów, przedstawicieli studiów kulturowych i antropologów – zajmujących się problematyką oporu i dominacji. Początkowo, zgodnie z intencją Scotta, odwoływano się do niej głównie w studiach poświęconych polityce subalternów z Afryki i Azji Południowo-Wschodniej, z czasem jednak zaczęła być wykorzystywana do analizy oddolnych polityk sprzeciwu wielu innych grup żyjących w odmiennych systemach społeczno-politycznych.

Ważnym krokiem w tym właśnie kierunku była praca Robina D. G. Kelleya *Race Rebels: Culture Politics and the Black Working Class* (1994), poświęcona niezinstytucjonalizowanym formom oporu afroamerykańskich robotników walczących w XX w. o sprawiedliwość rasową i ekonomiczną. Katalog stosowanych przez nich metod był bardzo szeroki. W początkowym okresie, gdy na rasistowskim Południu szeroko rozpowszechniony był jeszcze kult prawdziwego czarnu-

⁶ W ostatnim rozdziale swojej monografii Scott omawia kilka historycznych przykładów takich sytuacji. Jednym z nich jest strajk w Stoczni im. Lenina z sierpnia 1980 roku, który dał początek „Solidarności” (tamże: 210-212).

cha (Cult of True Sambohood) – przekonanie, że czarni stworzeni są do ciężkiej pracy fizycznej, którą winni wykonywać z pokorą i wdzięcznością, niezależnie od warunków, w jakich są zatrudnieni – robotnicy sięgali po broń podobną do tej, jakiej używali malezyjscy chłopci. Wobec braku możliwości jawnego buntu, pozornie wypełniali wyznaczoną im rolę, w ostentacyjnie ugrzeczniony sposób odnosząc się do pracodawców i demonstracyjnie okazując zaangażowanie w pracę, podczas gdy w rzeczywistości robili wszystko, by za pomocą drobnych, codziennych zachowań wyrazić swój sprzeciw wobec niewolniczego wyzysku i dyskryminacji. Za „maską kłamstw i uśmiechów” (Kelley 1994: 7) kryły się więc takie działania jak praca w zółwym tempie, drobne kradzieże i oszustwa, celowe niedbalstwo czy akty sabotażu. Areną infrapolityki była także przestrzeń prywatna, ukryta poza wzrokiem rządzących, w której czarni swobodnie manifestowali swoje poglądy. Temu celowi służyły spotkania w domach, podczas których rozmawiano o doświadczeniach upokorzeniach, śpiewano piosenki i opowiadano grubiańskie żarty na temat pracodawców. Popularnymi miejscami spotkań były też zakłady fryzjerskie, nocne kluby, tancbudy i – rzadziej – kościoły. Wszędzie tam, jak przekonuje Kelley, rozwijane były protokoły ukryte, które kształtowały tożsamość afroamerykańskich robotników, a w dłuższej perspektywie prowadziły do podważenia hegemonicznej kultury sprawujących dominację białych.

Podobnie jak Scott, używam kategorii infrapolityki do opisu codziennych starć, różnego rodzaju wystąpień i skrywanych myśli, które zapowiadają często zorganizowane działania polityczne. Nie twierdzę, że infrapolityka jest mniej lub bardziej ważna lub skuteczna niż to, co tradycyjnie rozumiemy jako politykę, lecz uważam, że zrozumienie politycznej historii grup zdominowanych wymaga odwołania się do infrapolityki, bo tworzące ją codzienne akty oporu kumulują się, przyczyniając się do zmiany relacji władzy (tamże: 8).

W późniejszym okresie, wraz ze zmieniającą się sytuacją polityczną i ekonomiczną, formy oporu czarnych proletariuszy stopniowo ewoluowały. W latach 20. i 30 XX w. część z nich zaangażowała się w bardziej zorganizowane działania, na przykład zaciągając się do Brygad Międzynarodowych walczących po stronie republikanów w hiszpańskiej wojnie domowej lub podejmując działalność w Komunistycznej Partii Stanów Zjednoczonych⁷. Decyzje te były w mniejszym stopniu motywowane ideologicznie, bardziej natomiast wyrażały poczucie przynależności rasowej i niezgodę na kapitalistyczny model stosun-

⁷ Według Kelleya, w wojnie domowej w Hiszpanii walczyło niemal 90 czarnoskórych ochotników i 1 ochotniczka pochodzenia robotniczego (tamże: 9).

ków władzy. Czarni byli nie tyle żarliwymi komunistami, ile raczej radykalnymi antyrasistami i panafrykanistami (tamże: 11).

Publiczny, a przy tym otwarcie konfrontacyjny charakter miały też słynne protesty przeciwko segregacji rasowej, znane jako bojkoty autobusów i akcje *sit-ins*, których ikoną stała się Rosa Parks. Prowadzone w wielu miastach amerykańskich od lat 40. do 60., polegały na zajmowaniu przez Afroamerykanów miejsc przeznaczonych dla białych w środkach komunikacji, poczekalniach, restauracjach i innych obiektach użyteczności publicznej, czemu towarzyszyły często głośne rozmowy, przekleństwa, plucie, żarty i inne zniewagi wymierzone w białych. Kelley pisze w tym kontekście o „ruchomym teatrze” oporu – według niego autobusy i tramwaje były sceną wyrażanego wprost sprzeciwu podporządkowanych, podczas którego zdejmowali oni „maski” i otwarcie deklarowali własne przekonania. Tego rodzaju akty obywatelskiego nieposłuszeństwa miały efekt kuli śnieżnej, prowadząc z czasem do zmiany obowiązującego prawa.

W innej części książki Kelley omawia alternatywne style życia młodych Afroamerykanów w latach 40. W środowiskach wielkomiejskich dużą popularnością cieszyły się wówczas garnitury zoot, z charakterystycznymi wydłużonymi marynarkami i zwężanymi spodniami, uszyte z luksusowych materiałów i zdobione ekstrawaganckimi dodatkami. Ulubionym miejscem spotkań hipsterów Zooties były nocne kluby, w których grano bebop⁸. Według Kelleya, subkultura ta była formą sprzeciwu wobec dyskryminacji i wykluczenia, symbolem przynależności do wspólnoty oraz ideologicznym manifestem młodych Afroamerykanów (tamże: 165). Dla części z nich metodą walki o poprawę własnego losu stała się także działalność przestępcza: gangsterstwo, сутenerstwo lub handel narkotykami. W czasach bardziej współczesnych ten alternatywny wybór stylu życia symbolizuje gangsta rap, styl zrodzony w latach 80. na Wschodnim Wybrzeżu, opowiadający o życiu w biedzie, gangach, rasizmie i brutalności policji wobec czarnej społeczności⁹. „Przestępczość jest sposobem przetrwania i formą buntu” czarnych radykałów, dramatycznym wołaniem o godność i równouprawnienie (tamże: 197). Autor *Race Rebels* nie usprawiedliwia takich działań lecz, podobnie jak Lila Abu-Lughod, proponuje, by traktować je jako swego rodzaju ostrzeżenie, „diagnozę władzy”, która wiele mówi o istniejącej w danym kontekście historyczno-społecznym dynamice relacji między dominującymi i podporządkowanymi (tamże: 8).

⁸ Najbardziej znanym przedstawicielem subkultury Zooties był Malcolm X, jeden z przywódców ruchu na rzecz równouprawnienia Afroamerykanów.

⁹ W tym kontekście Kelley przywołuje znany utwór Ice Cube’a *A Bird in the Hand*, opowiadający historię młodego mężczyzny, który nie mogąc utrzymać się z nisko płatnej pracy w McDonaldsie zaczyna sprzedawać cracki.

Opisując zróżnicowane formy „czarnego” oporu Kelley wyszedł poza sposób rozumienia infrapolityki zaproponowany przez Scotta. Z jednej strony do kategorii tej zaliczył bowiem praktyki i dyskursy bardzo podobne do tych, które opisane zostały w *Domination and the Arts of Resistance*, z drugiej zaś znacząco poszerzył ich repertuar – odnajdywał opór w różnych skalach w przestrzennych, ekonomicznych i kulturowych zachowaniach afroamerykańskich robotników, w złożoności doświadczeń zwykłych ludzi żyjących w poczuciu wykluczenia i dyskryminacji. Nieustannie przy tym podkreślał ścisłą zależność między polityką a kulturą, wskazując że formy protestów są pochodną zasobów kulturowych, jakimi dysponują podporządkowani. „Książką, która jak dotąd w najbardziej wyczerpujący sposób wyjaśnia związki między kulturą i polityką czarnych jest *Race Rebels* Robina Kelleya” (Green 2005: 15).

Tendencja do szerokiego rozumienia infrapolityki, a przy tym dostrzegania jej kulturowego wymiaru, dominuje w większości współczesnych prac poświęconych temu zagadnieniu. Ich autorzy nie ograniczają się do demaskowania protokołów ukrytych i innych rodzajów broni słabych, które z racji swej dyskrecjonalności i zakulisowości pozostają na ogół niedostrzegane bądź lekceważone, lecz uznają, że istotą infrapolityki jest nie tyle skala oporu, co raczej sposób jego artykułowania. Stąd zainteresowanie różnego rodzaju praktykami, które, mimo że nie mieszczą się w tradycyjnie rozumianej kategorii działań politycznych – nie są bowiem odgórnie zorganizowane i zinstytucjonalizowane, nie stoją za nimi żadne formalne podmioty polityczne, a ich celem, przynajmniej tym jawnie deklarowanym, nie jest zmiana istniejących stosunków władzy – to jednak mają *stricte* polityczny charakter.

Działanie infrapolityczne jest rodzajem symbolicznego działania w realnym świecie, które nie chce być identyfikowane jako polityczne. Oznacza to, że nie chce być postrzegane jako działanie polityczne, jako działanie w sferze politycznej, która jest sferą stosunków władzy pomiędzy ludźmi. Działanie to dystansuje się od politycznego uwikłania, odżegnuje od doraźnej polityki, deklarując przywiązanie do wartości etycznych, jednak nie można go traktować jako działania ze sfery etyki. Działanie infrapolityczne, przekraczające granice polityki i etyki, jest jednak realnym działaniem w sferze relacji międzyludzkich (Moreiras 2010: 190-191).

Infrapolityka nie jest zatem substytutem polityki, quasi-polityką czy nie-polityką, lecz zjawiskiem lokującym się pod powierzchnią konwencjonalnej polityki i polityczności (Bosteels 2010: 209). Innymi słowy, jest to polityka *per se*, tyle tylko, że wyrażana w działaniach, których treść i forma pozbawione są cech typowo politycznych. Można je postrzegać jako symboliczne manifestacje

oporu przeciwko niesprawiedliwej władzy. Jest przy tym oczywiste, że rodzaj tych działań zależy od okoliczności. W reżimach totalitarnych i autorytarnych, gdzie rządzeni pozbawieni są możliwości otwartego głoszenia własnych poglądów, a krytyka władzy grozi surowymi konsekwencjami, jedyną dostępną formą sprzeciwu pozostają protokoły ukryte. Z kolei w systemach demokratycznych (częściowo lub w pełni) niezadowoleni obywatele dysponują znacznie bogatszym arsenałem środków. Obejmuje on zarówno zorganizowane działania polityczne, jak i grupowe lub indywidualne akty sprzeciwu, które z różnych powodów artykułowane są „pod przebraniem” (Scott 1990: 136; Kelley 1994: 8).

W pewnym sensie współzależność infrapolitycznego oporu i ukrytych protokołów jest funkcją stopnia i charakteru represji. (..) Podczas gdy ewentualne represje ze strony władz mogą przyczynić się do rozwoju ukrytych protokołów, to występowanie infrapolityki nie ogranicza się wyłącznie do tak skrajnych przypadków. Obojętność polityczna państwa, dominacja quasi-hegemonicznego dyskursu lub po prostu eliminowanie pewnych tematów z dyskursu publicznego, mogą sprawiać, że infrapolityka staje się skutecznym narzędziem mobilizowania oporu. Innymi słowy, rozpatrując umiejscowienie i cechy infrapolityki należy brać pod uwagę kontekst (Marche 2012: 9-10).

Infrapolityka i mobilizacja

Analizie różnorodnych form oddolnego sprzeciwu we współczesnych społeczeństwach zachodnich poświęcony został 131 tom czasopisma „Revue française d’études américaines” z 2012 roku zatytułowany *Infrapolitics and Mobilizations*. Autorów zamieszczonych w nim artykułów łączy przekonanie, że „infrapolityka jest polityką, tyle tylko, że nie zawsze jest to łatwo dostrzegalne” (Marche 2012: 10). Jej istotą jest bowiem mobilizowanie społecznego oporu, czyli konsolidowanie ludzi wokół praktyk i wartości, które w sposób niejawnie polityczny wyrażają krytykę władzy – są formami symbolicznego protestu przeciwko działaniu hegemonii. W tym sensie przypominają opisywane przez Michela de Certeau (1999) oddolne „taktyki” zwykłych użytkowników przestrzeni miejskiej, za pomocą których przeciwstawiają się oni odgórnym „strategiom” miejskich decydentów¹⁰.

¹⁰ Na temat teorii przestrzeni Michela de Certeau, w tym zwłaszcza koncepcji miejskich strategii i taktyk zob. m.in. Miciukiewicz 2008; .

Zgadnie z przyjętymi założeniami, autorzy wspomnianego tomu analizują różnorodne praktyki infrapolitycznego oporu: od konsumenckich bojkotów (Jean-Baptiste Velut), przez demonstracje ruchów LGBT (Benjamin Shepard), antywojenne graffiti (Gillaume Marche) i zamieszki na ulicach Los Angeles (Luis Alvarez), po subkulturę taqwacore, czyli muzulmańskiej muzyki punk (Aline Macke) i zakładanie ogródków miejskich (Sandrine Baudry). Mimo że w każdym przypadku forma protestu jest inna, uczestniczą w nich przedstawiciele odmiennych środowisk, a cele, o które walczą są różne, to jednak wiele je łączy – wszystkie są sposobami publicznego artykułowania politycznych przekonań za pomocą środków spoza „widzialnego spektrum” działań politycznych. Ich wybór zależy od konkretnych uwarunkowań społeczno-historycznych oraz obranej przez protestujących taktyki. Z punktu widzenia celu, czyli mobilizacji społecznego oporu, niekiedy skuteczniejszy lub po prostu konieczny jest większy kamuflaż, kiedy indziej zaś nie jest on potrzebny i sprzeciw wyrażany jest w bardziej otwarty sposób. Jednak nawet wówczas infrapolityka używa kulturowych masek, manifestuje się poprzez dyskursy i praktyki, których związek z politycznością jest nieoczywisty.

Czy możemy uznać za infrapolityczne te wystąpienia publiczne, które mają charakter jawny, są rozpoznawalne i wyrażane wprost? Problemem tym zajmujemy się w niniejszym tomie. W praktyce wszystkie zamieszczone w nim eseje dotyczą działań, o których nie da się powiedzieć, że nie rzucają się w oczy, gdyż oznaczają faktyczne *wtargnięcie* w przestrzeń publiczną. Niezależnie o tego czy są donośne czy ciche, rozpatrywane praktyki – zarówno te o wyraźniejszym zabarwieniu politycznym, jak konsumenckie bojkoty, demonstracje pro-choice, antywojenne graffiti czy zamieszki uliczne, jak i te mniej jednoznacznie upolitycznione, jak zakładanie ogródków miejskich czy muzulmański punk rock – wszystkie one są zauważalne. W tym sensie wchodzi w polemikę z koncepcją infrapolityki nakreśloną przez Scotta i Kelleya (Marche 2012: 9).

Do opinii tej odniósł się sam Scott. Jego zdaniem zamieszczone na łamach *Infrapolitics and Mobilizations* eseje rzuciły nowe światło na infrapolitykę, znacznie poszerzając jej semantyczne granice. Oryginalnie kategoria ta odnosiła się bowiem do „polityki, która »nie ośmiela się wypowiadać własnego imienia«, polityki nietypowej, ostrożnej, zakamuflowanej i unikającej ryzyka” (Scott 2012: 113). Tymczasem w „odświeżonym” ujęciu obejmuje ona także publiczne akty oporu, które z typowymi rodzajami broni słabych wydają się nie mieć nic wspólnego. Czy można je zatem nazwać infrapolitycznymi?

Scott z pewnymi zastrzeżeniami uznaje, że tak. Decyduje o tym kilka cech, które – niezależnie od formy protestów – odnaleźć można w działaniach podporządkowanych, niezależnie od tego, czy są to malezyjscy subalterni, afroamerykańscy robotnicy, mieszkańcy gett etnicznych, mniejszości seksualne, antywojenni aktywiści, czy po prostu grupa obywateli niezadowolonych z polityki rządzących.

Pierwsza z nich wiąże się z kwestią anonimowości. W systemach autorytarnych, gdzie poddani nie mają możliwości otwartego wyrażania sprzeciwu, najbardziej rozpowszechnioną jego formą są protokoły ukryte. Zniesławiające plotki i pieśni protestu stanowią krytykę władzy, a jednocześnie gwarantują ich twórcom bezpieczeństwo. Z tych samych powodów w ukryciu wołają także pozostawiać autorzy politycznych graffiti czy partyzanci miejscy ogrodnicy (*guerilla gardeners*), porównywani przez Scotta do diggerów z czasów rewolucji angielskiej, którzy, „działając często anonimowo i pod osłoną nocy, chrońnią się przed siłą potężnych przeciwników” (tamże: 114). Nieco inaczej rzecz wygląda w przypadku demonstracji czy konsumenckich bojkotów. Wprawdzie zdarza się, że ich uczestnicy zasłaniają twarze, lecz zwykle występują bez „masek”, niekiedy nawet pod własnym nazwiskiem. W takich sytuacjach ich polisą ubezpieczeniową staje się przynależność do grupy, bo „duże zgromadzenia, tłum, zapewniają indywidualnym uczestnikom rodzaj anonimowości, który potęgować może ich odwagę”. Analogiczną rolę pełnią obecnie media cyfrowe, zwłaszcza Internet, dzięki którym powstała „nowa, ogromna przestrzeń dla anonimowych działań indywidualnych i zbiorowych” (tamże: 115).

Inną cechą wielu działań infrapolitycznych jest ich prowokacyjny i obrazoburczy charakter. Sięgając do przeszłości Scott przywołuje w tym kontekście przykład parodii kościelnych obrzędów pojawiających się często podczas zabaw karnawałowych i subkulturę Zooties, zaś w odniesieniu do współczesności wskazuje na demonstracje środowisk LGBT oraz muzufmańskiego punk rocka¹¹. W jego interpretacji są to działania symboliczne, które, mimo niepozornej formy, niosą ze sobą śmiertelnie poważne treści. Pod maskującym przebraniem obscenicznych, niekiedy prześmiewczych zachowań, wyzywających strojów bądź konfrontacyjnych haseł, wyrażają bowiem krytykę dominującego dyskursu oraz leżących u jego podstaw wartości. Jest przy

¹¹ Jako znacznie bardziej radykalny przykład takich działań Scott podaje antykościelną wystąpienia z czasu rewolucji hiszpańskiej 1936 roku, podczas których profanowano i okradano świątynie oraz beczeszczono zwłoki pochowanych w nich kapłanów. Jego zdaniem, tego rodzaju działania „w żaden sposób nie poprawiały materialnej sytuacji rewolucyjnych tłumów, ale trudno sobie wyobrazić bardziej dramatyczny i spektakularny symbol totalnego sprzeciwu wobec Kościoła jako instytucji” (1990: 215).

tym charakterystyczne, że tego rodzaju „kulturowe konfrontacje” są często lekceważone przez rządzących, „traktowane jako nieszkodliwe, groteskowe i apolityczne, a więc nie niosące ze sobą realnego zagrożenia”. Tymczasem – jak przekonuje Scott – „jeśli takie wywrotowe działania są powtarzane, to z czasem mogą doprowadzić do erozji kulturowych fundamentów, na których opiera się moralny porządek nieegalitarnego społeczeństwa, podobnie jak dezercje mogą koniec końców prowadzić do rozbicia armii” (tamże: 115-116). Publiczne wyśmiewanie hegemonii, obnażanie jej paradoksów i absurdów lub prowokacyjne obrażanie stanowi zatem odmianę infrapolityki, która w pewnych przypadkach bywa skutecznym sposobem podważania hierarchii władzy.

Kolejna z poruszanych przez Scotta kwestii dotyczy tego, przeciwko komu lub czemu kierowany są oddolne protesty. Według autora *Domination and the Arts of Resistance* na ogół dotyczą one konkretnych spraw i problemów, które z punktu widzenia uczestników mają istotny wpływ na ich sytuację, uznawane są za ograniczające wolność, źródło upokorzenia lub niesprawiedliwości. Infrapolityka nie wypowiada się zatem raczej na temat szeroko rozumianej moralności, lecz odnosi do wybranych kwestii, na przykład prawa do aborcji; nie podważa obowiązującego systemu prawnego, ale konkretne zapisy, dopuszczające choćby stosowanie tortur lub kary śmierci; nie kwestionuje istnienia państwa, lecz protestuje przeciwko tolerowanym przez nie praktykom dyskryminacyjnym, na przykład nierównemu traktowaniu obywateli ze względu na płeć, wiek, przynależność etniczną lub wyznanie. Taki charakter mają działania ruchów LGBT oraz konsumenckie bojkoty. W tym ostatnim przypadku protest skierowany jest nie tyle przeciwko gospodarce wolnorynkowej, co raczej wobec nieuczciwych praktyk konkretnych firm wyciskujących zatrudnionych w nich robotników. Niekupowanie ich produktów, nagłaśnianie problemu oraz stały monitoring warunków pracy są praktykami infrapolitycznymi mającymi na celu obronę praw i godności podporządkowanych (tamże: 116).

Podsumowując swoje uwagi Scott wyraził nadzieję, że *Infrapolitics and Mobilizations*, a także prace, które dopiero powstaną, „przyczynią się do pełniejszego rozpoznania i lepszego zrozumienia rozległego obszaru ważnej dziedziny życia politycznego rozciągającej się pod zwodniczą powierzchnią »zwykłej polityki«” (tamże: 117).

Czarny poniedziałek i łańcuch światła

W poniedziałek 3 października 2016 roku na ulice 143 polskich miast wyszło ponad sto tysięcy ludzi, by wyrazić swój sprzeciw wobec rozpatrywanego przez Sejm projektu ustawy zaostrzającej przepisy aborcyjne¹². Demonstracje te, nazwane Ogólnopolskim Strajkiem Kobiet lub „czarnym poniedziałkiem”, były kulminacyjnym momentem trwającego od 23 września protestu, który środowiska feministyczne prowadziły w Internecie, głównie na Facebooku, pod hasłem „#Czarny protest”. Zachęcano w nim do publikowania w mediach społecznościowych zdjęć w czarnych ubraniach. Autorka hasła, Małgorzata Adamczyk, tak tłumaczyła swój pomysł:

[T]o był protest z banalnie prostą instrukcją obsługi. Załóż czerń, zrób zdjęcie, a później: nie idź do roboty, wyjdź na demonstrację. Nie musisz robić wszystkiego, wystarczy jedna z tych rzeczy. To było wykonalne w prawie każdym domu i dostępne w każdej szafie. (...) Każdy ma czarne ciuchy w domu, każdy dobrze wygląda w czarnym, dlatego każdy może łatwo zaangażować się w protest w ten widoczny sposób. Czarny kolor ma przede wszystkim czytelną symbolikę – smutku i żałoby. Właśnie na żałobę zostalibyśmy skazani, gdyby barbarzyński projekt Ordo Iuris przeszedł (Gostkiewicz 2016).

Cieszący się ogromną popularnością internetowy protest wyszedł na ulice pod wpływem facebookowego wpisu Krystyny Jandy¹³. Aktorka przypomniała w nim jednodniowy strajk Islandek z 1975 roku, który sparaliżował cały kraj. Kobiety wzięły wtedy dzień wolnego, bo chciały, aby mężczyźni docenili ich pracę. Janda zadeklarowała, że „jeśli Państwo zorganizujecie taki protest, nagłońcie go w całej Polsce, a nie tylko na Fb, przystąpię do niego z całym przekonaniem. Ale trzeba stworzyć minimum szansy, żeby się udał” (Michałek 2016). W odpowiedzi prawniczka Marta Lempart wezwała: „Zróbmy im czarny poniedziałek!”. Pomysł został entuzjastycznie podchwycony przez rzesze internautek i internautów, którzy prócz przygotowań do zaplanowanego

¹² Projekt „Stop aborcji”, przewidujący bezwarunkowy zakaz przerywania ciąży oraz kary dla kobiet, które tego dokonały, został złożony przez Fundację PRO – Prawo do Życia i Instytut Ordo Iuris. Sejm skierował go do dalszych prac legislacyjnych, jednocześnie odrzucając obywatelski projekt „Ratujmy kobiety” liberalizujący przepisy aborcyjne.

¹³ Według danych systemu analitycznego Monitori liczba postów zawierających sformułowania „Czarny Protest” i „Czarny Poniedziałek” na Facebooku, Twitterze i Instagramie po 23 września sięgnęła 1,5 mln. Z kolei wg badań „Polityki w sieci” #czarnyprotest uzyskał status hasztaga z największym zasięgiem w sieci w 2016 roku (Gostkiewicz 2016).

na 3 października strajku, zaangażowali się także w organizowanie lokalnych protestów. Adamczyk wspominała:

Najpierw pojawił się hashtag. Późniejszy strajk był inicjatywą oddolną – ludzie wzięli hasło i nie dało się tego już zatrzymać. Czarny protest zaczął mieć różne odsłony. (...) Na początku na Instagramie wrzutek z hashtagiem było 17. Potem 100. A potem nagle 3 tysiące. A potem poszła lawina. Chciałam zalajkować wszystkie selfie na stronie wydarzenia, ale szybko okazało się, że moje palce działają za wolno (Gostkiewicz 2016).

Odbываяjącym się w „czarny poniedziałek” manifestacjom towarzyszyły różnego rodzaju imprezy, takie choćby jak wykłady, treningi, warsztaty i happeningi. Wiele kobiet nie poszło tego dnia do pracy lub na zajęcia na uczelni, a te, które nie mogły sobie na to pozwolić, ubrały się na czarno. Podobnie postąpili mężczyźni, wyrażając w ten sposób poparcie dla idei strajku. Uczestnicy demonstracji wnosili hasła i transparenty w obronie praw kobiet. Część z nich w dosadny sposób krytykowała rządzących („Rząd nie ciąży, da się usunąć”, „PiS OFF!”), inne utrzymane były w bardziej żartobliwym tonie („No women, no kraj”, „Słowacki Julek broni wszystkich córek”), a nawet w nieco sprośnym („Rząd taki gibki, że wchodzi nam w cipki”, „Moja wagina nie twoja broszka”). Do niektórych transparentów dołączone były wieszaki symbolizujące podziemie aborcyjne, jednak całkowicie niezamierzonym emblematem protestu stały się czarne parasolki, pod którymi demonstrantki chroniły się przed lejącym deszczem. Hasło „Nie składamy parasolek” pojawia się odtąd na wszystkich kobiecych protestach.

Skala strajku zaskoczyła rządzących, którzy początkowo próbowali go bagatelizować. Na przykład szef MSZ, w wywiadzie dla telewizji TVN24 powiedział: „Niech się bawią, jak nie mają innych zmartwień. (...) Trzeba na ten temat rozmawiać poważnie, a nie przebierać się, robić happeningi, krzyczeć głupkowate hasła”. Dodał jednocześnie, że demonstracja 30 tys. osób w dwumilionowej Warszawie jest sprawą „marginalną” (tvn24.pl). Szybko okazało się, że jest inaczej i władza została zmuszona do ustępstw – już trzy dni po czarnym poniedziałku Sejm odrzucił w drugim czytaniu projekt zmian w prawie aborcyjnym. Kobiety osiągnęły swój cel.

Dziewięć miesięcy później, w lipcu 2017 roku, polskie miasta i miasteczka ponownie stały się areną obywatelskich protestów. Tym razem miały one związek z forsowaną przez większość parlamentarną reformą wymiaru sprawiedliwości – zmianami w ustawach o Krajowej Radzie Sądownictwa i ustroju sądów powszechnych oraz projektem nowych regulacji dotyczących Sądu Naj-

wyższego. Według protestujących stanowiły one zamach na niezawisłość sądów i trójpodział władzy, a więc godziły w konstytucyjne podstawy demokratycznego państwa prawa.

Opór przeciwko polityce rządzących narastał stopniowo. Zainicjowały go niewielkie demonstracje z udziałem przedstawicieli opozycji, z czasem jednak przerodził się w masowe zgromadzenia, w których uczestniczyły dziesiątki tysięcy zwykłych obywateli. W niedzielę 16 lipca tłumnie stawili się oni ze świecami na placu Krasińskich w Warszawie, by wokół budynku Sądu Najwyższego „utworzyć łańcuch światła i czystych intencji”. Podczas utrzymanego w podniosłym nastroju zgromadzenia grano muzykę Chopina, skandowano hasło „Wolne sądy!” oraz odczytano oświadczenie inicjatora, Stowarzyszenia Sędziów Polskich „Justitia”, w którym napisano: „Stajemy dziś w Łańcuchu Światła w wielu miejscach w Polsce. Na straży sprawiedliwości. Chcemy reform sądów napisanych ponad politycznymi podziałami. W interesie zwykłych ludzi, a nie wąskiej grupy polityków rządzących” (Onet.pl). Na zakończenie odegrany został „Mazurek Dąbrowskiego”, a uczestnicy ustawili świece dookoła gmachu sądu.

„Łańcuch światła” nie był jednorazową akcją. W kolejnych dniach demonstracje przeciwko łamaniu niezawisłości sądów odbywały się w całej Polsce. Ich organizatorami były lokalne komitety, które stanowczo dystansowały się od związków z jakąkolwiek partią i polityką, podkreślając obywatelski charakter protestów. W Poznaniu nieformalnym liderem takiej grupy był Franciszek Sterczewski, miejski aktywista, społecznik i happener (Żytnicki 2017). To on przez Facebooka zwoływał mieszkańców na manifestacje, które przez ponad tydzień odbywały się w różnych punktach miasta – najpierw na placu Wolności, a potem kolejno w parku Mickiewicza i Kasprowicza. Stałymi elementami poznańskich protestów były wznoszone nad głowami światełka, polskie i unijne flagi, wspólne czytanie Konstytucji i śpiewanie hymnu oraz napis „Veto”, układany ze świec lub odpowiednio ustawionych uczestników. Podczas demonstracji polityków nie dopuszczano do głosu, wypowiadać się mogli jedynie prawnicy i „zwykli” mieszkańcy. Sterczewski uważał bowiem, że obrona sądów jest sprawą obywatelską i bardzo dbał, by nie zawłaszczyła jej żadna siła polityczna¹⁴. Dzięki temu udało mu się zmobilizować do udziału w protestach

¹⁴ Twórcy poznańskiej inicjatywy na swoim facebookowym profilu pisali: „Odcinamy się od związków z tą czy inną partią”, a Sterczewski ignorował obecnych na protestach polityków, witając kolejno: „mieszkańców Poznania, sędziów i prawników, ludzi kultury, pracodawców i pracowników, zakochanych i niekochanych, wierzących i wątpiących, seniorów i juniorów, wyborców PiS i pozostałych”. Więcej na temat genezy i przebiegu poznańskich protestów zob. Żytnicki 2017.

tysiące ludzi, w tym wielu młodych, na co dzień trzymających się z dala od polityki i nie ufających politykom.

Na organizowane w całym kraju „łańcuchy świateł” władza zareagowała podobnie jak na „czarny protest” – z lekceważeniem i irytacją. Według szefa MSW w tłumie warszawskich demonstrantów było „wielu spacerowiczów”, przypadkowych gapiów, którzy w wakacyjny wieczór wyszli na ulice miasta i przystanęli, by zobaczyć co się dzieje. Jego zdaniem, wszystko odbywało się w „piknikowej atmosferze”. Z kolei sprzyjający rządzącym publicyści kwestionowali spontaniczny charakter „łańcucha świateł”, twierdząc że była to „uliczna rewolta zaplanowana i finansowana z zagranicy” (tamże). Ton tych wypowiedzi zmienił się 24 lipca, gdy Prezydent zawetował dwie z przyjętych przez Sejm ustaw, przyznając że jednym z powodów jego decyzji była skala społecznych protestów. Słowa te zostały ze sceptycyzmem przyjęte przez samych zainteresowanych. Część uznała, że obrona sądów zakończyła się wprawdzie niepełnym, ale jednak zwycięstwem, podczas gdy inni poddawali w wątpliwość jej sukces. Ich zdaniem rządzący nie zrezygnowali ze swych planów, a jedynie odsunęli je w czasie. Jednak nawet najwięksi sceptycy przyznawali, że „łańcuch świateł” udowodnił, że opór ma sens – mimo że nie gwarantuje powodzenia, to stwarza okazję do publicznego zadeklarowania własnych przekonań, sprzyja kształtowaniu się tożsamości grupowej i mobilizuje do działania, bez którego ewentualna zmiana stosunków władzy byłaby niemożliwa. To miała na myśli Małgorzata Adamczyk, gdy nie kryjąc radości stwierdziła: „Cholernie się cieszę, że udało się aktywizować także te kobiety, które do tej pory nie protestowały przeciwko temu, co wymyślają politycy. (...) Polskie dziewczyny zobaczyły wreszcie, że mają razem siłę” (Gostkiewicz 2016). Być może jest to romantyczne spojrzenie na opór, ale trudno całkowicie odmówić mu racji (zob. Pasięka 2015: 22).

Podsumowanie

Z perspektywy politologicznej lub socjologicznej „czarny poniedziałek” i „łańcuch świateł” traktowane być mogą jako typowe przykłady protestu politycznego, czyli symbolicznego lub zorganizowanego działania w sferze rywalizacji politycznej, które podejmowane jest przeciwko czynnościom z różnych powodów uznawanym przez protestujących za niesłuszne (zob. Antoszewski, Herbut 1995). Takie ujęcie jest oczywiście w pełni uzasadnione, ale moim zdaniem nazbyt ogólne, nie dość eksponujące specyfikę tych wystąpień. Uważam, że trafniej jest je interpretować jako infrapolityczne formy oporu społecznego, w znaczeniu, jakie kategorii tej przypisywane jest obecnie w literaturze.

Odwołuje się ono do koncepcji zaproponowanej przez Scotta, a rozwiniętej później przez innych badaczy.

Uznanie demonstracji w obronie praw kobiet i wolności sądów za infrapolitykę zwraca uwagę na kilka cech, które wyróżniają je spośród innych rodzajów protestów politycznych. Po pierwsze, akcentuje ich oddolny i spontaniczny charakter – głównymi inicjatorami i uczestnikami obu wydarzeń byli zwykli obywatele, a nie zorganizowane podmioty polityczne. Doskonale ilustruje to przykład poznański, o którym socjolog Rafał Drozdowicz powiedział:

(...) na naszych oczach narodziła się nowa forma politycznego zaangażowania. Trochę paradoksalnie, istotą tego zaangażowania jest antypolityczność. Źle kojarząca się polityczność zostaje zastąpiona obywatelskością. Kolejna cecha tego nowego rodzaju zaangażowania to niechęć do liderów partyjnych i partii rozumianych jako korporacje (Nyczka 2017).

Po drugie, działania infrapolityczne wymierzone są przeciwko tym elementom polityki dominacji, które przez protestujących odbierane są jako zagrażające dobru wspólnoty, które wykluczają i stygmatyzują oraz umacniają hierarchię władzy.

Można też powiedzieć, że to, co obserwowaliśmy w Polsce, to nowa postać ruchu politycznego, zbudowanego wokół konkretnych spraw, opartego na tym, co łączy a nie na tym co dzieli. Tak było z Czarnymi protestami”, tak jest też z „Łańcuchem światła”. (...) W tych protestach nie chodziło o ideologie, kwestie światopoglądowe, ale o konkretne sprawy, których wpływ na naszą codzienność, można sobie łatwo wyobrazić (tamże).

Po trzecie, mimo że oddolny sprzeciw jest zjawiskiem na wskroś politycznym, bo jak każdy opór dąży do zmiany społecznej, to niemal zawsze dystansuje się od tradycyjnie rozumianej polityki – polityki partyjnej, realizowanej w imię walki o władzę i posługującej się „brudnymi” metodami. Infrapolityka chce być inna, „mówi” językiem symboli, które nie mają jednoznacznych konotacji politycznych, lecz odwołują się do pozytywnych wartości, głosi pochwałę równości i tolerancji, jest niewykluczająca, często sięga po żart i ironię.

Po czwarte, do mobilizowania oporu społecznego współczesna infrapolityka wykorzystuje media społecznościowe, co niesłychanie wzmacnia jej siłę i pozwala docierać do wielu, zwłaszcza młodych odbiorców. Dzięki temu mogą się poczuć częścią wspólnoty, zobaczyć jak wielu innych ludzi, zarówno znajomych, jak i obcych, myśli w podobny sposób. To sprzyja zaangażowaniu w działanie i integracji. Mając to na uwadze Scott (190: 196) odwoływał

się do metafory tamy pękającej pod naporem wzbierającej wody, Drozdowicz podkreślał, że „nie da się dziś wyobrazić sobie protestów społecznych bez mediów społecznościowych” (Nyczka 2017), zaś Adamczyk zauważyła:

Są głosy, że kliknięciem na fejsie nie zmienimy świata. To prawda. Jak zalajkuje status, że dzieci głodują, to nie nakarmię dzieci tym lajkami. Ale jeśli chcę nim zamani-
festować poglądy – to już inna sprawa. To działa. Zobaczyliśmy, ile nas jest. Pol-
czyliśmy się. Jeżeli selfie w czerni przysyła mi moja koleżanka, moja ciocia, moja
mama – to wiem, że jest nas dużo (Gostkiewicz 2016).

Po piąte wreszcie, z racji tego, że polityczność oddolnego oporu jest nie-
oczywista, rządzący mają niemały kłopot z jego oceną i właściwą reakcją. De-
monstracje obywatelskie, na których nie występują politycy, trudno atakować
jak typowe działania polityczne, pojawiają się więc próby ich ośmieszenia,
stworzenia wrażenia, że nie mają większego znaczenia, są marginalne i niepo-
ważne. To taktyka skierowana przede wszystkim do „swoich” i niezaangażowa-
nych, mająca na celu przekonanie ich, że opór ma niewielki zasięg i ogranicza
się do grup, które dążą do przejęcia władzy. Zarzut upolitycznienia protestów
ma je więc zdezaktywować, co jest jednym z paradoksów współczesnej polityki.

Zdaję sobie sprawę, że zaproponowana przez Scotta kategoria infrapolityki
jest niedoskonałym narzędziem analitycznym, które krytykować można z po-
wodu wielu niedostatków (zob. Pasieka 2015: 12-15). Niemniej uważam, że
stanowić ona może dogodny punkt wyjścia do namysłu nad złożonością życia
politycznego i jego uwikłaniem w kontekst kulturowo-społeczny.

Literatura

Bednarski J., Dohnal W.

2004 Lubuszanie na/w drodze do Unii Europejskiej, w: M. Buchowski, A. Brencz
(red.), *Polska-Niemcy: pogranicze kulturowe i etniczne/Poland-German. Cul-
tural and Ethnic Border*, Archiwum Etnograficzne t.42, Wrocław-Poznań: Wy-
dawnictwo Poznańskie, s.149-162.

Bednarski J., Dohnal W., Schmidt J.

2013 *Pleszewianie o swoim mieście i sobie. Perspektywa międzypokoleniowa*, Po-
znań: Centrum „Instytut Wielkopolski” UAM.

Bosteels B.

2010 *Politics, Infrapolitics, and the Impolitical: Notes on the Thought of Roberto
Esposito and Alberto Moreiras*, „CR: The New Centennial Review” 10 (2),
s. 205-238.

Dohnal W.

2013 *Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Dohnal W., Pomieciński A.

2011 *Borne Sulínowo – antropologie „rodícího se” města*, „Český Lid” R. 98 (1), s. 191-206. de Certeau M.

1999 *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.

Easton D.

1959 *Political Anthropology*, „Biennial Review of Anthropology” 1, s. 210-262.

Foucault M.

1995 *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.

Gostkiewicz M.

2016 *To ona wymyśliła #CzarnyProtest. ,Mówili, że lajkami na Facebooku i czarnym ubraniem nie wygramy. No więc wygraliśmy!’* (wywiad z Gochą Adamczyk), <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,20798021,to-ona-wymyslila-czarnyprotest-mowili-ze-lajkami-na-facebooku.html>.

Green R. K.

2005 *Voices in Black Political Thought*, New York: Peter Lang.

Kelley R. D. G.

1994 *Race Rebels: Culture Politics and the Black Working Class*, New York: Free Press.

Marche G.

2012 *Why Infrapolitics Matters*, „Revue française d’études américaines” 1(131), s. 3-18.

Michałek M.

2016 <https://www.tvn24.pl/magazyn-tvn24/czarny-protest-mial-sie-skonczyt-na-lajkach-dlaczego-z-sieci-wyszedl-na-ulice,61,1305>.

Miciukiewicz K.

2008 *Miejskie strategie i taktyki. Wokół koncepcji praktyki życia codziennego Michela de Certeau*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny” LXX (2), s. 185-198.

Moreiras A.

2010 *Infrapolitical Literature. Hispanism and the Border*, „CR: The New Centennial Review” 10 (2), s. 183-204.

Nyczka T.

2017 *Prof. Rafał Drozdowski: Protesty zrodziły coś nowego, bez obciachu i patosu* (rozmowa), <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,105531,22155053,prof-rafal-drozdowski-protesty-zrodzily-cos-nowego-bez-obciachu.html>.

Onet.pl

<http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/lancuch-swiatla-przed-sadem-najwyzszym-protest-przeciwko-planowanym-zmianom-w-krs-i-relacja/np54g35>.

Pasieka A.

2015 *Opór, dominacja i teoria społeczna na przełomie XX i XXI wieku*, w: A. Pasieka, Zielińska K., *Opór i dominacja. Antologia tekstów*, Kraków: Nomos, s. 7-29.

Schatz E. (ed.)

2009 *Political Ethnography. What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago: Chicago University Press.

Schmidt J.

2011 *Borne Sulinowo – budowanie nowej społeczności w postsowieckiej przestrzeni miejskiej*, w: H. Rusek, A. Pieńczak (red.), *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin*, Cieszyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 234-245.

Scott J. C.

1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.

2012 *Infrapolitics and Mobilizations: A Response by James C. Scott*, „Revue française d'études américaines” 1(131), s. 112-117.

Sharif R.

2015 *Queering the Reform/Revolution Dyad: A Spatiotemporal Dialectic*, „Catalyst: A Social Justice Forum” vol. 6 (1), s. 1-26.

Tvn24.pl

<https://www.Tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/czarny-protest-strajk-kobiet-w-polsce,680868.html>.

Żytnicki P.

2017 *Kulisy protestów w Poznaniu: „Ale jak to? Posła pan nie wpuści?”. Tak Franek wyciągnął ludzi na ulice*, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,105531,22159117,kulisy-protestow-w-poznaniu-ale-jak-to-posla-pan-nie-wpusci.html?disableRedirects=true>.

ANNA WERONIKA BRZEZIŃSKA, AGNIESZKA CHWIEDUK

„(Nie)zawodna pamięć w czarnoleskim stylu”,
czyli o tym jak Jacek Bednarski towarzyszył nam,
kiedy o tym nie wiedział

Na ziarnku maku stoi mały dom,
Psy szczekają na księżyc makowy
I nigdy jeszcze tym makowym psom,
Że jest świat większy-nie przyszło do głowy.

Czesław Miłosz, *Przypowieść o maku*

Każdy etnograf ma swojego przewodnika. Nie tylko „odźwiernego” (Hammersley, Atkinson, 2000: 73-78), jak chcą polscy tłumacze książek o metodach, ale takiego który dyskretnie i przez lata buduje w Tobie świadomość badacza. Rzec będzie o pamięci i identyfikacji w lokalnych kontekstach. Pierwszy z nich to Czarnylas, wielkopolska wieś, drugi badania ze studentami pod naszym kierunkiem. W obu tych przestrzeniach towarzyszył nam Jacek¹.

¹ Materiały wykorzystane w tym artykule zostały zaprezentowane na ogólnopolskiej konferencji naukowej „Pamięć pogranicza. Krajobraz kulturowy regionu ostrowskiego”, która 30 maja 2017 roku zorganizowało Ostrowskie Towarzystwo Naukowe. Tam nazwisko Jacka było wielokrotnie wymieniane jako „znawcy regionu i zagadnień problematyki tożsamościowej w lokalnych kontekstach Wielkopolski”. Pokłosiem tego spotkania jest publikacja, w której ukażą się dwa artykuły przygotowane wspólnie z naszymi studentkami – uczestniczkami badań terenowych. Prace te powstawały zatem w osobistym kontekście, w którym faktycznie wspominałyśmy warsztat metodyczny i metodologiczny przekazany nam przez dr. Jacka Bednarskiego. Niniejsza publikacja, quasi-autoetnograficzna, jest zatem podziękowaniem za jego ogromny udział w naszej akademickiej edukacji i w dużej mierze nawiązuje do tematyki poruszanej we wzmiankowanych tu tekstach: A. W. Brzezińska, S. Fruga, K. Sołtys, *Granice pamięci. Miejsca pamięci i niepamięci w narracjach mieszkańców Czarnegolasu (gm. Przygodzice, pow. Ostrów Wlkp.)* oraz A. Chwieduk, A. Kosmaczewska, E. Panek, E. Stańczyk, D. Zarkova, *Identyfikacje i pamięć. Przykład społeczności z Czarnegolasu*

Jacek i jego terenowe ABC

Trudno uprawiać etnologię (antropologię) bez mentorów. Trudno być mentorem, kiedy się o tym nie wie. A jednak w Jacku Bednarskim ku naszej uciesze te problematyczne przestrzenie z powodzeniem znalazły swoje rozwiązanie. Jest nam mentorem, nawet wtedy, gdy o tym nie wie. Ujawniło się to dobitnie podczas naszego wyjazdu do Czarnegolasu w ramach przedmiotu „Laboratorium metodyczne” w kwietniu 2017 roku. Wówczas to okazało się, że podążamy śladami kolegi z naszego instytutu: tematycznie, dydaktycznie i autoetnograficznie. Kiedyś Jacek uczył nas terenu jako nasz nauczyciel akademicki.² To wystarczyło, aby na zawsze zapamiętać jego niezawodne „abc” etnografa w terenie. „A” to „szybkie rozpoznanie topografii”, czyli „kościół, cmentarz i gospoda”. Jakże typowe dla europejskiej wiejskiej i małomiasteczkowej lokalności³. „B” oznaczało „niezwłoczne nawiązanie kontaktu z tubylcami”. Rozmowa z nimi otwiera drzwi do ich świata, jakże to właściwe również dla Europejczyków, widzieć siebie w innym/obcym (Hastrup 2008: 23), w czasie wywiadu rozumiejącego (Kaufman 2010, Lévinas 1998: 227 i dalej). „C” było konsekwencją dwóch poprzednich i polegało na „szybkiej rejestracji danych”. Trudno jest nie zapisać informacji o „terenie”, wiedząc że pamięć badacza zawodzi (Fine, 2010: 97-98). Trudno też nie utrwalić całości w „narracji” o Innych, gdyż to ona tworzy *ethnographic praesens* (Hastrup 2008: 37, Agar 1980). Te rady terenowe w praktyce są jak matryca, którą powielaliśmy. „Ego” badacza tak aktywne w ramach autoetnografii i kreacji tak zwanych autorskich projektów ma zawsze jakiś dług do spłacenia. Między-pokoleniowa transmisja wiedzy tworzy przecież niejedno lokalne środowisko akademickie.

² W 1999 były to badania w Lubniewicach, zamieszkivaliśmy wtedy w ośrodku wczasowym o znamiennej nazwie „Kaczy dołek”. A jeszcze wcześniej, bo w 1990, w Grodzisku Wielkopolskim: tam ważyły się nasze losy adeptów-terenowców, bo zdarzało się, że kolory naszych wypraw po wywiady w tej miejscowości miały czasem odcień pszenicznego piwa ... Do tych dat pamiętnych należy dodać zajęcia studyjne, zawsze poprzedzające wyjazdy w ramach „Laboratorium metodycznego”, ale także prawdziwie erudycyjne wykłady z „Etnografii Europy”. To one uzupełniały spojrzenie na nasz „teren”, by dziś dojrzałej podchodzić do zagadnienia zróżnicowania ludów Europy żyjących lokalnie.

³ Wszystkie nasze doświadczenia terenowe to potwierdzają: w Polsce, Francji, Rumunii.

Od Huby Przygodzickiej i Schwarzwaldu do Czarnogolasu

Do wsi „wielokierunkowej”, w regionie „Jackowym” (2013) zaprowadził nas projekt naukowo-badawczy, ale i dydaktyczny „Praktykowanie krajobrazu kulturowego: lokalność-wielowyznaniowość” (Brzezińska 2011; Chwieduk 2007, 2013)⁴. Był to kolejny, bo czwarty już wyjazd, podczas którego starałyśmy się pokazać jego uczestniczkom i uczestnikom, czym jest krajobraz kulturowy w praktyce, jak go można odczytywać oraz jak można go poznawać przez uczenie się (Brzezińska 2010, 2011). Z dużego miasta wojewódzkiego wyruszyliśmy w różnych kierunkach, starając się każdorazowo wtopić w lokalne społeczności, podążać ścieżkami naszych rozmówców, poobserwować ich i podpytać o to, jak sami spostrzegają przestrzeń, w której żyją. Wyjazd inicjujący zaprowadził nas na wschód kraju, na Podlasie, do dwóch miejscowości: Sokółki oraz Dubiczu Cerkiewnych. Tam po raz pierwszy mieliśmy możliwość zetknięcia się z wielokulturowością i wielowyznaniowością. Tatarzy, Białorusini, Ukraińcy, Żydzi, katolicy, prawosławni, muzułmanie... Teren był trudny, a tematyka skomplikowana. W dodatku spadł mokry kwietniowy śnieg, który zaskoczył nas po kolana. Z kolei w 2014, w Roku Kolberga, „miało być nieco łatwiej”. Zabrałyśmy więc naszych młodych badaczy w radomskie: do Przysuchy (miejsca urodzenia Oskara) i Szydłowca (słynącego z muzeum posiadającego unikatową w skali Europy kolekcji instrumentów muzycznych). Okoliczności sprawiły, że nasze oczekiwania okazały się zbyt idealistyczne. Oskar Kolberg dla Przysuszan jest postacią z dalekiej przeszłości, szydłowieckie muzeum zamknięto na czas remontu, a młodzi badacze wciąż mierzyli się ze swoimi słabościami: pracą na czas, stresem z powodu depczącej po plecach konkurencji i z sensem realizacji kwestionariuszy. W 2015 roku powróciłyśmy z badaniami do południowej Wielkopolski, by w Kępnie nad którym góruje budynek opustoszałej synagogi, znów powrócić do tematu zapomnianej (ukrywanej?) wielokulturowości. Tam też usłyszeliśmy o pewnym pobliskim miejscu, z którego mieszkańcy są dumni, a które Jacek bardzo dobrze zna. To Mikstat ze swoim sanktuarium i co roku celebrowanym Dniem św. Rocha, podczas którego święci się zwierzęta: od świni domowej do świnki morskiej. Pobyt w Kępnie okazał się kluczowy co do dalszych losów naszego całego przedsięwzięcia. Tam właśnie zapadła decyzja o tym, że warto przyjrzeć się

⁴ Zainteresowanie nauką etnologii przez doświadczenie stało się jednym z wiodących wątków naszych wspólnych zajęć. W przygotowaniu studentów odwoływałyśmy się do wybranych aspektów poruszanych w publikacjach A. W. Brzezińskiej dotyczących edukacji regionalnej, związków etnologii z pedagogiką.

miejsowości Czarnylas. Zanim jednak do tego doszło, kolejnym punktem okazała się Krobia (w 2016 roku). Też Wielkopolska i też teren dobrze znany polskim etnologom (Schmidt, Brzezińska, 2013; Bednarski, Dohnal, Schmidt 2013) który zaowocował dalszą (wspaniałą) współpracą z lokalnym samorządem i mieszkańcami nie tylko samej miejscowości, ale i całej Biskupizny.

Kolejny rocznik studentek i studentów zaprosiliśmy w 2017 roku na rekoniesans terenowy (także rowerowy) w Czarnymlesie. Położona w południowej części Wielkopolski, miejscowość ta obecnie liczy około tysiąca mieszkańców. Populacja ukryta w murowanych domach, do których dostępu strzegą zadbane ogródki, ogrodzenia, bramki i psy. Typowa wielodrożnica, a do 1945 roku osada z pogranicza administracyjnego i państwowego. Jeden z jej kierunków rozwoju sięga XVI wieku i zapowiada długie trwanie osady. Drugi prowadzi przez narodziny wielowyznaniowości, trzeci wielonarodowości, a czwarty wielokulturowości w kontekście zmiennych losów politycznych naszego kraju. Ponad czterysta lat temu wieś znana była jako „Przygodzicka Huba”. Zainteresowała osadników: wyznawców kościoła ewangelicko-augsburskiego, przybyłych tu ze Śląska, Czech i obecnych Niemiec (Bartczak 2012). Sto lat później, już jako Czarnylas, wchodząc w skład dóbr przygodzickich należących do rodu Radziwiłłów, rozbudowuje swoją infrastrukturę, szczególnie wymowną w zakresie gastronomii. Z map datujących się na 1772 rok, wynika bowiem, że istniały tam 3 restauracje prowadzone przez Żydów. Takie odnalezienie „gospody w ternie”, Jacek określał w czasie kiedy uczył nas Etnologii Europy, ale i metod badań etnograficznych dodatkowo „wymogiem znajomości przeszłości danego obszaru”. Studenci z naszego laboratorium realizowali go w trakcie przygotowań do badań. Wtedy dowiedzieli się także, w 1845 roku Czarnylas jako wieś w zaborze pruskim nosiła nazwę Schwarzwald. W tym czasie zamieszkiwało ją „555 ewangelików, 188 katolików oraz 9 Żydów”. Po 1905 roku nastąpił przyrost ludności, w tym o połowę zwiększyła się liczba ewangelików (1002 osoby) (Bałamącek 1960). Spośród nich, około 85 % z (847 osób) deklaroowało przynależność narodową polską. Czas polityczny osady należy mierzyć jej wewnętrznym silnym zróżnicowaniem społeczno-kulturowym. Wydobywa go zawierucha wojenna z lat 1939-45, kiedy to w pobliżu osady powstał hitlerowski obóz pracy i bezpowrotnie zmieniła się struktura narodowościowa, a wraz z nią znacznie wyznaniowa. Do 1954 roku miejscowość funkcjonowała jako gmina, by dziś stanowić część gminy Przygodzice.

Znajomość danych historycznych, statystycznych Jacek miał zawsze „w małym palcu etnografa”, kiedy prowadził wprowadzenie do „terenu”. Etnograf nie bada jednak historii miejscowości tak jak historyk, ale jak na badacza spo-

łecznego przystało, poszukuje jej w wyobrażeniach ludzi. To jak mieszkańcy Czarnogolasu postrzegali swoją przeszłość, stanowiło jeden z interesujących nas wątków projektu.

Pamięć zbiorowa: ku identyfikacji przez miejsca (nie)pamięci

W naszym czarnoleskim projekcie przyjęliśmy, że pojęcie pamięci zbiorowej⁵ organizuje podziały społeczno-kulturowe oraz przestrzenne. Naszym zadaniem było się o tym przekonać odwiedzając społeczność czarnoleską, przyjmując także, że odbyty rekonesans wskaże na dalsze tropy badawcze. Należy tu zaraz zaznaczyć, że każdy badacz pragnący zrozumieć relacje pomiędzy pamiętaniem, jego przejawami a tym, jak ono wpływa na to kim są dane podmioty, staje wobec ogromnego i rozproszonego aparatu pojęciowego, w dodatku rozmaicie badanego. Wytoczyliśmy sobie zatem wąski obszar dociekań „pamięć i identyfikacja”, pamiętając przy tym zapamiętane sugestie Jackowe, by na sprawy trudne spoglądać zawsze w kluczu klarownych definicji. W związku z tym odwołałyśmy się do ujęcia pamięci zbiorowej zaproponowanego przez trzech badaczy⁶. Pierwsza z nich, Barbara Szacka dostrzega w tym fenomenie warstwę wyobrazeniową o przeszłości, na którą składają się informacje pochodzące z różnych źródeł i zapośredniczane (aspekt społeczno-kulturowy) przez jednostki w procesie zapamiętywania (aspekt psychologiczny) (Szacka 2006: 44). Takie podejście uzupełniłyśmy odniesieniem do pomysłu Jacka Nowaka (2011). Dostrzega on w pamięci zbiorowej podstawę powstawania tożsamości jednostek i społeczeństw. Za jej przyczyną możliwa staje się bowiem autopercepcja i świadomość społeczna, dzięki czemu dochodzi do utożsamiania się z grupą. Badacz ten sugeruje związek procesu zbiorowego kumulowania wiedzy o przeszłości z procesem budowania identyfikacji (utożsamianie się, a zatem uznawanie czegoś ze swoje – przyp. autorki) na planie jednostkowym i grupowym, które mogą stać się zaczynem określonego rodzaju tożsamości. Ta myśl zbiega się z podejściem Jana Assmana (1988). Wyróżnia on z kolei pamięć kulturową, która w opozycji do komunikacyjnej odpowiedzialnej za codzienne praktyki, dotyczy struktury wiedzy, którą możemy określić, jako „ukonkretnienie tożsamości”. Na niej „grupa opiera świadomość swo-

⁵ Pamięć zbiorowa jako zagadnienie, zdecydowanie wykracza poza obszar zainteresowań historii. Na jego temat wypowiadają się badacze reprezentujący socjologię, kulturoznawstwo, czy właśnie etnologię (antropologię).

⁶ Istnieje przebogata literatura dotycząca tego zagadnienia. Niniejszy artykuł nie służy jednak krytycznemu przeglądowi definicji.

jej jedności i swoistości, w celu reprodukcji swojej tożsamości” (por. Szacka 2006: 13). Te trzy ujęcia zainspirowały nas do ustalenia następującej definicji roboczej pamięci zbiorowej. Po pierwsze, jest to wyobrażenie sobie przeszłości, które ma społeczny charakter zasadzający się na fenomenie pamięci indywidualnej. Ujawnia się w deklaracjach i innych praktykach jednostek pozostających w relacjach ze sobą (społeczność, wspólnota). Jednocześnie, sygnalizuje te treści, które choć ważne dla podmiotów zbiorowych, nie znajdują bezpośredniego wyrazu, lub obierają taki, który jest celowo pomijany („przemilczany”). Pamiętanie jest definiowane zatem przez to co zostaje niezapamiętane. Jako takie (opozycja) jest wyrazem identyfikacji grupy z wizją jej życia, jaka jest jej dana w procesie jej trwania przez jej pamięć. Mamy tu więc związek między pamięcią, a tym, co E. Adrener (1992) określa aktem utożsamiania się z danym obiektem. Jak pokazuje zebrany przez nas materiał empiryczny: pamięć zbiorowa wyraża się w praktykach dotyczących przestrzeni. Znane w naukach społecznych wyróżnienie na miejsca pamięci i niepamięci można odnieść także do niektórych wymiarów życia wspólnotowego w Czarnymlesie, jak miejsca pochówku, obiekty sakralne czy ilustrujące kreacje tożsamościowe ogólnie związane z pojęciem dziedzictwa kulturowego.

Sumując, traktujemy więc pamięć zbiorową jako właściwy danej grupie zbiór dynamicznie performowanych wyobrażeń. Jest on komunikowalny w sferze symbolicznej (przez system kulturowy) i przekazywany na poziomie werbalnym i pozawerbalnym w trybie międzypokoleniowej transmisji wzorców (system społeczno-kulturowy). Jako taki, stanowi zatem obszar niezbędny w procesie różnicowania (klasyfikacji) i w efekcie konstruowania kategorii identyfikacyjnych, zarówno na planie idei jak i przestrzeni, w których wyraża się życie grupy. Koncepcja ta wymaga zapewne od nas dalszych poczynań empirycznych, jednakże na etapie projektu pozwoliła nam na wyodrębnienie kilku przykładów czarnoleskich praktyk jako charakterystycznych dla tej społeczności. Te, które tu omówimy wskazują jedynie na skutki zależności pamięci i identyfikacji obecne w wyobrażeniach oraz w artefaktach (praktyki autonomiczne wobec deklaracji) i sprowadzają się do prostej myśli: że przestrzeń i jej elementy są interpretowane także w kategorii przeszłości, zaś interpretacje wskazują na istniejące zróżnicowane społeczne i kulturowe.

Etnografia zawsze przecież podąża w stronę odkrywania swoistości. Zwłaszcza tam, gdzie okrywa ją pozór zwykłości. Cóż wyjątkowego bowiem wiejskim pejzażu? Takim okiem na początku spoglądali na swój teren nasi studenci. Z „wymarzonej egzotyki” musieli się przenieść w polską wieś, w dodatku pod nosem Poznania, co zawsze pachnie nazbyt oczywistością. Tak było zawsze na początku każdych „praktyk”, także za naszych czasów. Jacek Bed-

narski wkraczał jednak w tę sferę zwątpienia całą swoją osobą i natychmiast demityzował swojskość, udowadniając że jest ona dla nas, ludzi spoza „lokalnego” w dużej mierze obca i nieznaną. Jak abecadła uczył nas zatem terenowego wtajemniczenia. Problem tkwi w umiejętności dostrzeżenia tego co język polski niefortunnie dla antropologów określa „detalem”, czy „drobiazgiem”. W naszej „pamięci studenckiej” prowadzących odżyła zatem pierwsza z reguł. Zrobić ze studentami rekonesans w Czarnymlesie i wkroczyć w miejsca, które pełne są drobiazgow, jak cegły, inskrypcje, ornamentyka, nagrobki, czy „okruchy wspomnień”.

A – szybkie rozpoznanie topografii, czyli „kościół, cmentarz i „gospoda”

Kościół w pejzażu europejskim mają zwykle charakterystyczne wieże. Są kompasem dla przybyszów. Z daleka łatwiej je dostrzec. A z bliska? Zwykle małe miejscowości szczycą się jedną taką świątynią. W Czarnymlesie są trzy. Fakt, że leżą całkiem niedaleko od siebie, nie ułatwia ich szybkiego odróżnienia, zwłaszcza po wieżach. Perspektywa pieszego jest bowiem inna. Widzi świat horyzontalnie, jakby w jednej linii. Dwa rzymskokatolickie oraz jeden ewangelicko-augsburski, kościoły te wyglądały bardzo podobnie. Zwłaszcza, że ich użytkownicy: katolicy i ewangelicy augsburscy (a kiedyś jeszcze byli tam staroluteranie) nie witali nas „malowani jak z obrazka” w nieruchomym oczekiwaniu, aż nauczymy się ich rozróżniać. Zastaliśmy tylko budowle, czynne w dodatku według harmonogramu mało przydatnego dla naszych badań. Może za wyjątkiem niedzieli. Każda z tych świątyń, rzecz jasna, miała swą historię spisana. Z niej ważne jest między innymi to, że katolicka zaistniała od 1926 roku, luterańska została oddana katolikom w 1945 roku, zaś staroluterańska należy obecnie do ewangelików augsburskich, stanowiąc filię parafii ewangelicko-augsburskiej z siedzibą w Kępnie. Informacje te świadczą o tym, że wielowyznowości jest tu faktem kulturowym, długiego trwania i mogła tu skutkować trudnymi relacjami. Tymczasem studentów zajmowały dostępne ich oczom mury i obejścia wokół tych budowli. Wieże z tak bliskiej perspektywy straciły swą funkcję punktu orientacyjnego. W zamian stał się nim budynek. Zwłaszcza kościoła luterańskiego, dziś pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny Niepokalanie Poczętej. Zbudowany jest z darniowej rudy żelaza nadającej bryle ciemny kolor. To on stał się swoistym punktem orientacyjnym w naszych wędrówkach po wsi. Jej mieszkańcy dobrze wiedzieli o czym mowa, kiedy zagadywaliśmy ich o miejsca charakterystyczne dla wsi. Z licznych zebranych wypowiedzi przytoczymy tu fragmenty dwóch: „To najbardziej

wartościowe miejsca to wydaje mi się w tej chwili te trzy kościoły, bo po prostu jesteśmy ewenementem w skali województwa południowej Wielkopolski⁷ oraz „Myślę, że kościoły to są takim znakiem naszym”⁸.

W wymiarze pamięci zbiorowej, świątynie te są integralnym elementem czarnoleskich realiów. Wielu rozmówców nie pamięta czasów, kiedy powstały, ani nie zna ich losów związanych z relacjami pomiędzy katolikami i protestantami. Łączy ich jednak wyobrażenie, że świątynie te, zwane przez nich najstarszymi zabytkami „stąd”, świadczą o wspólnej bogatej przeszłości osady. Budynkiem, który wpisuje się w tę kategorię a zarazem jest przejawem „miejsc (nie)pamięci” okazała się „Biblioteka” Surowość bryły, liczącej ponad sto lat, jej oryginalny dach nie mówią jednak wprost o pierwotnym przeznaczeniu tego miejsca. W przeświadczeniu spotkanych przez nas mieszkańców ma ono jednak swoją historię, na początku której była wspólnota baptystów, potem kino, i dopiero biblioteka. Silny była zatem w naszych badaniach wątek zróżnicowania religijnego. Jako taki, obecny w pamięci miejscowych ujawnia wyobrażenia o dawnych funkcjach domu. Należał faktycznie do baptystów, ale w powszechnych wyobrażeniach, to „detal”. Z łatwością wypiera go podzielana świadomość posiadania „miejscowych zabytków”. Łączy w sobie zarazem pamięć i niepamiętanie. W taką klasyfikację częściowo wpisują się też miejsca pochówku, ale i traumy.

Zadaniem cmentarzy jest pamiętanie. To obszary, które z definicji powinny znaleźć się w kategorii miejsc pamięci. Jednak o tym, czy tak faktycznie jest decyduje zawsze lokalny wymiar. Warunki specyficzne. W Czarnymlesie, miejscom tym przypisano określone znaczenia. W graniach wsi funkcjonują trzy cmentarze. Jeden w centrum, zwany jest powszechnie „cmentarzem na górze”. W XVIII wieku pochówki na nim odzwierciedlały proporcje pomiędzy wyznaniem rzymskokatolickim i luterańskim, z przewagą na korzyść tego drugiego. Dziś, pomimo swego centralnego usytuowania, miejsce to postrzegane jest jako „peryferium”, o którym raczej się nie pamięta, zwłaszcza wśród czarnoleskich katolików. Podobnie jest w przypadku drugiego cmentarza ewangelickiego. Położony w niewielkim dystansie do centrum wsi, w świadomości większości katolickiej Czarnegolasu funkcjonuje jako „miejsce bardzo odległe”, ale i „nie nasze”, jak określa się trzeci cmentarz, znany we wsi jako „nasz, katolicki”. Podziały przestrzeni uwypuklają różne identyfikacje. Bywa też i tak, że pamięć zbiorowa nie jest w stanie ożywić przestrzeni. Tym samym, prze-

⁷ Kobieta, ur. 1958 r., katoliczka.

⁸ Mężczyzna, ur. 1965 r., katolik.

strzeń staje się społecznie „podejrzana”, czyniąc z miejsca pamięć miejsce (nie)pamięci.

Przykładem jest niegdysiejszy hitlerowski obóz pracy funkcjonujący na terytorium czarnoleskiego przysiółka Zawidzyn. Współcześni pamiętają o „lagrze” albo „obozie na Zawidzy”, gdzie „masa ludzi była przywożona”⁹. Obóz był „dosyć dużawy”¹⁰, ale i „przejściowy”. Obozowy wątek, żywy we wspomnieniach, nie znajduje swego wyrażenia w przestrzeni. Na jego obszarze znajdują się budynki gospodarcze. Ich właściciel przyznał nam, że kupując ten teren, nie znał jego dawniejszego przeznaczenia. Jak się zorientowaliśmy, mieszkańcy Czarnegolasu nie zamierzają ufundować też tablicy pamiątkowej. Świadomie zatem konstruują miejsce (nie)pamięci.

Traumy zbiorowe nie należą do łatwych tematów badawczych, w przeciwieństwie do tego, co należy kojarzyć z ludycznym wymiarem życia społecznego i przejawem rodzimej ekonomii. Tym samym pora na ostatni punkt w tej szybkiej topografii terenu, czyli „gospodę”.

W Czarnymlesie mówi się o „Zajeździe u Michała”, a pamiętając o terenowym „abc” szybko się tam udałyśmy. Ku naszej „gospodzie” wiodła nas główna ulica Czarnegolasu, z której trudno było nie zauważyć tego przybytku. Jeszcze trudniej jak się okazało, było nam przyjąć do wiadomości, że przeważanie bywa on zamknięty. Czy zatem bywał on otwarty?

Po II wojnie w miejscu zajazdu stała karczma. Do zwyczajów miejscowych należały częste spotkania, by „rozmawiać” i „pobiesiadować”. Echo tamtych dni przechodzi w opowieściach miejscowych płynnie w okruchy wspomnień o „zmianie”: z karczmy na siedzibę Gromadzkiej Rady Narodowej oraz Prezydium Biura Gminnej Spółdzielni, a z siedziby na dzisiejszą restaurację”, w której mieszkańcy nie spotykają się już tak często, jak kiedyś w ich karczmie. W miejsce codziennych uciech wieczornych, weszły bankiety, wesela, stypy, komunie, rocznice, przyjęcia rodzinne, bądź pracownicze. Nie ma w tej historii niczego szczególnego poza tym, że „Zajazd” opowiada własną historię identyfikacji z tendencjami współczesnymi, ale i dawnymi nawykami. Właściciele „Zajazdu” udostępniają go miejscowym, ale tylko w przypadku dochodowych przedsięwzięć. Wtedy właśnie bywa otwarty. Integracja społeczności nie polega jak niegdyś na codziennym współprzebywaniu, ale okazjonalnym „bywaniu razem”. Znane w pamięci zbiorowej scenariusze wesel i styp (nawyki zbiorowe), z którymi nadal identyfikują się mieszkańcy, zostają poddane rynkowym wymogom i nowym trendom życia wspólnotowego. Czarnylas wi-

⁹ Kobieta, ur. 1947 r., katoliczka.

¹⁰ Mężczyzna, ur. 1929 r., katolik.

dziany przez metaforę „gospody” pozwala zapytać zatem o rolę pamięci w reżyserowaniu życia publicznego w jego integracyjno-ludycznym wymiarze, zależnym od ekonomii. Od „gospody” tak rozumianej krok do ludzi. W naszym „abecadle Jacka” to litera B.

B – niezwłoczne nawiązanie kontaktu z „tubylcami”

Do Czarnogolasu dojeżdżaliśmy rowerami, po czym studenci pośpiesznie, czyli póki nie stracili nas z oczu, „wtapiali się w teren”. Chodząc w parach, szukali chętnych osób do udzielenia im wywiadów. Co więcej, mieli tak zaskarbić ufność tubylców, by ci pozwolili im u nich stworzyć własny punkt „obserwacji” i zrealizować zadanie związane z badaniem relacji. Zadanie wymagające. Toteż wielka była radość, kiedy okazało się już pierwszego dnia¹¹, że miejscowi jakby sami wyszli na spotkanie młodym etnografom. Prawdziwy balsam na ich studenckie odciski. Gdzieniedzie zatem owi „Czarnolesianie” spacerowali w parach – zupełnie jak studenci – i jak oni przyjaźnie uśmiechali się do badaczy. Jakież było zaskoczenie obu stron, kiedy po krótkiej wymianie zdań, ich tożsamość ujawniła swą niezbyt oczekiwaną twarz, wykrzywioną grymasem rozczarowania. Oto spacerujący tubylcy okazali się przejezdny. Na przeciw siebie stali zatem Świadkowi Jehowy i my, poznańscy etnologowie. Tym razem ta inwazja obcych nie zakończyła się wojną światów, a jedynie wspólnym strumieniem świadomości wyrażony banalnym jednak pytaniem: „to gdzie są zatem ci miejscowi?”.

Mieszkańcy z Czarnogolasu to ludzie zapracowani. Ukryci w miejscach zatrudnienia, by w domu móc żyć własnym rodzinnym życiem. To była sztuka znaleźć dla nas czas. A jednak się udawało, mimo chmurek zwątpień i krótkiego deszczu niepewności. W pewnym sensie na nas też czekano, szczególnie po tym, jak w katolickim kościele parafialnym zapowiedziano dyskretnie nasze przybycie, a wieść o nas, ale i konkurencji – znanych nam Świadków Jehowy, szybko rozeszła się „po wsi”: wspólnym terytorium, ale pełnym podziałów, które mimo wspólnoty informacyjnej, nadal żywią się pamięcią zbiorową o przeszłości.

Nasza obecność (a może i naszych Świadków) wpisywała się, jak przypuszczamy, w kategorie „przybysza”. Odkryliśmy jej znaczenie, pytając o ludność „rdzenną”¹². Niektórzy miejscowi, urodzeni w Czarnymlesie podkreśla-

¹¹ Z opowieści studentów podczas rutynowych zajęć wieczornych podsumowujących od strony metodycznej i metodologicznej każdy dzień pracy w terenie.

¹² Cudzyśłów dotyczy pojęć zapożyczonych od miejscowych.

li fakt, że „rdzennych” mieszkańców jest już coraz mniej. Na przykład: „No jest tu kilku rolników takich większych, ale tak to... a poza tym ludzie zbierani też tacy, nie? Nie rdzenni, bo z różnych stron też przez to, że to tak dużo tych ewangelików było. No taka trochę inna, inny typ tej wsi jest”¹³. Często też utożsamienie się z miejscem pochodzenia przejawiało się w artefaktach. Obrazuje to wypowiedź kobiety, zapytanej tym razem wprost o „rdzennych mieszkańców”: „No musiałabym wymieniać, nie, bo jo tam właściwie to wiem tak gdzie w jakim domu mieszko, nie [...], to tam moja babcia pochodzi, ale to ten dom był stary wtedy, to takich było – dom długi i tam całe rodziny mieszkały...”¹⁴. Jak sądzimy „rdzenność” wyrastała z pamięci o przeszłości, kiedy to Polacy nie stanowili większości we wsi. To z kolei tłumaczyłoby istnienie różnych identyfikacji narodowych w obrębie ludności współcześnie deklarujących się jako Polacy. Oto wspomniano, że przodkowie należeli do tych Polaków, których była garstka. „Bo tu było masę tych, ewangelików. Także tych, Polaków tu było bardzo mało. Przeważnie Niemcy, nie. No. To tyle pamiętam, co mama opowiadała, nie”¹⁵. Słowo „Niemcy” wystąpiło w wypowiedziach naszych rozmówców aż 242 razy, w dwóch kontekstach: historycznym, nawiązującym do okupacji hitlerowskiej w latach 1939-45, oraz bliższym mieszkańcom, „codziennym”, dotyczącym Niemców, jako sąsiadów, którzy dawniej stanowili większość w Czarnymlesie, a dziś zostało ich niewielu. Jak się jednak okazuje, „Niemcy sąsiedzi” to jedynie pewna etykieta. Nadają ją Polacy katolicy Polakom ewangelikom. Utożsamiają ich oni z inną narodowością na podstawie odmiennego wyznania. Argumentem jest „chodzenie ewangelików na niedzielne msze do innego kościoła niż czynią to katolicy”. Na przykład: „teraz jest tylko jeden ewangelicki, to wszyscy ci Niemcy jakie oni tam teraz są, to wszystko jedzie do jednego kościoła, nie”¹⁶.

Identyfikacja i bycie identyfikowanym, czyli przyjmowanie i narzucanie kategorii pozostawia ślad w świadomości podmiotów i ich narracjach. Czarnolescy ewangelicy doskonale wiedzą, jaką etykietą opisują ich katolicy sąsiedzi: „We wyznaniu katolickim to było, że jak jesteś innowierca, to jesteś nie-Polakiem, no to ewangelicy to ino byli Niemcy”¹⁷. Nie są oni z tego powodu zadowoleni, bo sami czują się Polakami w takim samym stopniu jak wyznawcy katolicyzmu.

¹³ Wypowiedź mieszkańca Czarnegolasu.

¹⁴ Kobieta, ur. 1944 r.

¹⁵ Kobieta, ur. 1946 r.

¹⁶ Kobieta, ur. 1935 r.

¹⁷ Kobieta, ur. 1949 r., ewangeliczka

Uczucia (emocje) w identyfikacji z miejscem i wspólnotą stanowią istotny komponent procesu konstruowania różnych rodzajów tożsamości. Często to właśnie ta sfera afektywna ujawniała się w kontakcie z ludnością z Czarnogolasu. Dzięki niej ukułyśmy metaforę „kustoszy pamięci oraz wspólnoty”. Taki kustoszem i badaczem-amatorem jest Pan Kazimierz, który szybko stał się nam i naszym studentom przewodnikiem – po miejscowości współczesnej, ale i tej dawnej. Od lat zbiera wszystko co „czarnoleskie”, dokumentuje też wszystkie ważne i aktualne wydarzenia. Jak wyglądał Czarnylas kiedy przy drodze rosły lipy? Pan Kazimierz ma zdjęcia. Jak wyglądał obecny budynek biblioteki za czasów gdy był kaplica baptystów? Pan Kazimierz ma pocztówkę. Co było na miejscu obecnego placu zabaw? Ze zbiorów Pana Kazimierza została zrobiona mała wystawa pokazująca Czarnylas kiedyś, przed laty. Pożar, wypadek, nowy dach na kościele, odsłonięcie pomnika, wycinek gazetowy o zabawę dla mieszkańców -wszystko jest w domowym archiwum Pana Kazimierza. I my też się staliśmy częścią czarnoleskiej historii – była wspólna fotografia, która znalazła swoje miejsce w kronice wiejskich wydarzeń. Odźwiernymi w Czarnymlesie byli dla nas Pan Kazimierz, Pani Dyrektor miejscowej szkoły, Pani Bibliotekarka... A dla nas takim odźwiernym i przewodnikiem po „terenie antropologii” był Jacek, zatem czas na kolejną literkę.

P – jak podziękowanie (w miejsce podsumowania)

Nasza wyprawa do Czarnogolasu składała się z wielu aspektów merytorycznych związanych z zagadnieniem pamięci i identyfikacji, których tu nie poruszyliśmy. W tym tekście zależało nam bowiem na odsłonięciu elementów autoetnograficznych, nie tylko tych związanych z perypetiami naszej grupy laboratoryjnej w terenie, ale takich które odsyłają do zagadnienia międzypokoleniowej transmisji wiedzy akademickiej.

Dzięki przyjętej przez nas konwencji połączenia wstępnej refleksji nad zebrany materiałem etnograficznym z elementami autorefleksji nad warsztatem badacza, mogłyśmy zasygnalizować rolę podmiotu indywidualnego w tworzeniu schematów poznania rzeczywistości, które polegają na reprodukcji. Ona nie oznacza zaś braku refleksji, ale uznanie dla skuteczności rozwiązań, tym bardziej większe o ile pozwalają się modyfikować. Zasadniczym aktorem tego procesu w naszym przypadku jest dr Jacek Bednarski. Jego dydaktyczna i intelektualna inspiracja zbudowała w nas, jako kolejnych prowadzących zajęcia, wiedzę o byciu w terenie – szczególnie z tymi, którzy zawsze są bezlitosnymi cenzorami nauki: studentami i reprezentantami społeczności lokal-

nych. Tym samym wskazujemy, że przekaz wiedzy praktycznej może odbywać się tylko przez praktykę. I na tę ścieżkę nauczania wyruszyliśmy właśnie dzięki Jackowi, który był nam mentorem, wcale o tym nie wiedząc.

W Czarnymlesie, całym naszym projekcie, ale i o wiele wcześniej, kiedy niczym „makowym psom” z wiersza Miłosza, nie przyszło nam do głowy, że świat jest o wiele większy, niż nasze wyobrażenia, ale i marzenia o nim. Na poznańskiej etnologii Jacek odsłaniał nam ten „makowy horyzont” udowadniając swoim podejściem świetną znajomość problemów etnologii (antropologii) i jej zażyłość z niebanalną empirią, do dziś stanowiącą o specyfice tej dyscypliny w naukach społecznych. W tym kontekście także czujemy się niezasłużonymi beneficjentkami „abecadła Jacka”. Koniec i kropka.

Literatura

Agar M.

1980 *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York: Academic Press.

Assman J.

1988 *Pamięć społeczna i kulturowa*, skrót artykułu J. Assman, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, w: J. Assmann, T. Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, 9–18.

Ardenier E.

1992 *Tożsamość i utożsamianie*, w: *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Z. Mach, A. Paluch (red.), „Prace Socjologiczne” z. 15, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 1029, Kraków, s. 21-43.

Bałamącek Z.

1960 *Monografia osiedla Czarnylas*, Czarnylas: bmw.

Bartczak J. (red.)

2012 *Dawny Powiat Odolanowski na starych pocztówkach 1887-1932*, Raszków: Urząd Gminy i Miasta Raszków.

Bednarski J., Dohnal W., Schmidt J.,

2013 *Pleszewianie o swoim mieście i sobie. Perspektywa międzypokoleniowa*, Poznań: Centrum „Instytut Wielkopolski”.

Brzezińska, A. W. , Linda K.

2010 *Dziedzictwo kulturowe regionu – projekty z zakresu edukacji regionalnej i dziedzictwa kulturowego*, w: A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska-Nowak (red.), *Edukacja kulturowa: Społeczność – aktywizacja – ucze-*

nie się, Wrocław: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania „Edukacja”, s. 187-202.

Brzezińska, A. W.

2011 *Edukacja regionalna jako wyzwanie pedagogiczne dla etnologa*, w: Z. Kłodnicki, A. Murzyn, A. Drożdż, G. Błahut (red.), *Pedagogika a etnologia i antropologia kulturowa. Wspólne obszary badań*, Cieszyn-Katowice: Wyd. Uniwersytet Śląski w Katowicach, s. 146-156.

2013 *Wyznaczniki współczesnej kultury regionalnej Żuław*, A. Gołędzinowska, T. Parteka „Studia Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju,” nr 146, s. 173-188.

Chwieduk A.

2007 *Pomiędzy tożsamością europejską a tożsamością lokalną (w perspektywie etnologicznej)*, w: Z. Jasiński, T. Lewowicki (red.), *Miejsce kultur etnicznych i regionalnych w jednoczącej się Europie*, Opole: Wydawnictwo UO, s. 105-125.

2013 *Trwanie z nostalgią w tle. O rumuńskich realiach w dwadzieścia lat po upadku komunizmu: przypadek wsi Săpânta*, „Anthropos?” nr 20-21, s. 188-197.

Fine G.A.

2010 *Dziesięć kłamstw etnografii – dylematy etyczne w terenie*, w: K. Kaniowska i N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław-Łódź, s. 87-106.

Hammersley M., Atkinson P.

2000 *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Poznań: Wydawnictwo Zysk i Sp.

Hastrup K.,

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

Kaufmann, J-C.

2010 *Wywiad rozumiejący*, tłum. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna a Naukowa.

Lévinas E.

1998 *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Matykowski R.

2007 *Granice i pogranicza regionów w badaniach geograficznych i nauk pokrewnych. Refleksje teoretyczne*, w: J. Schmidt, R. Matykowski, *Granica symboliczna i jej pogranicza w czasach najnowszych*, Poznań: AWEL.

Nowak J.

2011 *Spoteczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków; Nomos.

Szacka, B.

2006 *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Schmidt J.

1997 *Stereotyp i granica. Pogranicze zaborów w mentalności współczesnych Wielkopolan, Międzychód: Wydawnictwo Eco.*

Schmidt J., Brzezińska A. W.

2011 *Kultura zmienia życie. Społeczne aspekty projektów kulturalnych w Wielkopolsce*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. 32, s. 74-80.

ARKADIUSZ JELOWICKI

Ukraińskie Muzeum Regionalne „Strywihor”
w Przemyślu.
przeszłość czy przyszłość?

Dynamiczne i twórcze ukraińskie odrodzenie narodowe w XIX wieku stworzyło solidne podstawy pod równie prężną działalność muzealną, której nasilenie miało miejsce w początkach następnego stulecia. Właśnie w dziewiętnastym stuleciu stworzono nowoczesne elity intelektualne oraz ekonomiczne. Mimo słabszej społecznie pozycji od Polaków (w Austro-Węgrzech) czy Rosjan (w Rosji) Ukraińcy zdołali powołać do życia paramuzealny, a z czasem w pełni profesjonalny ruch kolekcjonerski. Najlepszym jego przykładem było powstanie w pierwszych trzech dekadach XX stulecia kilkunastu ukraińskich placówek muzealnych. Najwięcej powołano ich w ówczesnej Galicji Wschodniej. Pewnym ułatwieniem tego procesu była zdecydowana liczbowa przewaga Ukraińców nad Polakami na tym obszarze. Jeszcze ważniejsze były tu polityczne i społeczne standardy, jakie tam panowały w czasach austriackich. Zasadniczo nie zmieniło się to po 1918 roku. Także stosunkowo mało demokratyczna i liberalna prawnie Polska, mimo dużej niechęci aparatu państwowego, nie mogła zapobiec dalszemu rozwojowi ukraińskiego muzealnictwa. Szacunek dla prawa, mimo licznych zastrzeżeń do tego stwierdzenia, był silniejszy niż negatywne emocje czy polityczne rachuby polskich władz. W dwudziestoleciu międzywojennym rejestrowano, więc towarzystwa, które dość szybko tworzyły instytucje paramuzealne, a w końcu muzea. Niestety nie ma tu miejsca, na przedstawienie dokładnej historii całego ukraińskiego ruchu muzealniczego w przedwojennej Polsce. Myślę, że ten niezmiernie ciekawy temat wymaga osobnych i starannych badań. Na potrzeby tego tekstu należy jednak przywołać przynajmniej jeden, najważniejszy moim zdaniem, przykład takich instytucji. Po pierwsze, dlatego, by zdać sobie sprawę ze skali i jakości tego zjawiska kulturowego – może wtedy łatwiej będzie nam porównać funkcjonowanie ukraińskich i polskich muzeów. Zarówno w przeszłości jak i dzisiaj. Po drugie i co może jest ważniejsze, losy tych różnoet-

nicznych instytucji splatały się równie często i zawile jak losy poszczególnych członków omawianych społeczności czy profesji.

Jedną z najważniejszych ukraińskich instytucji muzealnych II Rzeczypospolitej, oczywiście poza lwowskim ośrodkiem kulturalnym, było Ukraińskie Regionalne Muzeum „Strywihor”¹, istniejące w Przemyślu od 1932 do 1945 roku. Losy tej placówki przeplatają się z historią Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej, również mającego siedzibę w tym mieście. Obie kolekcje istniały na szeroko rozumianym pograniczu etnicznym. Przemyśl był wówczas miastem głównie polsko-żydowskim, z niedużą mniejszością ukraińską. Okolice miasta to teren mieszany, ale z wyraźną przewagą Ukraińców. Z kolei im dalej na wschód od miasta to przewaga ta stawała się coraz bardziej przytłaczająca. Posługując się militarnym porównaniem to gród ten był na środku linii delimitacyjnej frontu sporu polsko-ukraińskiego. Jak każdy obszar pograniczny i nie jednoznacznie określony niósł z sobą potencjał kulturalny dla obu zwaśnionych narodów.

Muzeum „Strywihor” w porównaniu z innymi, czy to ukraińskimi czy polskimi placówkami, powstało późno, bo dopiero w 1932 roku. W tym czasie w mieście funkcjonowały już rzymskokatolickie Muzeum Diecezjalne, greckokatolickie Muzeum Diecezjalne oraz polskie Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej, podległe wówczas Towarzystwu Przyjaciół Nauk w Przemyślu. To ostatnie istniało już od ponad dwudziestu lat, a także, co ważne, otrzymywało wsparcie finansowe i materialne od polskich władz samorządowych i państwowych. Dzięki temu na kulturalnej mapie miasta było placówką dominującą wobec pozostałych, przy tym o największym potencjale naukowym i muzealnym (zbiory w 1932 roku przekraczały 15 tysięcy muzealiów z wszystkich dziedzin). Między innymi w 1932 roku zorganizowało ono VIII Zjazd Muzeów w Polsce, będący dużym wydarzeniem w ówczesnym świecie muzealnym, w którym uczestniczyli pracownicy największych tego typu instytucji w Polsce². Działo się tak mimo przeżywanych, co chwila własnych problemów finansowych i lokalowych.

Prawdopodobnie ze względu na tę polską dominację Ukraińcy postanowili stworzyć świecką przeciwwagę kulturalną dla polskiej instytucji. Muzeum „Strywihor” oficjalnie powstało 1 września 1932 roku, chociaż w źródłach po-

¹ W literaturze często występują zamiennie takie nazwy jak: Muzeum „Strywihor” w Przemyślu, Ukraińskie Muzeum w Przemyślu, których także będę używał. Sama nazwa instytucji wywodzi się z ukraińskiej wersji nazwy rzeki Strwiąż wypływającej z Gór Sanocko-Turczańskich.

² Antoni Kunysz, W służbie kultury i regionu. Rzecz o Muzeum w Przemyślu, Przemyśl 1989, s. 56.

jawia się także data 12 października tegoż roku³. Zostało ono założone przez członków Towarzystwa Przyjaciół Ukraińskiej Sztuki (*Towarystwo prychny-kiw ukrajinskocho mystectwa*)⁴, mającego w swoich szeregach m.in. wybitną malarzkę Olenę (Ołenę) Kulczycką⁵, Iwana Szpytkowskiego, Bohdana Zahajkiewicza⁶, Leonida Baczynskiego oraz Mychajłę Zubreja⁷. Reprezentowali oni niewątpliwie ukraińską elitę intelektualną Przemyśla. Większość z nich zaangażowana była w rozmaite działania społeczne, kulturalne i artystyczne mniejszości ukraińskiej w mieście, a nawet na poziomie ogólnopolskim. Swoją niewątpliwie wysoką pozycją społeczną dodawali oni nowo powstającej instytucji powagi i znaczenia. Wzmacniali także zaufanie społeczne (szczególnie wśród rodaków) do przedsięwzięć przez nią podejmowanych. Z tego grona najważniejszą postacią był dr Iwan Szpytkowski – miejscowy historyk i pedagog⁸, który pełnił rolę kustosa i faktycznego kierownika placówki muzealnej. W ważnym dla podejmowanego tematu artykule Mariana Łewyćka pisze o Szpytkowskim, jako dyrektorze Muzeum „Strywihor” od momentu powsta-

³ Por. Bohdan Huk, Likwidacja ukrajnińskich ustanow u Peremyszli w 1945 r., „Nasze Słowo”, 26 ljiutoho 2006 r., nr 9; Swiatosława Skorodyńska-Szpytkowska, Newidomi dokumenty do istoriji ukrajinskocho entohraficznoho muzeju „Strywihor” u Peremyszli, [w:] Peremyszli i peremyska zemlja protjahom wikipiw 3. Instytuciji, Stepan Zabrowarnyj [red.], Peremyszli – Lwiv 2003, s. 401.

⁴ Jarosław Giemza podaje polską nazwę stowarzyszenia jako: Towarzystwo Sympatyków Ukraińskiej Nauki i Sztuki w Przemyślu. Towarzystwo o podobnej nazwie istniało we Lwowie w latach 1904-1914; por.: Mariana Łewyćka, *Los zabytków kultury ukraińskiej w Przemyślu (1944-1946)*, „Nowa Ukraina” 2007, nr 1-2, s. 102; oraz: *Encykłopedija ukrajinoznawstwa*, Lwów 1993, hasło: Muzej „Strywihor” u Peremyszli.

⁵ Ołena Kulczycka lub w niektórych źródłach błędnie Olga Kulczycka (ukr. Ołena Kulczyćka), 1877-1967 – malarka i graficzka ukraińska, w latach 30. XX wieku uczyła w szkołach średnich w Przemyślu, zob. *Encykłopedija ukrajinoznawstwa*, Lwów 1993, hasło: Ołena Kulczyćka.

⁶ Bohdan Zahajkiewicz (ukr. Bohdan Zahajkewycz), ur. 1887 – pedagog i nauczyciel w Przemyślu, w latach 30. XX wieku dyrektor Muzeum „Strywihor”, pierwszy (1940-1941) dyrektor przemyskich muzeów połączonych przez okupanta radzieckiego w *Peremyskiej istoriko-etnograficznej muzei*. Był bratem znanego przemyskiego adwokata i działacza politycznego Włodzimierza Zahajkiewicza. Por. *Encykłopedija ukrajinoznawstwa*, Lwów 1993, hasło: Bohdan Zahajkewycz.

⁷ Nazwiska i imiona podają za źródłami. Por. Mariana Łewyćka, dz. cyt., s. 102.

⁸ Iwan Julian Szpytkowski lub w niektórych źródłach błędnie Iwan Szpitkowski (ukr. Iwan Szpytkowskyj), 1880-1969, ukraiński historyk, pedagog, badacz XVII-wiecznej Ukrainy, w latach 30. XX wieku faktyczny organizator i kustosz Muzeum „Strywihor”. W 1944 i 1945 roku próbował ponownie zalegalizować jego działalność. Wyszedłszy z Przemyśla latem (najpóźniej we wrześniu) 1945 roku do Lwowa, tam został pracownikiem naukowym Biblioteki Akademii Nauk Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Jego córką była Swiatosława Skorodyńska-Szpytkowska. Por. *Encykłopedija ukrajinoznawstwa*, Lwów 1993, hasło: Iwan Szpytkowskyj; Swiatosława Skorodyńska-Szpytkowska, dz. cyt., s. 400-404.

nia do 30 maja 1945 roku⁹. Jest to jednak prawdopodobnie pomyłka autor-ki lub niedostateczne zrozumienie specyfiki muzealniczej. W źródłach dotyczących tematu rzeczywiście istnieje zamieszanie w nomenklaturze dotyczące poszczególnych funkcji w Muzeum „Strywihor”¹⁰. Najprawdopodobniej od początku dyrektorem był Bohdan Zahajkiewicz, a Szpytkowski „jedynie” kustoszem; oprócz nich ważną postacią był prezes i skarbnik Towarzystwa. Wynikało to z sumiennego rozdzielenia poszczególnych funkcji w ramach instytucji (zwłaszcza na styku Towarzystwo – Muzeum).

Idea tworzenia własnych, równoległych do polskich, placówek kulturalnych była chyba najważniejszym czynnikiem stymulującym ich powstawanie wśród społeczności ukraińskiej. W przypadku tego Muzeum dziwi jedynie fakt tak późnego powstania. Mogło to wiązać się z jednej strony ze słabszą pozycją ekonomiczną i społeczną Ukraińców, ale także z istnieniem już grekokatolickiego Muzeum Diecezjalnego. Początki „Strywihora” przypominają pierwsze lata polskiego Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej. Tutaj także ukraińskie było częścią stowarzyszenia, które prowadziło własną bibliotekę oraz dział kolekcjonerski (będący w początkach paramuzeum później w miarę rozwoju *sensu stricto* muzeum). Zasadniczo działało ono na zasadach amatorskich i wolontariackich. Pracownicy Muzeum zatrudnieni byli w innych instytucjach (najczęściej ukraińskich i szkolnych). Także i ta placówka (jak polska) przeżywała problemy lokalowe. Pierwszą siedzibą był jeden pokój w mieszkaniu przy ulicy Piłsudskiego 3 (1932 rok), ostatecznie jednak udało się zająć 7 pokoi przy ulicy Bandurskiego 3 lub 5¹¹. Według Mariany Łewyckiej w 1939 roku Muzeum „Strywihor” mieściło się przy ulicy Kościuszki (prawdopodobnie pod numerem 3, niedaleko Ukraińskiego Domu Narodowego w Przemyśle – ul. Kościuszki 5). Zajmowało tam 5 sal ekspozycyjnych z działami archeologicznym, etnograficznym, krajoznawczym i sztuki cerkiewnej. Muzeum posiadało w zbiorach 5 tys. obiektów, z których 1500 stanowiło kolekcję et-

⁹ Por.: Mariana Łewycka, dz. cyt., s. 102.

¹⁰ W wielu dokumentach, artykułach czy hasłach encyklopedycznych miesza się funkcje i osoby kierujące Muzeum. Wystarczy podać tylko dwa ważne przykłady. Swiatosława Skorodynska-Szpytkowska przedstawia dokumenty, w których np. B. Zahajkiewicz i I. Szpytkowski są określane, jako kierownicy muzeum (z 1939 roku), w innych (z 1945 roku) zrównuje funkcje kierownika i kustosa (co może nie odbiegać od prawdy). Z kolei *Encyklopedia ukrajinoznawstwa* informuje, że pierwszy (hasło: Bohdan Zahajkewycz) był dyrektorem, a drugi (hasło: Iwan Szpytkowskyj) kustoszem. Por.: Swiatosława Skorodynska-Szpytkowska, dz. cyt., s. 400-402.

¹¹ Odmiennie w różnych źródłach. Por.: Swiatosława Skorodynska-Szpytkowska, dz. cyt., s. 400 lub: Bohdan Huk, *Likwidacja ukraińskich ustanow u Peremysli w 1945 r.*, „Nasze Słowo”, 26 ljiutoho 2006 r., nr 9.

nograficzną, a wśród nich „stroje ludowe, wyszywanki, pisanki, przedmioty użytkowe”¹². Ponadto warto wymienić także 60 ikon, inne obrazy z XVI i XVII wieku, zbiór „historycznych mundurów wojskowych”, 7 ksiąg rękopiśmiennych, 650 luźnych manuskryptów¹³. Jeszcze inaczej opisywał kolekcję Iwan Szpytkowski w 1946 roku, o czym za chwilę. Z obu opisów możemy domniemywać, że w ciągu krótkiego, bo raptem siedmioletniego okresu funkcjonowania (do 1939 roku), Muzeum „Strywihor” zgromadziło znaczne ilościowe zbiory. Trudniej jest ocenić je jakościowo. Z pewnością obrazy Juliana Fałata, a szczególnie dzieła Ołeny Kulczyckiej, nadawały kolekcji splendoru. Część etnograficzna była najprawdopodobniej odbiciem ówczesnej ukraińskiej kultury ludowej na ziemi przemyskiej. Półamatorski charakter Muzeum powodował zapewne mniejszą lub większą chaotyczność zbierania; w tym procesie względy narodowe miały równie ważne znaczenie, co ewentualna wartość muzealna¹⁴. Jak ważna to była dla Ukraińców placówka, świadczy fakt zorganizowania przez nią w dniach 16-17 maja 1937 roku Zjazdu Ukraińskich Muzealników i Historyków ze wschodnich terenów Polski oraz towarzyszącej mu wystawy czasowej poświęconej Ukraińskim Strzelcom Siczowym¹⁵. Działo się to 5 lat po podobnym polskim zjeździe w tym mieście. Już choćby w tym wydarzeniu widać, jak swoista konkurencja i próba dotrzymania kroku Polakom wspomagały rozwój ukraińskiej placówki.

Po wybuchu wojny, w 1939 roku, wschodnia część Przemyśla znalazła się w radzieckiej strefie okupacyjnej, a na jesieni została włączona do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Nastąpiła powierzchowna ukrajinizacja życia publicznego. Istniejące muzea połączono w jeden formalny byt o nazwie *Peremyśkij istoriko-etnograficznij muzei*¹⁶, na czele którego postawiono w marcu 1940 roku Bohdana Zahajkiewicza (dotychczasowego dyrektora Ukraińskiego Regionalnego Muzeum „Strywihor” w Przemyśle)¹⁷, potem w lutym 1941 roku – Natalię Probuđnają¹⁸, by w czerwcu 1941 roku po-

¹² Mariana Łewyćka, dz. cyt., s. 102.

¹³ Tamże.

¹⁴ Doskonale ilustrują to pisanki „patriotyczne” z kolekcji strywihorskiej, które znalazłem podczas kwerendy zbiorów etnograficznych w Muzeum Narodowym Ziemi Przemyskiej w Przemyśle.

¹⁵ Mariana Łewyćka, dz. cyt., s. 102.

¹⁶ Właśnie w takiej formie ta nazwa funkcjonuje w literaturze naukowej.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ O połączeniu dwóch muzeów pisze wprost M. Łewyćka. Osobnym pytaniem jest, czy połączono ich zbiory. Zaprzeczać temu może fakt, iż w grudniu 1944 r., czyli w okresie Polski Lubelskiej, zbiory ukraińskie znajdowały się w 7 pokojach w lokalu przy ulicy Kościuszki 3, a polskie – przy ul. Władycze 7. Wskazuje to także, że w czasie wojny ani jednym, ani drugim

wołać na to stanowisko Adama Leśniaka (Polaka, wcześniejszego pracownika polskiego muzeum)¹⁹. W ramach nowo utworzonej placówki próbowano przeprowadzić segregację i spis zbiorów²⁰, których doliczono się wówczas 1537 pozycji²¹. Po zajęciu Przemyśla Niemcy najprawdopodobniej rozdzielili dawne muzea, tworząc polską instytucję o nazwie Muzeum w Przemyślu, które obejmowało zbiory tylko po dawnym Muzeum Narodowym Ziemi Przemyskiej. Muzeum „Strywihor” w jakiejś formie funkcjonowało, zapewne samodzielnie, na co wskazują choćby wydarzenia bezpośrednio powojenne. W trakcie zdobywania miasta przez Armię Czerwoną (27 lipca 1944 roku) doszło do ponownych zniszczeń zabudowy. Ucierpiało polskie muzeum (przy ulicy Władycze), ukraińskie (przy ulicy Kościuszki) – prawdopodobnie nie. Chociaż M. Łewyćka pisze, że latem 1944 roku Muzeum „Strywihor” podlegało kilkakrotnym grabieżom i „rewizjom” ze strony wojska (którego? – nie wyjaśnia)²².

Nowa władza, ale i w dużej części etniczni Polacy, od początku byli nieprzychylnie nastawieni do mniejszości ukraińskiej. We wrześniu 1944 roku podpisano umowy między „Polską Lubelską” a odpowiednimi republikami ZSRR o wymianie ludności. Już kilka dni później rozpoczęto realizowanie ich poprzez sporządzanie spisów osób chętnych do wyjazdu. Kiedy okazało się, że wśród wysiedlanych wzrasta opór, postanowiono zrezygnować z zasady dobrowolności. Nowa wykładnia umowy zaczęła obowiązywać w połowie 1945 roku. W tym czasie, czyli od końca 1944 do końca 1945 roku, odgrywał się dramat likwidacji Ukraińskiego Regionalnego Muzeum „Strywihor” w Przemyślu. Ujawniał on emocje i nadzieje, będące udziałem dwóch antagonistycznych grup etnicznych w całej Polsce. W wydarzeniach tych widać chęć pozostania i odbudowy życia społecznego Ukraińców w Przemyślu oraz niechęć i swoiste wyczekiwanie na wyjazd tej mniejszości wśród Polaków. Oczywiście, polskie emocje zbudowane były przede wszystkim na doświadczeniach ostatniej wojny, choćby na wyraźnym faworyzowaniu Ukraińców przez

zbiorów nie przemieszczano i pozostawały one fizycznie w swoich dawnych siedzibach. Por.: Mariana Łewyćka, dz. cyt., s. 102; Józefa Kostek, *Przeszłość – przyszłości. Dzieje Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej i jego zbiorów*, Przemyśl 2000, s. 20-21; uk.wikipedia.org/wiki/Стривігор_(музей) dostęp 10.08.2013 roku; Bohdan Huk, dz. cyt.

¹⁹ M. Łewyćka w swoim artykule pomyliła osoby, biorąc Adama za Romana; por.: tejże, dz. cyt., s. 102 oraz: Józefa Kostek, dz. cyt., s. 39.

²⁰ Zinwentaryzowano wówczas jedynie część najciekawszych, według uznania nowych władz, przedmiotów, najprawdopodobniej tylko w polskiej części muzeum. Por. Józefa Kostek, dz. cyt., s. 38 oraz Antoni Kunysz, dz. cyt., s. 63.

²¹ Prawdopodobnie spis obejmował tylko przedmioty po Muzeum Narodowym Ziemi Przemyskiej.

²² Mariana Łewyćka, dz. cyt., s. 103.

Niemców. Nie zmienia to jednak faktu, że po 1944 roku to Polacy przejęli rolę aktywnych projektodawców i realizatorów wysiedleń.

Ważną postacią w tych wydarzeniach, oprócz wspomnianych działaczy ukraińskich, był Roman Leśniak. Był on synem Adama Leśniaka, który jeszcze przed wojną pracował w Muzeum Narodowym Ziemi Przemyskiej jako лаборant. W 1943 roku po śmierci ojca – trzeba dodać, osoby nad wyraz zasłużonej dla polskiego muzeum – przejął on rolę kierownika (raczej nie kustosza) polskiej placówki. Po 1944 roku Roman Leśniak posiadał, co najmniej dobre stosunki z nową władzą, co przejawiało się choćby w pozostawieniu go na stanowisku po odejściu Niemców, ale także w ponownym uzyskaniu tej funkcji po aresztowaniu Kazimierza Osińskiego w 1950 roku. Zaufanie to miało wpływ także na losy „Strywihora”.

Proces likwidacji Muzeum przebiegał w kilku odsłonach. Pierwszy dokument, dający jeszcze nadzieję Ukraińcom, to zaświadczenie dla Iwana Szpytkowskiego z 29 września 1944 roku stwierdzające, że jest on kierownikiem-kustoszem Muzeum i biblioteki przy ulicy Kościuszki 5, a sygnowane przez Starostwo Powiatowe w Przemyślu. Ukraińcy w Przemyślu (przynajmniej ich duża część) pod koniec 1944 r. liczyli na przeczekanie najgorszego. Dowodem na to jest pismo z 17 listopada tegoż roku zawiadamiające starostę o rozpoczęciu, z dniem 1 grudnia, ponownej działalności, podpisane przez I. Szpytkowskiego. Podobny charakter ma pismo skierowane również do starosty, zawiadamiające o wyborze nowego zarządu Towarzystwa Ukraińskiego Muzeum „Strywihor” (choć chodzi zapewne o jeszcze przedwojenne Towarzystwo Przyjaciół Ukraińskiej Sztuki)²³. Polskie władze grały już na zwłokę i nie akceptowały legalnego istnienia stowarzyszenia. Domagały się ponownej rejestracji. W odpowiedzi na to kierownik-kustosz ukraińskiego Muzeum 25 kwietnia 1945 roku poprosił o: „zarejestrowanie T-wa, istniejącego od 12 X 1932 r. [...] Lokal Muzeum [...] mieści się przy ulicy Bandurskiego 3 w Przemyślu”²⁴. Niestety następne dokumenty wskazują na zmianę nastrojów. Prawdopodobnie I. Szpytkowski dowiedział się o zamiarze lub przeczuwał swoje wysiedlenie. Potwierdzać mogą to dokumenty z 30 maja 1945 roku. Są to dwa zaświadczenia, chociaż w tym przypadku lepiej mówić o listach pochwalnych, opisujących zasługi, zaangażowanie oraz funkcje przynależne I. Szpytkowskiemu. Wystawiło je wspomniane Towarzystwo, a podpisał prezes Aleksander Prokop²⁵. Prawdopodobnie w czerwcu, najpóźniej w lipcu, I. Szpytkowski przestał pełnić swo-

²³ Bohdan Huk, dz. cyt.

²⁴ Dz. cyt.

²⁵ Dz. cyt.

ją funkcję²⁶, a objął ją (zapewne pod wpływem okoliczności) A. Prokop (będący dyrektorem Szkoły Powszechnej im. Markijana Szaszkiewicza). Wkrótce potem (najprawdopodobniej czerwiec lub lipiec) I. Szpytkowski zmuszony został do wyjazdu do Lwowa. Wcześniej, bo 15 czerwca 1945 roku, kierownik komisariatu Milicji Obywatelskiej porucznik K. Musiał, ustosunkowując się do prośby o rejestrację Towarzystwa, wydał negatywną opinię. Argumentował: „Członkowie zarządu wymienionego Towarzystwa pod względem moralnym zachowują się bez zarzutu, natomiast pod względem politycznym są zapatrywań nacjonalistyczno-ukraińskich i za czasów okupacji hitlerowskiej współpracowali z Niemcami i byli na ich usługach”²⁷. Na tej podstawie wojewoda rzeszowski odmówił rejestracji, o czym obwieścił w piśmie do I. Szpytkowskiego z 30 lipca. Próbował to potwierdzić starosta powiatowy w piśmie z 9 sierpnia, jednak jego list wrócił z adnotacją: „Ponieważ założyciele wyjechali już do Lwowa, przeto do akt”²⁸.

Od czerwca do września 1945 roku Ukraińskim Regionalnym Muzeum „Strywihor” opiekowali się pozostali w mieście działacze Towarzystwa oraz inni społecznicy wywodzący się z mniejszości ukraińskiej. Były to osoby po części przypadkowe, które zbieg dramatycznych okoliczności postawił w roli muzealników. Te desperackie próby ocalenia tego, na co już wydano wyrok, objawiały się z pozoru normalną pracą nad zbiorami. W tym czasie wpisano do inwentarza 449 ikon i szat cerkiewnych, 65 sztuk wyrobów ceramicznych, 266 obrazów i 1 048 książek. Poczynaniami tymi kierował A. Prokop, a pomagali mu Józefa Ołeksyna, Janina Peters i Ołena Prystaj²⁹. Według Mariany Łewyćkiej akcję ostatecznego przejęcia „Strywihora” przez polskie Muzeum zainicjował i przeprowadził Roman Leśniak. Pełnił on wówczas także funkcję referenta (magistratu lub starostwa) do spraw kultury i sztuki. W sierpniu rozpoczął kampanię dezawuowania kompetencji (jak zauważa M. Łewyćka – nie bez racji) nowych pracowników ukraińskiej placówki oraz, co chyba było bardziej niebezpieczne, prawomocności jej funkcjonowania. Starostwo powiatowe powołało komisję do oceny pracy „Strywihora”, w której zasiadał R. Leśniak. Po jej negatywnej opinii wyznaczono 25 sierpnia 1945 roku nowego kierownika ukraińskiego Muzeum, którym został oczywiście Roman Leśniak³⁰. W tej sytuacji logiczną konsekwencją podjętych działań mogła być już

²⁶ M. Łewyćka pisze, że był nim do maja 1945 r., co jednak stoi w sprzeczności z wyżej przedstawionymi dokumentami; por.: tejże, dz. cyt., s. 103.

²⁷ Bohdan Huk, dz. cyt.

²⁸ Dz. cyt.

²⁹ Mariana Łewyćka, dz. cyt., s. 103.

³⁰ Dz. cyt., s. 103-104.

oficjalna likwidacja Ukraińskiego Regionalnego Muzeum „Strywihor” w Przemyślu, zatwierdzona 22 września 1945 roku przez Wydział Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Rzeszowie „w związku z przesiedleniem ludności ukraińskiej na wschód”³¹. Podobny dokument z Urzędu Wojewódzkiego z 19 listopada tegoż roku potwierdzał, że „kustosz Muzeum Ziemi Przemyskiej przejął w całości zbiory Muzeum Strywihor, które zostały przewiezione do miejskiego muzeum”³². Można, więc z dużą dozą pewności przyjąć, że opisywana placówka została zamknięta ostatecznie we wrześniu 1945 roku.

Z tego ostatniego cytowanego dokumentu dowiadujemy się także, że zbiory Muzeum „Strywihor” zostały przeniesione do siedziby polskiego muzeum przy ulicy Władyczne. Jeżeli zawierzyć mu w całości, musiało to stać się między wrześniem a listopadem 1945 roku. Pewnym dysonansem są tu wspomnienia córki Szpytkowskiego – Swiatosławy Skorodynskiej-Szpytkowskiej. Twierdzi ona, że wiosną 1945 roku „ojciec, który jako kustosz posiadał klucze, zastał puste pomieszczenia... Wtedy zniknęły nie tylko eksponaty, ale i cała dokumentacja muzeum”³³. Pamiętajmy także, że późnym latem 1945 roku pracownicy Muzeum „Strywihor” prowadzili inwentaryzację zbiorów. Nie musi to jednak stać w sprzeczności; możliwe, że chodziło tylko o część muzealiów, a nie całą kolekcję.

Jednym z najważniejszych pytań, jakie należy w tym miejscu postawić, jest to, jaką kolekcję przejęło ostatecznie polskie muzeum. Nie znamy dokładnych strat wojennych „Strywihora”, ale można przypuszczać, że nie były one tak duże jak polskiej placówki. Tak, więc na początku 1945 roku kolekcja nie różniła się od tej sprzed wojny³⁴. Trudno także dzisiaj stwierdzić, czy istniały wtedy inwentarze muzealne. 17 listopada 1944 roku Iwan Szpytkowski w liście do Starosty Powiatowego w Przemyślu pisze, że: „[...] po ukończeniu uporządkowania swego inwentarza z powodu jego częściowego zniszczenia podczas ostatnich działań wojennych z dniem 1 grudnia 1944 r., rozpoczyna działalność Muzeum...”³⁵. Słowa te można dzisiaj interpretować tak, że do 1 grudnia dokończono inwentaryzowanie, jak i że tylko podjęto takie działania. Nawet gdyby taki spis powstał, to prawdopodobnie nie zachowałby się. Wskazywać na to może opis pozostawionych przedmiotów wykonany przez I. Szpytkowskiego we Lwowie w 1946 roku, który powstał z pamięci, a nie na

³¹ Datę tę podają za M. Łewycką (też, dz. cyt., s. 104); Antoni Kunysz (tegoż, dz. cyt., s. 69) pisze o 27 września.

³² Mariana Łewycka, dz. cyt., s. 103-104.

³³ Wypowiedź cytuję za Marianą Łewycką: też, dz. cyt., s. 103.

³⁴ Dz. cyt., s. 103.

³⁵ Bohdan Huk, dz. cyt.

podstawie konkretnego dokumentu³⁶. Pomocna jest tu także notatka Romana Leśniaka z 27 września 1945 roku, opisująca (ale nie spisująca) zagarnięte przedmioty, w której stara się on w dość lekceważącym tonie wykazać ich niską wartość i przypadkowość. Wśród przedmiotów etnograficznych wymienia „po jednej sztuce stroju ludowego, kilkadziesiąt kartonów z wyszywankami³⁷, kilka płócien wyrobu domowego, narzędzi, zabawek, modeli”. Przy końcu sprawozdania R. Leśniak pisze (również w deprecjonującym tonie), że rzeczy zgromadzone przez pracowników Muzeum „Strywihor” nie były zinwentaryzowane³⁸. Gdyby założyć, że R. Leśniak opisał zbiór rzetelnie, to czytając między wierszami możemy zauważyć, że przejęta kolekcja, w porównaniu z dokumentem I. Szpytkowskiego z 1946 roku, była o wiele skromniejsza; brakuje sporej liczby muzealiów. Jednak dzisiaj trudno o wiarygodne, a szczególnie dokładne źródła (np. inwentarze), co nadaje tym rozważaniom jedynie spekulatywny charakter. Rok 1945 to niewątpliwie ważna cezura w historii Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej, które stało się właścicielem, a może tylko depozytariuszem, zbiorów zagarniętych po Ukraińskim Regionalnym Muzeum „Strywihor”. Jak by nie oceniać tego faktu, dalsze dzieje tej kolekcji to już integralna część historii polskiego muzeum.

Współcześnie w skomplikowanej sytuacji politycznej, społecznej i prawnej jaką możemy zauważyć w kontekście podjętego tematu trudno rozstrzygnąć co dalej. Mamy do dyspozycji kilka faktów, postaw, może potrzeb. Faktem jest to, iż w zbiorach Muzeum w Przemyślu zachowały się nieliczne, ale jednak muzealia po „Strywihorze”. Faktem jest także to, że w mieście tym żyje niewielka, ale aktywna mniejszość ukraińska. Faktem są również skomplikowane i trudne stosunki prawne dotyczące dawnych ukraińskich zbiorów. Wśród potrzeb, jako pierwsza przebija się chęć powstania lub odrodzenia ukraińskiego Muzeum w Polsce. Czy ma ono być w Przemyślu czy gdzieś indziej – tutaj moim zdaniem decyzję powinni podjąć zainteresowani. Potrzebą jest także zgromadzenie różnych artefaktów ukraińskiej kultury w jednym symbolicznym miejscu. I to nie tylko z powodów sentymentalnych, ale także czysto praktycznych. Starsi wymierają, przedmioty giną, ulegają destrukcji. Jest konieczność ich magazynowania. Najtrudniejsze są postawy. Te są różne. I nie ma tutaj podziału na ukraińskie i polskie. Postaw jest o wiele więcej. Układan-

³⁶ Dokładnie to Iwan Szpytkowski odtworzył spis pozostawionych muzealiów i innych przedmiotów należących do Muzeum „Strywihor” na podstawie własnych notatek, sam spis sygnował natomiast Ilarion Swencickij. Por. Swiatosława Skorodyńska-Szpytkowska, dz. cyt., s. 400-404.

³⁷ Prawdopodobnie późniejsze tablice kartonowe ze wzornikami haftów, które wyodrębniłem podczas kwerendy w Muzeum Narodowym Ziemi Przemyskiej.

³⁸ Antoni Kunysz, dz. cyt., s. 69.

ka ta jest trudna do rozwiązania. Trzeba zachować zdrowy rozsądek (w stosunku do przyszłych muzealiów), ale i ostrożność. Tak, by nie wywołać kolejnych konfliktów.

Literatura

Huk B.

2006 *Likwidacja ukraińskich ustanow u Peremysli w 1945 r.*, „Nasze Słowo”, nr 9.

Łewyćka M.

2007 *Los zabytków kultury ukraińskiej w Przemyślu (1944-1946)*, „Nowa Ukraina”, nr 1-2.

Kostek J.

2000 *Przeszłość – przyszłości. Dzieje Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej i jego zbiorów*, Przemyśl.

Kunysz A.

1989 *W służbie kultury i regionu. Rzecz o Muzeum w Przemyślu*, Przemyśl.

Skorodynśka-Szpytkowśka S.

2003 *Newidomi dokumenty do istoriji ukraińskoho entohraficznoho muzeju „Strywihor” u Peremyszli*, w: S. Zabrowarnyj (red.), *Peremysz i peremyska zemlja protjahom wikip 3. Instytuciji*, Peremyszl – Lwiv.

Encykłopedija ukrajinoznawstwa

1993 hasło: Muzej „Strywihor” u Peremyszli, Lwów.

KATARZYNA MARCINIAK

Sztuka ludowa w badaniach Tadeusza Seweryna

Jackowi w podzięcie za trzydzieści wspólnych lat zawodowego życia!

Aby w pełni zrozumieć umiłowanie Tadeusza Seweryna do sztuki ludowej należy sięgnąć do jego młodości, do lat, które kształtują osobowość i charakter człowieka oraz jego zainteresowania. Nie bez znaczenia jest tu miejsce urodzenia czy miejsca, w których dorastał: Żabno, Jeleśnia koło Żywca oraz Nowy Sącz. Obie te miejscowości i przylegające do nich okolice, słyną z przepięknych artefaktów sztuki ludowej. To tu zachowały się najcenniejsze przykłady polskich kapliczek przydrożnych, to tu hafty oszałamiały swymi wyrafinowanymi wzorami, to tu wiejskie chaty przyozdabiano wspaniałymi obrazami na szkle czy snycerskimi rzeźbieniami. To właśnie w tym naturalnym środowisku młody Tadeusz Seweryn pierwszy raz ujrzał całe bogactwo sztuki ludu polskiego, nie w muzeum, nie w izbach regionalnych czy w kolekcjach zbieraczy „osobliwości”. Sztuka ta była dla niego codziennością, dzięki temu, wiele lat później, już jako wykształcony historyk sztuki, nie patrzył na nią z wyższością, pogardą, lekceważeniem czy z niezrozumieniem, lecz z życzliwością i przede wszystkim z ciekawością.

Drugim bardzo ważnym czynnikiem, który odpowiadał za postawę afirmatywną wobec wsi i sztuki tworzonej przez jego mieszkańców, był niewątpliwie okres jego studiów w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, który przypadał na lata 1913-1917. Sewerynowi przyszło studiować malarstwo pod okiem Józefa Mehoffera i Wojciecha Weisa. W szczególności pracownia Mehoffera słynęła z tego, iż jej absolwenci z wielką chęcią udawali się na wieś i to nie tylko w poszukiwaniu natchnienia malarskiego, lecz także po to, by obserwować wieś i życie w zgodzie z naturą. Pracownia ta była intelektualną kuźnią ówczesnego Krakowa, w której spotykały się wybitne postaci Młodej Polski jak Stanisław Wyspiański, Kazimierz Przerwa Tetmajer, Józef Chełmoński, Leon Wyczółkowski czy w późniejszym okresie Witkacy. To właśnie ta klasa skończył nie tylko młody Seweryn, ale dobrze znany wszystkim etnografom Kazimierz

Moszyński, który jak sam podkreślał, dzięki inspirującym dyskusjom prowadzonym w tej pracowni odnalazł swoje powołanie jako etnograf.

Jak podaje rocznik statystyczny z 1931 roku, wieś polską zamieszkiwało wówczas 23 miliony osób, co stanowiło 70% społeczeństwa II Rzeczypospolitej. Jak widać, ludność wiejska stanowiła zdecydowaną większość, większość która konstituowała swoje życie na tradycji. Budowała ją w oparciu o znane sobie schematy, które sprawdzały się przez pokolenia. Oczywiście nie oznacza to, że kultura ludowa nie podlegała jakimkolwiek fluktuacjom. Wręcz przeciwnie, każde pokolenie wprowadzało do niej nowe wzorce, nowe schematy zachowań, czy nowe mody. Każda wojna czy też wszelkie zawirowania społeczne, powodowały konfrontacyjną refleksję nad własną kulturą i jej zasobami, której efektem były mniejsze lub większe zmiany. Doskonale zauważa to Seweryn, który w pracy „Rozdroża sztuki ludowej” pisał: „Rozwiać nam trzeba również złudzenie, jakoby sztuka ludowa w całości powstała samorodnie. Wieś polska bowiem nigdy nie stanowiła wyspy, która omijały cywilizacje i artystyczne prądy europejskie, płynące z zachodu na wschód lub z południa na północ” (1948: 14). Zauważył ciekawość mieszkańców wsi światem, który ich otacza a wyrażająca się choćby poprzez podglądanie i włączanie do swoich wytworów stylistycznych wzorów zaczerpniętych z kultury polskiego renesansu czy baroku. Jednakże, co jest bardzo istotne, i zarazem pokazuje pozytywne nastawienie Seweryna nie tylko do samej sztuki włościańskiej, ale i do ludu polskiego, to to, iż dostrzega fakt, że mieszkańcy wsi nie są jedynie biernym odbiorcą sztuki wyższej, a wręcz przeciwnie: kontemplowali tę sztukę, czynnie włączając ją do swojego świata. Zmiany, które się w obrębie tej sztuki dokonywały, wynikały z potrzeb psychicznych wiejskiego ludu i były koherentne z jego kulturą, jak pisał Seweryn „Lud wiejski nigdy nie pasożytując na nich (na kulturze wyższej KM), ale biorąc pewne wartości ze skarbcza ogólnoludzkiej kultury, przetwarzał je twórczo zgodnie z własnymi potrzebami estetycznymi, własną psychiką i kulturą” (1948:16). Przywołany fragment ukazuje nam zmysł analityczny Seweryna, który nie poprzestaje na ocenie wartości sztuki ludowej, ale zauważa jej spójność z całym systemem kulturowym wytworzonym przez mieszkańców wsi. Nie ma tu dysonansu pomiędzy życiem a sztuką, psychiką a kulturą, który to dysonans zauważa właśnie wśród mieszkańców miasta, Podejście Seweryna do sztuki ludowej było w pewnym sensie nowatorskie, nie patrzył na nią jak na artefakty kultury, które należy chronić tylko dlatego, że przechodzą do przeszłości. Daleka mu była myśl poprzednika a zarazem założyciela Muzeum Etnograficznego w Krakowie Seweryna Udzieli, który mimo swej zbieraczej pasji nie był w stanie docenić walorów estetycznych sztuki ludu polskiego, Stwierdził on iż „zmysł ludu na

sztukę jest tępy”. Według Tadeusza Seweryna, sztukę ludową należy cenić ze względu na nią samą, i nie patrzeć na nią jak na coś co przemija i ginie.

Tadeusz Seweryn wieś postrzegał inaczej niż klasyczni romantyczni ludolubcy, którzy wędrowali na nią w poszukiwaniu motywów czy tematów, które po artystycznym przeobrażeniu przekazane zostaną osobom wykształconym, obytym, światowym. Dal niego wieś stanowiła wartość samą w sobie i nie akceptował jej powierzchownego eksploataowania. Z niechęcią wypowiadał się o ludziach kultury, którzy traktowali wieś jako nośnik tematów czy idei. Nie akceptował dyletanckiego traktowania kultury wsi. Uważał, że środowisko to to z Witkiewiczem, Stryjeńską czy Skoczylasem na czele wyrządziło sztuce ludowej wielką szkodę, ponieważ doprowadziło do spłylenia kultury artystycznej. Zwerbalizował to wprost, że dzięki takiej postawie:

Mało kulturalny nabywca, uległy modzie na tak pojętą ludowość, nie pożąda już oryginałów prawdziwej sztuki – wystarcza mu najbanalniejsza imitacja ludowości, wykoślawione pokurcza prawdziwej sztuki, grzeczne, wycyckane i chcące się podobać „motywy swojskie” (1948: 23).

Seweryn poszedł dalej w swoich przemyśleniach dotyczących podstawowego pytania – dlaczego sztuka ludowa jest niedoceniana? Bynajmniej nie opiera się na myśli Kraszewskiego, który uważał, że sztuki ludowej się nie akceptuje ponieważ zdecydowanie odbiega od kanonów sztuki, które powstały w starożytnej Grecji i Rzymie. Rozważał ten problem zdecydowanie głębiej i w szerszym kontekście. Stwierdził, iż w Polsce w ogóle nie docenia się TRADYCJI (1948: 38). Dla zdecydowanej ilości odbiorców sztuki artysta to ktoś, kto jest otwarty na świat, to ktoś kto działa samodzielnie, kto nie podlega naciskom zewnętrznym, kto wyłamuje się zastanym schematom myślowym. A co my mamy w sztuce ludowej, otóż powstaje ona w oparciu o tradycję, poszanowanie przeszłości, życie zgodne z psychiką człowieka i zrozumienie potrzeb grupy a nie jednostki. Jednakże, co jest bardzo ważne, Tadeusz Seweryn stwierdził, iż nie oznacza to, że sztuka ludowa nie jest pozbawiona cech jednostkowych, cech indywidualnych. Wręcz przeciwnie, każdy artysta nadaje swym dziełom indywidualne piętno. Jak pisał „Punktami krystalizującymi są w niej wybitne talenty ... One kształtują modę wiejską” (1948: 41). Motywy stworzone przez te talenty reprodukowane są w kulturze do chwili kiedy nie pojawi się nowy twórca, który wytworom tym nada ponownie indywidualne piętno. Tu przywoływał Jędrzeja Wawro, międzywojennego rzeźbiarza i drzeworytnika, który swoją twórczością zachwycił nie tylko kolekcjonerów sztuki (jak Emila Zegadłowicza), etnografów, ale i świat polityki (jego rzeźbę posiadał również Ignacy Mościcki).

Drugą przyczyną odpowiadającą za negatywne odbieranie sztuki ludowej według Seweryna jest to, iż łączy się ją często z „kulturą analfabetyczną”. Tym sposobem już na starcie się ją negatywnie wartościuje w stosunku do sztuki wyższej, tej „piśmiennej” (1948: 7-8). W takim ujęciu, sztuka jawi się jako małowartościowa, bo jakież wartości może posiadać kmieć, który nie umie pisać, a jak nie umie pisać to myśleć pewnie też nie. Wszelkie próby umieszczenia jej na piedestale spotyka opór wynikający z obawy, że ucierpi na tym sztuka wyższa, ta „alfabetyczna”. Czyli Seweryn w konkurencyjności obu sztuk upatruje negatywne postrzeganie sztuki ludowej. To właśnie środowiska intelektualne, piśmienne są środowiskami opiniotwórczymi odpowiedzialnymi za takie a nie inne wartościowanie sztuk. Dopóki środowiska te obie sztuki postrzegać będą właśnie w kategoriach rywalizacji, konkurencyjności czy opozycji, dopóty sztuka ludowa będzie miała negatywne społeczne konotacje.

Kolejnym czynnikiem odpowiadającym za negatywne wartościowanie sztuki wedle Seweryna jest romantyczne postrzeganie jej jako nośnika kultury prasłowiańskiej, prapolskiej, czystej. Ten typ myślenia doprowadził do tego, iż w sztuce nie poszukiwano wartości estetycznych a jedynie historyczne. Nie należało jej podziwiać za to, że jest ładna (bo cóż to słowo oznacza i czy faktycznie przymiotnikiem tym można określać przedmioty wywodzące się z wiejskich pracowni?) ciekawa, ma określoną formę czy tematykę – nosiła ona znamię przeszłości i to ją całkowicie legitymizowało. Wynika z tego, że odbierało ją się ją bezrefleksyjnie i poza kontekstem sztuki a jedynie, jako osobliwość starożytności czy przeszłości.

Dla Seweryna sztuka ludowa była niezwykle ważna, ale w dobie kwitnącego socrealizmu pisał, iż nie można sztuki ludowej wywyższać ponad sztukę inteligentką. Nie można tej drugiej degradować. Należy troszczyć się o rozwój sztuki ludowej i zapewnić jej swobodę rozwoju. I tu dochodzimy do bardzo ważnego stwierdzenia Tadeusza Seweryna, mianowicie zauważa on, iż sztuka ludowa do swojego rozwoju potrzebuje wolności. Bez niej nie tyle, że się nie rozwija co nawet nie istnieje. Twierdzi on, iż sztuka ludowa rozwijała się wówczas, gdy lud był wolny, gdy nie czoł pańszczyzny lub tam gdzie te obciążenia były najmniejsze: Podhale, Kurpie, Biskupizna. „Wolność stała się więc cudotwórczą atmosferą rozwoju sztuki” (1948: 7-8). Jednakże samo uwolnienie od pańszczyzny nic nie zmienia, musi istnieć wolność ducha, wolność tworzenia i zespolenie ze środowiskiem. Przywołuje rzeźbiącego łyżniki wolnego juhasa wypasającego owce na podhalańskich halach. Zestawia go z robotnikiem miejskim, który po pracy bynajmniej nie sięga po materiał twórczy i nie tworzy. Czyli wolność, wolność umysłu i nieograniczająca akt twórczy wolna przestrzeń – to są czynniki sprzyjające twórczemu istnieniu. Konfrontuje tu Seweryn ze sobą dwa antagonistyczne

światy. Świat spokoju i świat napięcia, świat wolności i świat skrepowania, świat wolnego myślenia i świat walki o egzystencję.

Zastanówmy się teraz, w jaki sposób Tadeusz Seweryn, jako historyk sztuki, podchodził do badania przedmiotów wytworzonych przez artystów ludowych. Obecnie etnolog czy antropolog kultury skupia się na artyście, jego narracji, potrzebie tworzenia, relacjach z otoczeniem, sposobie odbierania świata i wartościowania tegoż świata. Obserwuje jak „uwikłany” w kulturę jest artysta, jakie relacje zachodzą między nim a dziełem, które stworzył. Patrzy na dzieło oczami artysty. Studiując prace Seweryna zauważamy, że w nich dzieło sztuki jest na pierwszym miejscu, nie artysta. I w takim podejściu nie ma nic zdrożnego, dziwnego. W czasach, kiedy żył T. Seweryn etnografia skupiała się na rzeczach, ich przeobrażeniach, ukazywała ewolucje od form najprostszych do bardziej skomplikowanych. W szczególności właśnie środowisko krakowskiej etnologii opisywało przeobrażenia wsi przez pryzmat teorii ewolucjonistycznych, czego najlepszym przykładem był wspomniany już Kazimierz Moszyński. Etnografia wówczas skupiała się na dokumentacji wsi, wsi która przemijała. Nie na człowieku, który tą wieś zamieszkiwał i który tą wieś tworzył.

Studiując prace Tadeusza Seweryna zauważamy głębokie przywiązanie do przedmiotu badawczego i chęć zgłębienia historii jego powstania. Nie skupiał się na samym przedmiocie, ale starał się dociec w jaki sposób kształtowało się rzemiosło, które w danej chwili badał. W swoich studiach stosował metodę genetyczną – historyczną, która najdobitniej uwidocznia się w pracy z 1956 roku *Polska Grafika Ludowa* (1956). Pozwolę sobie w tym miejscu przeprowadzić analizę konstrukcji pracy, po to by pokazać metodę pracy jak również skrupulatność badawczą Seweryna.

W pierwszym rozdziale Autor zastanawia się nad genezą sztuki drzeworytniczej w Polsce, kto ja stworzył, w jakich warunkach powstawała i do kogo była adresowana. Doszedł on do wniosku, że powstała ona niezależnie od sztuki drukarskiej. Wywiódł ją z kartownictwa (sztuki tworzenia kart do gry) jak również wiązał jej początki z pracowniami wytwarzającymi pieczęcie i herby szlacheckie. Jednakże drzeworytnictwo na szeroką skalę zaczęło się rozwijać od końca XVI wieku, kiedy to rozkwitło kołtryniarstwo „*czyli szpalernicy, zajmujący się wykonaniem zdobionych papierów do tapetowania ścian oraz licznych obić płóciennych*” (1956:11). Sewerynowi dojdzie do tych wniosków umożliwiło studiowanie szesnastowiecznych starodruków, kalendarzy oraz pism ulotnych. Dzięki analizie powyższych źródeł stwierdził, iż drzeworytnicza grafika staropolska w zdecydowanej większości wytwarzana była przez rzemieślników pochodzenia wiejskiego. Należy w tym miejscu zadać pytanie, na jakich przesłankach oparł swoje założenie, otóż stwierdził on, iż na pol-

skiej wsi obróbka drewna była codziennością i niemalże każdy kmieć od wczesnych lat dziecięcych zaznajamiał się z technikami czy to ciesielskimi, czy też snycerskimi. Oczywiście w tym miejscu upraszczam długi i niezwykle logiczny wywód Tadeusza Seweryna, jednakże czynię to po to, by w sposób wyraźny pokazać metody pracy naukowej Seweryna.

Po analizie technik, Seweryn przechodzi do omawiania tematyki obrazów drzeworytniczych. Studia te rozpoczyna od omawiania tematyki świeckiej a następnie przechodzi do tematyki sakralnej. Seweryn w tych analizach ujawnia się nam nie tylko jako doskonały etnograf czy historyk sztuki, ale człowiek o ogromnej humanistycznej erudycji, znakomicie znający literaturę staropolską jak i ogólnoeuropejską.

Schemat badawczy wypracowany na łamach *Staropolskiej grafiki ludowej*, można spotkać i w innych pracach Tadeusza Seweryna poświęconej sztuce ludowej: hafciarstwu, garncarstwu czy też sztuce obrzędowej. Jednakże, co bardzo wyraźnie Seweryn podkreślał, o ile sztukę wyższą można analizować bez metodologicznego przygotowania, tak sztukę ludową w żadnym wypadku,

Jeśli bowiem w rozpatrywaniu Venus z Milo (...) obojętne nam są mitologiczne, ikonograficzne lub historyczne szczegóły, a wystarcza nam w zupełności sama wymowa artystycznej formy tych dzieł, to w badaniu sztuki ludowej, a w szczególności tego dzieła, którego geneza sięga czasu pogańskich wier i obrzędów, nie jest bez znaczenia wnikanie w świat pierwotnych wierzeń i magicznych praktyk (1932:5).

Jednakże wartość przywoływanych prac Tadeusza Seweryna nie ogranicza się li tylko do analitycznego i erudycyjnego tekstu, ich wartość podniesiona zostaje dzięki licznym autorskim rysunkom, które przeplatają wywód naukowca. W rysunkach tych uwidocznia się ogromne zamiłowanie do szczegółu i niebywała dokładność, godną współczesnej fotografii cyfrowej.

Tadeusz Seweryn, jako badacz sztuki ludowej, razem z Ksawerym Piwockim czy Józefem Grabowskim wyznaczył schemat badania sztuki ludowej, który przez lata powielany był przez wiele pokoleń etnografów.

Literatura

Seweryn T.

- 1948 *Rozdroża sztuki ludowej*, Warszawa, Centralny Instytut Kultury.
1956 *Staropolska grafika ludowa*, Warszawa, Wydawnictwo Sztuka.
1932 *Podłaźnik. Studia z dziejów sztuki ludowej*, Kraków, Nakładem Muzeum Etnograficznego w Krakowie.

PIOTR FABIŚ

Robert Warshow i efekt realizmu

Realizm

Pierwszą poważną wypowiedzią krytyczno-teoretyczną o westernie filmowym jest esej zatytułowany *Movie Chronicle: The Westerner*, który ukazał się na łamach „Partisan Review” wiosną 1954 roku. Autorem tego tekstu jest amerykański krytyk Robert Warshow, a centralna teza jego eseju jest następująca: „W pewnej mierze jest oczywiste, że głębsza powaga dobrych westernów filmowych jest rezultatem wprowadzenia realizmu, zarówno fizycznego, jak psychologicznego” (Warshow 2002: 113). Później do tej listy dodany zostaje jeszcze realizm społeczny, zaś westernami, które cechuje „głębsza powaga” i realizm są według Warshowa filmy *Zdarzenie w Ox-Bow* (*The Ox-Bow Incident*, 1943), *The Gunfighter* (1950) i *W samo południe* (*High Noon*, 1952).

Interpretując film *The Gunfighter* Robert Warshow wyjaśnia co ma na myśli, gdy używa słowa *realizm*:

zachowując coś z surowości archaicznych fotografii (tylko w atmosferze i dekoracjach, nigdy w kompozycji), *The Gunfighter* pozwala nam odczuć, że patrzymy na Zachód bardziej „rzeczywisty” niż ten, do którego przyzwyczyli nas filmy – twardszy, nudniejszy, mniej „romantyczny” (Warshow 2002: 115).

Realizm w ten sposób w słowa pochwycony nie jest autonomiczną właściwością obrazu filmowego. Western filmowy jest realistyczny poprzez porównanie z innymi, wcześniej oglądanymi westernami. W 1954 roku *The Gunfighter* był względnie nowym filmem, wydaje się więc, że tego rodzaju realizm jest związany ze spojrzeniem wstecz, spojrzeniem na historię westernu filmowego.

Pierwszy antywestern

Tak pojmowany realizm jest również atrybutem filmu *Zdarzenie w Ox-Bow*, który Warshow porównuje z klasycznym westernem *The Virginian*. To porównanie dotyka dwóch elementów, którymi są bohater i lincz.

Premiera filmu *The Virginian* odbyła się w 1929 roku, a wyreżyserował go Victor Fleming. *The Virginian*, będący ekranizacją powieści Owena Wistera zatytułowanej *Wirgińczyk. Jeździec z równin*, jest jednym z pierwszych dźwiękowych westernów i pierwszym *talkie* w karierze Gary Coopera. Rzecz dzieje się w Wyoming. Zagrany przez Gary Coopera tytułowy bohater kieruje pościgiem podążającym za złodziejami bydła, a następnie musi nadzorować przebieg linczu. Trzech pojmanych złodziei bydła zawisa na gałęzi. Tragizm sytuacji, w której znalazł się bohater wynika z faktu, że jeden z powieszonych złodziei był jego najlepszym przyjacielem. Lincz nie jest jednak przedstawiony jako naganna, moralnie odrażająca praktyka. W *The Virginian* jedyną postacią, która potępia samosąd jest pochodząca ze Wschodu nauczycielka Molly Wood. Drugoplanowa postać, niejaka Pani Taylor, wyjaśnia Molly Wood jak na lincz zapatrują się mieszkańcy Wyoming: „Takie jest nasze prawo! (...) Przepięknie są różnie traktowane w różnych krajach. A tutaj kradzież jest najbardziej nikczemną i podłą rzeczą jaką człowiek może zrobić. (...) Tam skąd pochodzisz mają policjantów i sądy i więzienia, żeby egzekwować prawo. Tutaj nie mamy nic. Gdy więc musimy, załatwiamy sprawy po swojemu”¹. Przywódcą bandy złodziei bydła jest Trampas (w tej roli Walter Huston). Trampas nie zawisł na gałęzi, ponieważ wymknął się pościgowi, ale w finałowej konfrontacji zostaje zabity przez bohatera.

Warshow stwierdza, że w świadomości społecznej amerykańskiego społeczeństwa zaszła zmiana i ukazywanie linczu w taki sposób nie jest już możliwe. Nowy stan amerykańskiej świadomości społecznej został wyrażony w *Zdarzeniu w Ox-Bow*, którego reżyserem jest William A. Wellman. Rzecz dzieje się w Nevadzie w roku 1885, a tytułowe „zdarzenie” to lincz. Trzech mężczyzn zostaje powieszonych za morderstwo, którego nie popełnili. Po linczu okazuje się, że ofiara rzekomego morderstwa żyje. Western Wellmana pokazuje jak mężczyźni z pewnego bezimiennego miasta tworzą opętany rządem mordy tłum, a Warshow zauważył, że

¹ That's our kind of law! (...) Crimes is ranked different in different countries. And out here, stealing's the meanest, the lowest thing a man can do. (...) Where you come from they have policemen and courts and jails to enforce the law. Here, we got nothing. So when we have to we do things our own way.

Zdarzenie w Ox-Bow nie ma bohatera; bohater musiałby nie dopuścić do linczu lub zostać zabity, gdy usiłował do niego nie dopuścić, a wtedy lincz nie byłby już centralnym „problemem” (Warshow 2002: 117).

Opierając się na porównaniu westernów *The Virginian* i *Zdarzenie w Ox-Bow*, Warshow klasyfikuje drugi z tych filmów jako antywestern. *Zdarzenie w Ox-Bow* to pierwszy antywestern.

Schemat, forma, struktura

Robert Warshow był swego rodzaju naiwnym strukturalistą. Pojęcie *struktury* nie należało do jego intelektualnych narzędzi. Używał jednak słów *schemat* (*pattern*) i *forma* (*form*), aby opisywać tę samą dziedzinę rzeczywistości, do której odnosi się pojęcie *struktury*. Chcę tutaj odwołać się do osiągnięć analizy strukturalnej, których Warshow nie mógł znać, aby rozwinąć zaproponowaną przez niego koncepcję realizmu i sformułować definicję antywesternu.

Amerykański krytyk dostrzega, że powtarzalność jest fundamentalną właściwością westernu jako gatunku filmowego. Tę powtarzalność próbuje uchwycić, gdy – mając na myśli westerny – oświadcza, że „nie chcemy oglądać w kółko tego samego filmu, tylko tę samą formę” (Warshow 2002: 117). Warshow mówi o formie, ale nie dysponuje jej szczegółowym opisem. Taki opis formy, schematu czy struktury znaleźć można w opublikowanej w 1975 roku książce *Sixguns and Society. A Structural Study of the Western*, której autorem jest amerykański socjolog Will Wright.

The Virginian jest westernem klasycznym. Struktura westernu klasycznego składa się z dwóch względnie niezależnych, ale połączonych struktur, którymi są struktura narracyjna i struktura opozycji binarnych. Wszystkie pojawiające się w klasycznych westernach postaci można według Wrighta zaklasyfikować do jednego z trzech zbiorów postaci. Te trzy zbiory to bohater, społeczeństwo i złoczyńcy, przy czym bohater w klasycznych westernach jest zawsze zbiorem jednoelementowym. Odkrycie struktury opozycji binarnych sprowadza się do rozpoznania cech dystynktywnych, dzięki którym bohater różni się od członków społeczeństwa i złoczyńców, członkowie społeczeństwa różnią się od bohatera i złoczyńców, a złoczyńcy różnią się od bohatera i członków społeczeństwa. Wright ustalił, że struktura opozycji binarnych klasycznych westernów składa się z ośmiu cech dystynktywnych tworzących cztery opozycje: wewnątrz społeczeństwa/na zewnątrz społeczeństwa, dobry/zły, silny/słaby i wilderness/cywilizacja.

Jako elementy struktury bohater, społeczeństwo i złoczyńcy są więzkami cech dystynktywnych. Bohater jest dobry, silny i znajduje się na zewnątrz społeczeństwa. Opozycja wilderness/cywilizacja nie jest składnikiem struktury wszystkich klasycznych westernów, ale jeśli składające się na nią cechy dystynktywne pojawiają się, to bohater jest zawsze związany z tym obszarem rzeczywistości, który próbuje pochwycić angielskie słowo *wilderness* zawierające w sobie wyobrażenie ziemi, natury, krajobrazu, na których człowiek nie odcisnął swojego piętna. Społeczeństwo jest dobre i słabe. Postaci, które są dobre i słabe lokują się wewnątrz społeczeństwa, a jeśli obecne są członki opozycji wilderness/cywilizacja, to jednostki tworzące społeczeństwo są związane z cywilizacją. Złoczyńcy są źli i silni. Jeśli opozycja wilderness/cywilizacja jest składnikiem struktury danego westernu, to złoczyńcy są zawsze związani z cywilizacją. Opozycja wewnątrz społeczeństwa/na zewnątrz społeczeństwa nie jest użyteczna przy identyfikacji złoczyńców, którzy w niektórych filmach należą do społeczeństwa, a w innych do niego nie należą.

Struktura narracyjna składa się z funkcji opisujących działania, wydarzenia i sytuacje pojawiające się zasadniczo w każdym filmie realizującym daną strukturę i jest czymś w rodzaju wspólnego scenariusza zbioru westernów. Badania Wrighta dowiodły, że struktura narracyjna klasycznego westernu składa się z szesnastu funkcji:

1. Bohater wchodzi do grupy społecznej.
2. Społeczeństwo nie zna bohatera.
3. Okazuje się, że bohater posiada wyjątkowe zdolności i umiejętności.
4. Społeczeństwo rozpoznaje różnicę istniejącą pomiędzy jego członkami i bohaterem; bohaterowi zostaje nadany specjalny status.
5. Społeczeństwo niecałkowicie przyjmuje bohatera.
6. Istnieje konflikt interesów pomiędzy złoczyńcami i społeczeństwem.
7. Złoczyńcy są silniejsi od społeczeństwa; społeczeństwo jest słabe.
8. Istnieje silna przyjaźń lub szacunek pomiędzy bohaterem i złoczyńcą.
9. Złoczyńcy zagrażają społeczeństwu.
10. Bohater unika zaangażowania w konflikt.
11. Złoczyńcy zagrażają przyjacielowi bohatera.
12. Bohater walczy ze złoczyńcami.
13. Bohater pokonuje złoczyńców.
14. Społeczeństwo jest bezpieczne.
15. Społeczeństwo przyjmuje bohatera.
16. Bohater traci lub odrzuca swój specjalny status (Wright 1997: 32-59).

Struktura opozycji binarnych i struktura narracyjna są tylko relatywnie niezależne, ponieważ każda z szesnastu funkcji struktury narracyjnej mówi coś

o jednym lub dwóch zbiorach postaci, będących wiązkami cech dystynktywnych, i w ten sposób poprzez każdą z funkcji struktura opozycji binarnych przenika strukturę narracyjną.

The Virginian realizuje powyżej przedstawioną strukturę narracyjną klasycznego westernu, chociaż nie posiada typowego dla tej struktury bohatera. W klasycznych westernach bohater znajduje się na zewnątrz społeczeństwa, aby pod koniec filmu, gdy zrealizowana zostanie piętnasta funkcja, stać się częścią społeczeństwa. Bohater zagrany przez Gary Coopera od początku wydaje się należeć do społeczeństwa, ale więzi łączące go ze społeczeństwem nie są szczególnie silne. W jednej ze scen bohater oświadcza: „Nie zamierzam tu zostać! (...) Zamierzam jechać dalej na zachód do Utah albo Nevady. (...) Z dzięki prerii zrobić Stany Zjednoczone!”² Poza tym nikt nie zwraca się do bohatera używając jego imienia lub nazwiska. Wszystkie postaci tworzące społeczeństwo mają imiona, nazwiska, przezwiska, tytuły, a bohater jest nazywany Południowcem lub *Virginia boy*, co, wskazując na miejsce jego urodzenia, do pewnego stopnia czyni go kimś obcym w Wyoming. Mimo wszystko *Virginia boy* jest wewnątrz społeczeństwa, a tym samym film Victora Fleminga nie realizuje pierwszej i drugiej funkcji struktury narracyjnej klasycznego westernu. Podobny bohater pojawił się kilkanaście lat później w klasycznym westernie zatytułowanym *Canyon Passage* (1946).

Opisanej powyżej struktury nie należy utożsamiać z regułami gatunku filmowego, którym jest western. Przekonanie, że istnieją takie reguły jest równie rozpowszechnione i fałszywe, jak wyobrażenie, że istnieją reguły języków naturalnych, do których mówiący się stosują. Twórcy westernów powtarzali rozwiązania narracyjne obecne w filmach, które trafiły w gusta widowni, aby zwiększyć prawdopodobieństwo, że ich film również trafi w gusta ludzi i tym samym zmniejszyć ryzyko inwestycyjne. Zwiększyć prawdopodobieństwo, że pieniądze zainwestowane w produkcję westernu przyniosą zysk. Poprzez zjawiska takie jak *remake* i *sequel* związek kapitału inwestowanego w produkcję filmową z naśladownictwem, powtórzeniem i ustalaniem konwencji (schematu, formy), manifestuje się w najbardziej ewidentny sposób. Krystalizowanie się struktury westernów zawdzięcza wiele naśladownictwu. Od czasu do czasu produkowano też westerny, które postrzegano jako „prestżowe”. Film „prestżowy” miał zawierać nowe rozwiązania narracyjne i był relatywnie ryzykowną inwestycją finansową. Produkcjami „prestżowymi” były filmy *Zdarzenie w Ox-Bow* i *The Gunfighter*. Takie nowatorskie westerny czasami

² I don't aim to stay here! (...) What I aim to do, I'm pushing out farther West to Utah or Nevada. (...) Make more United States out of raw prairie land!

wyznaczały kierunek ewolucji strukturalnej westernu, jednak „prestizowe” westerny są stosunkowo nieliczne, ponieważ reguły rządzące produkcją filmów to przede wszystkim reguły ekonomii.

Warshow dostrzegł, że *Zdarzenie w Ox-Bow* nie ma bohatera. To nie znaczy, że w obsadzie tego filmu nie ma gwiazdy. Henry Fonda jest gwiazdą tego antywesternu, a postać, którą zagrał nazywa się Gil Carter. Wizerunek i nazwisko gwiazdy, napisane największymi literami na plakacie, mają przyciągać widzów do kin. Bohater i gwiazda są bytami z różnych porządków. Gwiazda jest przede wszystkim zjawiskiem ekonomicznym. Bohater jest zjawiskiem strukturalnym. Gil Carter jest dość enigmatyczną postacią. Mieszkańcy miasta znają go, ale sugerują, że jest jednak kimś z zewnątrz. Człony opozycji wilderness/cywilizacja nie odgrywają żadnej roli w *Zdarzeniu w Ox-Bow*. Gil Carter jest dobry, ponieważ jest przeciwny samosądowi, ale jednocześnie nie jest w stanie nic zrobić. Wobec siły tłumu jest słaby. Bohater musi być jednocześnie dobry i silny. Gil Carter jest dobry i słaby i dlatego nie jest bohaterem.

W *Zdarzeniu w Ox-Bow* nie ma bohatera i nie ma złoczyńców. Złoczyńcy muszą być jednocześnie źli i silni. Mieszkańcy miasta, męska część tej populacji, stają się na pewien czas złoczyńcami tworząc tłum (*lawless mob*), który jest zły i silny, ale po linczu, gdy okazuje się, że powiesili niewinnych ludzi, mężczyźni, którzy tworzyli tłum nie są już silni i nie są nawet źli. Są nijacy. W ten sposób rozsypują się wiązki cech dystynktywnych, którymi są bohater, społeczeństwo i złoczyńcy, a gdy rozpada się struktura opozycji binarnych, znika również struktura narracyjna. *Zdarzenie w Ox-Bow* to western pozbawiony struktury.

Robert Warshow zauważył, że realizm będący atrybutem pewnych westernów jest związany z porównywaniem tych filmów z innymi, wcześniej oglądanymi westernami. Efekt realizmu pojawia się, gdy western bez struktury jest porównywany z westernami posiadającymi strukturę. Odnosi się wrażenie, że w trakcie takiego porównania realizm zjawia się, aby wypełnić próżnię, która powstaje po rozpadzie struktury. Brak struktury skonfrontowany z obecnością struktury wytwarza efekt realizmu.

Antywestern to western, który nie realizuje wcześniej istniejącej struktury, a brak struktury wyzwala efekt realizmu poprzez porównanie z westernami posiadającymi strukturę. Brak struktury i realizm są konstytutywnymi atrybutami antywesternu.

Lata siedemdziesiąte, lata pięćdziesiąte

Porównanie, w ramach którego pojawia się efekt realizmu, nie musi być tożsame ze spojrzeniem wstecz na historię westernu. Widz posiadający wyobrażenie struktury klasycznego westernu ukształtowane przez westerny z lat pięćdziesiątych, których premiery odbyły się kilka lub kilkanaście lat po premierze *Zdarzenia w Ox-Bow*, będzie postrzegał i odczuwał realizm tego antywesternu mniej więcej w taki sam sposób jak Robert Warshow, ponieważ klasyczne westerny z lat pięćdziesiątych i *The Virginian* realizują tę samą strukturę. Jednak w praktyce takie porównania wiążą się ze spojrzeniem wstecz dlatego, że większość antywesternów powstała w latach siedemdziesiątych, a po roku 1980 western był już gatunkiem zagrożonym wyginięciem.

Kompletna lista antywesternów (westernów, których atrybutami są brak struktury i realizm) zawiera piętnaście tytułów. W latach czterdziestych zrealizowane zostały dwa tego rodzaju filmy: *Zdarzenie w Ox-Bow* oraz *I Shot Jesse James* (1949). Następnie w rozszerzonej dekadzie lat siedemdziesiątych (rozszerzonej, bo rozpoczynającej się w roku 1969, a kończącej w 1980) do kin trafiło jedenaście antywesternów, którymi są filmy: *Był tu Willie Boy* (*Tell Them Willie Boy Is Here*, 1969), *McCabe i pani Miller* (*McCabe & Mrs. Miller*, 1971), *Wynajęty człowiek* (*The Hired Hand*, 1971), *Bydło Culpeppera* (*The Culpepper Cattle Co.*, 1972), *Wielki napad w Minnesocie* (*The Great Nothfield Minnesota Raid*, 1972), *Złe towarzystwo* (*Bad Company*, 1972), *Pat Garrett i Billy the Kid* (*Pat Garrett and Billy the Kid*, 1973), *Przełomy Missouri* (*The Missouri Breaks*, 1976), *Buffalo Bill i Indianie* (*Buffalo Bill and the Indians or Sitting Bull's History Lesson*, 1976), *Tom Horn* (1980) i *Wrota niebios* (*Heaven's Gate*, 1980). Na końcu listy znajdują się dwa antywesterny zrealizowane w XXI wieku: *Zabójstwo Jesse'ego Jamesa przez tchórzliwego Roberta Forda* (*The Assassination of Jesse James by the Coward Robert Ford*, 2007) i *Eskorta* (*The Homesman*, 2014).

Przedstawiona powyżej lista jest kompletna, jeśli znajdują się na niej tytuły wszystkich westernów, których atrybutem jest realizm. Innymi słowy rzecz ujmując, zakładam, że nie istnieją realistyczne westerny, które nie są antywesternami. To założenie oddala mnie od stanowiska Warshowa, który utrzymywał, że realizm cechuje również takie filmy jak *The Gunfighter* i *W samo południe*. Poza tym amerykański krytyk uważał, że realizm można dawkować. Jego receptą na dobry western jest łączenie struktury i realizmu w odpowiednich proporcjach:

schemat jest wszystkim. Właściwą funkcją realizmu w westernie filmowym może być tylko pogłębianie linii tego schematu. To jest forma sztuki dla koneserów,

gdzie widz czerpie przyjemność z dostrzegania niewielkich odchyłeń w ramach realizacji wcześniej ustanowionego porządku (Warshow 2002: 116).

Warshow nie mówi tego otwarcie, ale odnosi się wrażenie, że film *The Gunfighter* był w jego oczach idealną syntezą struktury i realizmu.

The Gunfighter i *W samo południe* realizują tę samą strukturę. Will Wright nazwał tę strukturę tematem przejściowym (Wright 1997: 74-85). Westernami realizującymi strukturę tematu przejściowego są również filmy *Złamana strzała* (*Broken Arrow*, 1950), *Diabelska przełęcz* (*Devil's Doorway*, 1950), *Johnny Guitar* (1954), *Ranczo w dolinie* (*Jubal*, 1956) i *Drzewo wisielców* (*The Hanging Tree*, 1959). Premiery wszystkich siedmiu westernów odbyły się w latach pięćdziesiątych, można więc twierdzić, że struktura tematu przejściowego jest zjawiskiem charakterystycznym dla tego okresu.

Struktura narracyjna tych westernów nie jest na tyle skryształizowana, aby jej opis mógł przyjąć formę listy funkcji podobnej do tej, która jest opisem struktury narracyjnej westernu klasycznego, ale ich struktura opozycji binarnych rysuje się bardzo wyraźnie. W westernach klasycznych społeczeństwo jest słabe i dobre. W westernach posiadających strukturę tematu przejściowego społeczeństwo jest silne i złe. Takie społeczeństwo nie różni się niczym od złoczyńców z westernów klasycznych, dlatego w westernach realizujących strukturę tematu przejściowego nie ma złoczyńców, są tylko dwa zbiory postaci, społeczeństwo i bohater. Wyjątkiem jest tu film *W samo południe*. W tym słynnym westernie Frank Miller i jego kumple zachowują się jak złoczyńcy z westernów klasycznych, stanowią oni jednak tylko fizyczne zagrożenie dla bohatera i „można by ich zastąpić katastrofą kolejową lub lawiną” (Wright 1997: 76). Will Wright zauważa, że „miasto jest prawdziwym wrogiem bohatera, a nie Miller i jego ludzie” (Wright 1997: 75-76).

Chociaż w westernach o strukturze tematu przejściowego jednostki tworzące społeczeństwo są słabe, to społeczeństwo, które te jednostki tworzą, jest silne i stanowi zagrożenie dla bohatera. W filmach *Złamana strzała*, *Johnny Guitar*, *Ranczo w dolinie* i *Drzewo wisielców* tłumy złożone z członków społeczeństwa chcą zlinczować bohatera, który w ostatniej chwili unika stryczka. Bohaterowie filmów *The Gunfighter* i *Diabelska przełęcz* zostają zabici przez członków społeczeństwa. Szeryf Will Kane (w tej roli Gary Cooper), który jest bohaterem filmu *W samo południe*, może zostać zabity przez Franka Millera, ponieważ w godzinie próby mieszkańcy miasta Hadleyville odwracają się od niego.

W westernach realizujących strukturę tematu przejściowego bohater jest nadal silny i dobry, ale nie jest już zbiorem jednoelementowym. Bohater klasycznych westernów kocha kobietę, z którą ostatecznie wiąże się, gdy film się

kończy. W ten sposób bohater znajdujący się na zewnątrz społeczeństwa przemieszcza się, aby zająć miejsce wewnątrz społeczeństwa. Kobieta, w której bohater jest zakochany, jest narzędziem realizacji funkcji piętnastej i funkcji szesnastej struktury narracyjnej klasycznego westernu. W westernach o strukturze tematu przejściowego bohater, pojmowany jako zbiór postaci, jest zbiorem dwuelementowym, do którego należą bohater przypominający bohatera klasycznych westernów i jego ukochana. Ta para stanowi alternatywę dla złego społeczeństwa. Równouprawnienie nie panuje wewnątrz tego dwuelementowego zbioru. Mężczyzna jest postacią dominującą. Wyjątkiem jest zagrana przez Joan Crawford bohaterka westernu *Johnny Guitar* – postać robiąca zdecydowanie większe wrażenie niż tytułowy bohater. Idea pary bohaterów stanowiącej niejasną, społeczną alternatywę najsłabiej jest zarysowana w filmach *The Gunfighter* i *Złamana strzała*, ponieważ twórcy pierwszego z tych westernów uśmiercili bohatera, a twórcy drugiego uśmiercili żonę bohatera.

Według Roberta Warshowa realizm jest atrybutem filmu *The Gunfighter*, ponieważ ten western ma „coś z surowości archaicznych fotografii”, zaś *W samo południe* czerpie swój realizm z faktu, że twarz pięćdziesięcioletniego Gary Coopera jest bardziej „realistyczna” niż o dwadzieścia dwa lata młodsze i gładsze lico tegoż Gary Coopera uwiecznione w filmie *The Virginian*. Tego rodzaju porównania nie mogą wytwarzać efektu realizmu, którego koncepcję próbują tutaj rozwinąć. Realizm, będący atrybutem każdego antywesternu, pojawi się również wtedy, gdy pozbawione struktury antywesterny będą porównywane z westernami o strukturze tematu przejściowego. Efekt realizmu nie jest produktem zderzenia westernu bez struktury z zapamiętanymi przez widza westernami klasycznymi. Efekt realizmu pojawi się w trakcie porównania westernu pozbawionego struktury z westernami realizującymi dowolną strukturę. Realizm antywesternów nie jest emanacją scenografii i zmarszczek na twarzach aktorów. Realizm zjawia się wtedy, gdy widz – przyzwyczajony do czytelnych, dychotomicznych podziałów – nie może się zorientować kto jest dobry, a kto zły, kto silny, a kto słaby, gdy nikt nie jest jednocześnie dobry i silny.

Robert Warshow zmarł w 1955 roku. Nie było mu dane dowiedzieć się jaki mitotwórczy potencjał tkwił w westernach *The Gunfighter* i *W samo południe*. Ballada *High Noon*, którą zaśpiewał Tex Ritter, jest utworem muzycznym i tekstem kultury powszechnie znanym nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Gary Cooper, jako szeryf Will Kane, stał się symbolem. Kulminacyjnym punktem kulturowej kariery tego symbolu było pojawienie się w 1989 roku wizerunku Gary Coopera, jako szeryfa z filmu *W samo południe*, na słynnym polskim plakacie wyborczym.

Na początku filmu *The Gunfighter*, gdy kończą się napisy początkowe, na ekranie pojawia się następujący tekst: „W latach osiemdziesiątych XIX wieku na

południowym zachodzie różnica między śmiercią a chwałą była często ledwie ułamkiem sekundy. To dzięki szybkości Wyatt Earp, Billy the Kid i Wild Bill Hickok zostali czempionami. Ale według wielu współczesnych relacji, najszybszy był wysoki, szczupły Teksaszczyk nazwiskiem Ringo³. Bohaterem tego westernu jest Jimmy Ringo, którego zagrał Gregory Peck. W przeciwieństwie do trzech „czempionów” Jimmy Ringo nie jest postacią historyczną. Jimmy to westernowy *bad man*. Jest dobry – gdyby było inaczej, nie byłby bohaterem – jednak ciągnie się za nim niejasna przeszłość. Wiadomo, że należał kiedyś do gangu, który napadał na banki. Jimmy Ringo w ciągu kilkunastu lat dorobił się „reputacji”, jest najwyższej klasy zawodowcem, którego narzędziem pracy jest rewolwer. Nie wiadomo dokładnie jak Jimmy zarabia na życie. Jest sławny, ale nie jest bogaty: „Mam trzydzieści pięć lat i nie mam nawet dobrego zegarka”⁴. Sława, której w młodości pragnął, okazała się być pułapką, ponieważ w każdym mieście znajdzie się co najmniej jeden pętał chcący zostać „człowiekiem, który zabił Jima Ringo”. Jim Ringo jest zawodowym mistrzem amerykańskiej sztuki walki.

Historyk Richard Slotkin zasugerował, że twórcy filmu *The Gunfighter* – Andre De Toth, Henry King, Nunnally Johnson – są wynalazcami, a ich wynalazkiem jest rewolwerowiec (Slotkin 1998: 383-390). Jim Ringo jest pierwszym rewolwerowcem. Przemoc zawsze była nieodzownym składnikiem westernów, ale wraz z pojawieniem się rewolwerowców zaczęto ją celebrować.

Literatura

Slotkin R.

1998 *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*, Norman, University of Oklahoma Press.

Wright W.

1997 *Sixguns and Society. A structural Study of the Western*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

Warshow R.

2002 *The Immediate Experience. Movies, Comics, Theatre and Other Aspects of Popular Culture*, Cambridge and London, Harvard University Press.

³ In the Southwest of the 1880's the difference between death and glory was often but a fraction of a second. This was the speed that made champions of Wyatt Earp, Billy the Kid, and Wild Bill Hickok. But the fastest man with a gun who ever lived, by many contemporary accounts, was a long, lean Texan named Ringo.

⁴ Here I am, thirty five years old. I ain't even got a good watch.

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Zdania i postawy

Wstęp

Etnologia jest pasjonującą dziedziną nauki, gdyż, między innymi, jej adepci zdają, a przynajmniej powinni zdawać sobie sprawę, że różnorodność sposobów bycia w świecie jest nieusuwalnym elementem kondycji człowieka jako zwierzęcia społecznego i kulturowego. Z owej różnorodności zdaje sprawę, między innymi, relacja „swój-obcy”. Bywa ona co prawda nieraz podważana, nie sądzę jednak, aby można było się jej pozbyć próbując analizować wspomnianą kondycję ludzką. W trakcie swych studiów etnograficznych, a przypominam, że były czasy, w których otrzymywało się jeszcze tytuł zawodowy etnografa nie zaś etnologa, co notabene było pozostałością „obcego” sposobu organizowania życia „swoim”, nauczycielem, który na tę relację kładł szczególny nacisk, był Jacek Bednarski. Nie czynił tego jedynie w trakcie wykładów czy innych zajęć. Równie ważne były spotkania nieoficjalne. Sam będąc pod silnym wpływem myśli filozoficznej zorientowanej analitycznie stopniowo starałem się „kalibrować” ją z etnologiczną perspektywą stosunku do innego. Częścią tego procesu była refleksja nad narzędziami poznawczymi, jakie posiadać może badacz stykający się z problemem obcości, nie tylko abstrakcyjnej, ale też konkretnej. Pytałem, na ile owe narzędzia są pomocne, na ile zaś ograniczają potencjał teoretyczny i praktyczny. Będąc wdzięczny Jackowi na uwrażliwienie mnie na nieusuwalną obecność wspomnianej relacji poniżej zamierzam przedstawić przykład przygody badacza, magistra Owego, który staje wobec konsekwencji zderzenia się z takimi narzędziami. Przyjmijmy, że badacz ten znajduje się pod silnym wpływem byłego wykładowcy, niejakiego profesora Zapora. Magister Ów przybywa do pewnej wsi w celu przeprowadzenia badań lingwistycznych. Charakter badań ujęty jest w paradygmacie wpajany bez litości przez profesora-potwora-Zapora. Magister Ów nauki swego mistrza zna niemal na pamięć, i jeśli ktoś zapytałby go w środku nocy, jakie ma zaplecze metodologiczne, bez wahania stwierdziłby, co następuje.

Zdanie ekstensjonalne a zdanie intensjonalne

Język jest nie tylko przedmiotem analizy, ale też jej narzędziem. W tym sensie należy być świadomym konsekwencji używania tego narzędzia. Co więcej, warto jest poddać pod rozagę możliwość jego zmiany, szczególnie w sytuacji, gdy dotychczasowa praktyka okazuje się zawodna. Język jako narzędzie jest rozmaicie stosowane. Poniżej postaram się problem ten rozważyć wskazując, jak odmienne mogą być konsekwencje różnych zastosowań języka. Nie on jeden jednak będzie rozważany, jako że problem użycia wykracza poza to, co zwykło się określać syntaktycznym i semantycznym wymiarem owego szczególnego bytu abstrakcyjnego. Odniosę się w tym celu do tradycji badań lingwistycznych, aby wspomniany problem nie był zawieszony w próżni. Pozwolę sobie zatem zacząć od przywołania zdarzenia z 1892 roku, kiedy Gottlob Frege opublikował esej *Ueber Sinn und Bedeutung* (Frege 1977). Otóż znany jest, przynajmniej filozofom analitycznym, zaproponowany w nim podział zdań na ekstensjonalne (łac. *extensio*) i intensjonalne (łac. *intensio*). Dokonany on został ze względu na znaczenie (niem. *Bedeutung*), jakie każdemu ze zdań owych przysługuje. Jednocześnie muszę poczynić kilka uwag wstępnych, aby wspomniany podział omówić.

Zgodnie z tym, co twierdzi Frege, w języku spotykamy wyrażenia proste i złożone, których używa się w mowie niezależnej, bądź zależnej. Każde z nich jest identyfikowalne przez użytkownika języka ze względu na jego sens (niem. *Sinn*). Zwracam w tym miejscu uwagę, że terminy „znaczenie” i „sens” nie są jedynymi ekwiwalentami stosownych wyrażań niemieckojęzycznych, niemniej dopóki odwołuję się do polskojęzycznego tłumaczenia eseju Fregego, dopóty nimi się posługuję. W przypadku wyrażań prostych mamy do czynienia ze słowami, z których jedno odpowiada przedmiotom, inne zaś pojęciom. W dzisiejszej terminologii można by mówić o, odpowiednio, indywidualach lub przedmiotach jednostkowych oraz własnościach i relacjach lub klasach. Jeśli przedmiot jest realny, to znaczy taki, że w świecie istnieje, wówczas mogę słowu, które mu odpowiada, nadać zarówno sens, jak i znaczenie. W takim wypadku sensem słowa jest jego treść, podczas gdy znaczeniem – przedmiot, do którego słowo to odnosi się. Jeśli chodzi o przedmioty, których w świecie nie można znaleźć, innymi słowy, przedmioty fikcyjne, to słowom doń się odnoszącym możemy nadać sens, lecz nie – znaczenie. Widać stąd, że wedle Fregego sens poprzedza znaczenie w ten sposób, że można mówić o czymś, co nie ma miejsca w świecie realnym. Jednocześnie wolno rzec, że sens jest wyznaczony przez domenę syntaktyczną, zaś znaczenie – semantyczną. Słowa, które odnoszą się do przedmiotów, są nazwami. Z kolei pojęcia

oznaczane są przez wyrażenia „orzeczenia gramatyczne”, w których orzeka się o własności lub relacyjności przedmiotu. W dzisiejszej terminologii Fregeowskim nazwom towarzyszą też opisy jednostkowe, zaś orzeczeniom odpowiadają predykaty; podczas gdy pierwsze desygnują indywidua (przedmioty), ostatnie denotują własności (predykaty jednoargumentowe) lub relacje (predykaty dwu- i n-argumentowe).

Podobnie jak w wypadku nazw, mamy do czynienia z sensem i znaczeniem pojęć; pierwszym jest ich treść, zaś ostatnim – zakres pojęcia. W celach porządkowych dodam, że orzeczenie posiadając sens może nie posiadać znaczenia, kiedy mianowicie nie ma przedmiotu, który mógłby posiadać daną cechę lub wchodzić w daną relację. Antycypując uwagi poniższe stwierdzę, że już teraz widać dopełniający się charakter przedmiotów i pojęć. Weźmy pod uwagę nazwę „Bolesław Chrobry” i orzeczenie „x jest królem”. Treść owej nazwy jest do uchwycenia jedynie w odniesieniu do treści orzeczenia; jednocześnie treść orzeczenia jest otwarta (czy niepełna) dopóty, dopóki nie zostanie uzupełniona przez treść nazwy. Jest tak dlatego, że treść jest układem polegającym na wzajemnym odniesieniu do siebie stosownych elementów; ma charakter abstrakcyjny. W ten sposób świat konkretny (realny) nie jest sumą niezależnych względem siebie rzeczy lecz zbiorem stanów rzeczy. Z drugiej strony, owa okoliczność sprawia, że można rozumieć fikcję i tworzyć w wyobraźni dowolne układy. Jednocześnie, kiedy odnosimy się do świata konkretnego (realnego) nie zaś fikcyjnego, wówczas przykładowe pojęcie króla ma jakikolwiek zakres o tyle, o ile istnieje przedmiot, powiedzmy syn księcia Polan, który pod to pojęcie podpada, zaś o przedmiocie tym można cokolwiek orzec jedynie pod warunkiem, że ową własność bycia królem spełnia.

O wyrażeniu złożonym, czyli zdaniu, mówimy, kiedy dochodzi do zestawienia jednego pojęcia – Frege nazywa to nasyceniem – z innym pojęciem lub przedmiotem. Na przykład, weźmy pod uwagę wyrażenia „Zeus”, „x jest bogiem” i „x jest nieśmiertelny”. Mówiąc „Zeus jest bogiem” nasycamy pojęcie (bycie bogiem) przedmiotem (Zeus). Mówiąc z kolei „Bogowie są nieśmiertelni” nasycamy jedno pojęcie (bycie nieśmiertelnym) innym pojęciem (bycie bogiem). Podobnie jak ma to miejsce w wypadku wyrażań prostych, również zdaniom przysługuje sens (przy czym są zdania, które sensu nie posiadają, na przykład, „Mama pies je”). Frege stwierdza, że jest nim myśl – twór trwający wiecznie w świecie zwanym trzecim królestwem który można też nazwać światem abstrakcji – zaś zdanie ją wyraża. W ten sposób ta pierwsza stanowi treść tego ostatniego. Do myśli można dotrzeć poprzez jej uchwycenie, gdzie proces ten nazywa się myśleniem. W przypadku znaczenia sprawa jest bardziej złożona. To, czy zdanie posiada znaczenie, zależy od tego, czy znaczenie

posiadają wchodzące w jego skład nazwy i orzeczenia gramatyczne, czyli czy, odpowiednio, istnieją właściwe przedmioty, zaś dane pojęcia mają jakikolwiek zakres. Znaczenie zdania Frege nazywa wartością logiczną, ujmowaną jako przedmiot¹. Istnieją dwie wartości: Prawda i Fałsz². Oznacza to, że zdanie, a co za tym idzie myśl, którą ono wyraża, może być prawdziwe lub fałszywe.

Jeśli zdanie posiada znaczenie, wówczas stanowi opis czegoś, co nazywane jest faktem (albo stanem rzeczy). Wobec owego zdania zająć można dwie postawy: wydaje się wówczas dwa sądy. W pierwszym wypadku uznaje się zdanie za prawdziwe (innymi słowy stwierdza się, że fakt ma miejsce), w drugim zaś uznaje się zdanie za fałszywe (czyli stwierdza się, że to, co zdanie opisuje, nie ma miejsca). W zależności od tego, czy zdanie posiada znaczenie, czy też nie, orzeka się, iż coś, co zdanie to opisuje, jest, odpowiednio, realne lub fikcyjne. Dzieje się tak wówczas, gdy użytkownik języka posługuje się mową niezależną, gdy „po prostu” stwierdza, że coś trwa. Rozważmy dwa zdania:

(1) Poznań leży nad Wartą.

(2) Zeus jest bogiem.

O ile zdaniu (1) można nadać (i sens i) znaczenie, o tyle zdaniu (2) – jedynie sens. Wiąże się to z nadawaniem sensu i znaczenia (tam, gdzie jest to możliwe) słowom, jak też tychże słów sposobem łączenia. Jednocześnie nie przywiązuje się w nauce, jak twierdzi Frege, takiej samej wagi do zdań o postaci (1) i (2). Jeśli ktoś pragnie stworzyć sobie obraz świata realnego, wówczas musi odrzucić wszelkie wyrażenia, które zdają sprawę z fikcji. Świat taki jest zbiorem faktów, stąd też ogół użytkowników języka respektujących powyższe zalecenie akceptuje jedynie te zdania, którym można nadać znaczenie. Kryterium przyjęcia (1) jest to, że w świecie realnym można znaleźć przedmioty takie, jak Poznań i Warta znajdujące się w zakresie stosownego pojęcia³, nie sposób zaś znaleźć w nim Zeusa lub czegokolwiek innego, co należałoby do zakresu pojęcia (bóg) lub, mówiąc po Frege'owsku, owo pojęcie nasycającego.

Zdanie, które posiada znaczenie (czyli jest prawdziwe lub fałszywe) i wypowiedane jest w mowie niezależnej, Frege nazywa zdaniem ekstensjonalnym. Obok mowy niezależnej użytkownik języka wypowiada się też w mowie zależnej. W ostatnim przypadku w grę nie wchodzi stwierdzanie faktu;

¹ Jest tak, ponieważ zdanie traktowane jest jako złożona nazwa.

² Duża litera użyta jest przez Fregego, aby podkreślić wyjątkowość tych przedmiotów. Swoją drogą to właśnie jemu zawdzięczamy określenie tych wartości logicznych za pomocą symboli, odpowiednio, „1” i „0”. Dało to początek tzw. systemowi zero-jedynkowemu.

³ Można by też powiedzieć, że przedmioty owe *spetniają* warunek nazwany przez predykat dwuargumentowy „x leży nad y”).

w grę wchodzi stwierdzenie czyjejs postawy propozycjonalnej⁴ wobec potencjalnego stanu rzeczy, która jest rozumiana jako mentalna dyspozycja człowieka. Wspomniane wyżej sędzenie (co do prawdziwości czy fałszywości zdania) jest jedną z takich postaw, przy czym zdanie:

(3) Jest prawdą, że Poznań leży nad Wartą

nie mówi o stwierdzaniu takiej postawy, lecz o samej postawie. Warto zapamiętać, że poza sędzeniem do postaw zalicza się, między innymi, przekonanie, mniemanie, pragnienie oraz intencję. Rozpatrzmy zdanie:

(4) Jan jest przekonany, że Poznań leży nad Wartą.

Jest to zdanie złożone, składające się ze zdania głównego (nadrzędnego) „Jan sądzi, że...” oraz zdania pobocznego (podrzędnego) „... Poznań leży nad Wartą”. Zdanie poboczne posiada znaczenie (zwane znaczeniem pobocznym), lecz nie jest nim wartość logiczna ale myśl wyrażona w zdaniu (1). Posiada ono również sens, jednakże nie jest nim myśl lecz wyrażenie „myśl, że Poznań leży nad Wartą”. Wedle Fregego zdanie „... Poznań leży nad Wartą” odniesione jest nie do ewentualnego faktu, tego, że (obiektywnie) Poznań leży nad Wartą, ale do postawy Jana, jego przekonania, iż tak właśnie rzeczy się mają. Wszak owo przekonanie można by uznać za znaczenie zdania głównego; byłoby ono jednak dostępne tylko Janowi, jako że stanowi element jego (subiektywnego) układu mentalnego (jak wszystkie inne postawy). W związku z tym w wypadku (4) nie chodzi o to, czy wspomniany fakt ma miejsce; użytkownika języka interesuje tylko to, że Jan uważa, iż tak jest.

Zdanie, które wypowiedziane jest w mowie zależnej, gdzie zdanie poboczne posiada poboczne znaczenie, Frege nazywa zdaniem intensjonalnym. W takim przypadku można powiedzieć, że o ile (1) zdaje sprawę z faktu, o tyle (4) – z czyjegoes przekonania co do (ewentualnego) stanu rzeczy. Jednocześnie wracając do uwagi na temat tworzenia obrazu świata należałoby rzec, że akceptowane są zdania o postaci (1), zaś lekceważone – o postaci (4). W tym kontekście bowiem użytkownika języka interesuje to, co w świecie ma miejsce, nie zaś czyjeś przekonanie co do tego, jaką postać ma świat.

Magister Ów na koniec podkreśliłby, że język, którego konstrukcję przedstawił, ma zatem służyć odpowiedniemu przedstawieniu świata i skutecznemu w związku z tym poruszaniu się w nim. Pora zatem na przeprowadzenie eksperymentu. Magister Ów jest jednym z tych, którzy mogą prowadzić badania nie tylko w zaciszu gabinetu lub laboratorium. Przyjmijmy, że decyduje się

⁴ Przyjmuje się, że autorem tego określenia jest Bertrand Russell. Przymiotnik „propozycjonalna” jest pochodną angielszczyźnego rzeczownika „proposition”, który w polszczyźnie oddawany jest za pomocą słów „sąd” lub „twierdzenie”.

pójść na cotygodniową dyskotekę w gminnej remizie strażackiej. Na miejscu zderza się zaś z (potencjalnym) faktem:

(5) Helka jest bez majątek.

Przyjmijmy przy tym, ustalając warunki początkowe, że Helka należy do zbioru atrakcyjnych dziewcząt noszących powabne sukienki. Założmy też, że magister Ów staje wobec postawy Józka, członka społeczności przystojnych chłopaków-junaków:

(6) Józek wierzy, że Helka jest bez majątek.

Różnica między oboma zdaniem polega na tym, że w wypadku (5) można określić znaczenie, podczas gdy w odniesieniu do (6) jest to zabieg zbędny (nie przewiduję bowiem określania również znaczenia pobocznego zdania podrzędnego). Czym innym jest wszak rozważanie faktu, czym innym zaś – czyjeś przekonania.

Jakie konsekwencje wynikają z przyjęcia do wiadomości (5) i (6)? Magister Ów jako empiryk przygotowany jest do weryfikowania zdań. Oto teraz słyszy (5) wypowiedziane przez stojącego opodal Edka, który życie dobrze zna. Staje zatem przed wyzwaniem zadarcia Helce sukienki, aby orzec o prawdziwości lub fałszywości (5). Należy zwrócić przy tym uwagę, że magistra Owego nie interesuje perspektywa Helki, która póki co sama podryguje na parkiecie zerkając nieśmiało na przyglądających się jej chłopaków-junaków. Nie wie, że magister Ów, anonimowy gość, w napięciu przygotowuje się do czynu uznanego w lokalnej społeczności za nikczemny. Jednak wyławiając z tłumu Józka, którego zna nie tylko ona, myśli sobie „Przetańczyłabym z nim całą noc”. Jaka z kolei zachodzi różnica między magistrem Owym i Józkiem? Oto w dusznej od potu, dymu i żądzy sali pierwszy z nich gotów jest zadrzeć dziewczynie sukienkę sprawdzając, czy ma pod nią majtki, podczas gdy drugi wierząc, że ich tam nie ma, podchodzi, chwytając Helkę w ramiona, zaczyna wodzić ją po parkiecie w rytm muzyki i przyprowadzić niemal o słodkie omdlenie.

Okazanie braku dobrych manier jest wystarczającym powodem, aby zawstydzić magistra Owego, który na szczęście powstrzymuje się od aktu zniewagi. Jednak jakież wąskie horyzonty musi mieć człowiek, który gotów jest biegać po remizowej świetlicy i dziewczynom kiecki zadzierać jakoby poszukując Prawdy. Niech wobec tego parkietem zawładnie Józek. Choć nie należy przesądzać, jakie będą konsekwencje jego przekonania wyrażonego w (6), to możemy się spodziewać, w tym Ty, droga Helu, że sukienki nie zadrze, przynajmniej nie tu i nie teraz. Niech Józek po prostu wierzy, zaś jego wyobrażenia wiarą tą karmiona w coraz to nowe rewiry namiętności go przenosi, niech ulegnie temu twórczemu procesowi. Spójrz Helu, Józek przechadza się w labiryncie autokreacji!

Postawa *de re* a postawa *de dicto*

Obcujemy zatem z empirykiem-bzikiem, który ponosi poznawczą klęskę. Winne jej jest opowiadanie się za weryfikacyjnym modelem konfrontowania się z językiem w szczególnego rodzaju sytuacji badawczej. Przypomnę, że magister Ów nie znajduje się w laboratorium lub jaskini dokonując pomiarów (eksperymentów) materii nieożywionej; nie zajmuje się kondycją biologiczną roślin lub zwierząt. Staje się, być może bezwiednie, częścią zbioru faktów zdających sprawę z obyczaju, który stanowi formę lub dziedzinę kultury. Pierwszym błędem, jaki popełnia magister Ów jest potraktowanie siebie jako zewnętrznego, neutralnego obserwatora. Badacz ten powinien uświadomić sobie, że wkraczając na salę taneczną staje się immanentną częścią wypełniającej ją społeczności. Obyczaj, jakim jest cotygodniowa dyskoteka organizowana w gminnej remizie, zakłada współuczestnictwo przede wszystkim osób wzajemnie się znających. Niech zatem przed pójściem na dyskotekę magister Ów spotka powabne dziewczyny przed kościołem; niech porozmawia z chłopakami-junakami pod sklepem. Będąc formą kultury obyczaj, jakim jest dyskoteka, może okazać się wyjątkowym przedmiotem badań. Jednak taką okazję trzeba umieć wykorzystać. W tym miejscu magister Ów popełnia drugi błąd: niewłaściwie interpretuje wypowiediane przez siebie lub innych uczestników zabawy tanecznej zdania. Przyjmijmy wobec tego, że magister Ów nie zamierza okazać braku dobrych manier, a jednocześnie naprawdę oswaja się z uczestnikami obyczaju. Co więcej, niech przez kilka dni zgłębia lekturę paru prac, otrzymanych od poznanego wcześniej Edka, co to nie tylko wie, co kto nosi, ale co komu warto dać. Edek chciał wypożyczyć z gminnej biblioteki książki o językach obcych, bo ciągnie go do świata. Jednak kiedy je czyta, ich język był zbyt obcy. Za to – co za koincydencja – zdania o zdaniach nowego kompana brzmią znajomo. Wyobraźmy sobie zatem, że jeszcze przed dyskoteką wdzięczny Edkowi magister Ów pisze w swym dzienniku, co następuje.

Przedstawiony przez profesora-dobre-sobie-Zapora schemat Fregego wymaga uzupełnienia. Zacznę od sądu i postawy. Czterdzieści dwa lata po opublikowaniu przez Fregego eseju na temat sensu i znaczenia polski filozof i logik Kazimierz Ajdukiewicz dokonał pewnego przeformułowania lub rozwinięcia problemu interesującego niemieckiego matematyka i logika (Ajdukiewicz 1960). Przypomnę, że wedle tego ostatniego sądem była formuła, w ramach której podmiot zajmuje stosowną postawę wobec zdania (ekstensjonalnego): uznaje je za prawdziwe lub fałszywe. Jednocześnie Frege stwierdzał, że owo zdanie posiada sens, którym jest myśl. W tym miejscu pojawia się zagadnienie terminologii. Ajdukiewicz, podobnie jak Frege, napisał swój esej w języku nie-

mieckim. Jego oryginalny tytuł brzmi *Sprache und Sinn*, gdzie słowo „Sinn” zostało przetłumaczone na termin „znaczenie” w języku polskim. Co więcej, lwowski filozof i logik odnosząc się do Fregowskiej myśli użył znanego już słowa „sąd”. Jednak słowo to stało się nazwą dwóch odmiennych jakości. Ajdukiewicz, co nie stało w sprzeczności z linią postępowania Fregego, odróżnił dwa wymiary lub aspekty zdania. Z jednej strony, zdanie coś wyrażało; zdanie posiadało znaczenie (niem. *Sinn*) w postaci abstrakcyjnej relacji. Z drugiej strony, zdanie było wypowiedzane; chodziło o przeżycie psychiczne, któremu towarzyszyło „przedstawienie naoczne tworu słownego” (Ajdukiewicz 1960: 147) a jednocześnie zajęcie postawy (propozycjonalnej). Pierwszy aspekt (wymiar) zdania nazwany został sądem w sensie logicznym, ostatni zaś – sądem w sensie psychologicznym. Tym samym Ajdukiewicz rozróżnił sąd jako treść oraz sąd jako proces. Otóż przedmiot, który do dzisiaj nazywa się sądem (lub twierdzeniem), jest tożsamy ze znaczeniem zdania (w terminologii Ajdukiewicza), czyli sądem w sensie logicznym bądź myślą (w terminologii Fregego). Z kolei Fregowski sąd (lub akt sądzenia) stał się odpowiednikiem Ajdukiewicza sądu w sensie psychologicznym.

Dwadzieścia dwa lata po ukazaniu się eseju Ajdukiewicza głos zabrał amerykański logik i filozof Willard Van Orman Quine. Był zdecydowanym przeciwnikiem uznawania sądu jako znaczenia zdania, tym niemniej przyjmował do wiadomości terminologię, w ramach której nie tylko odróżniano zdanie od sądu, ale również uznawano, że wobec sądu może być zajęta postawa. W tym ostatnim przypadku chodziło jednocześnie o postawę Fregego i Ajdukiewicza. W każdym razie Quine poszukiwał, jak każdy szanujący się filozof analityczny, „mitycznego” znaczenia w domenie zdań a jednocześnie prowadził badania nad rolą, jaką w komunikacji pełnią postawy propozycjonalne. W tym miejscu należy dokonać pewnego uściślenia na temat słów „znaczenie” i „sens”. W związku z różnymi tłumaczeniami tekstów różnych myślicieli tych samych słów używa się w odmienny sposób. Wystarczy powiedzieć, że autorzy przekładu tekstów Quine’a używają terminów „odniesienie” i „referencja” (oraz ich formy przymiotnikowe), które odpowiadają dotąd używanemu przez tłumacza tekstów Fregego terminowi „znaczenie”. Z kolei Quine’owskie „znaczenie” odpowiada temu samemu terminowi używanemu przez Ajdukiewicza. Należy zatem pamiętać o swoistej konwencji. „Sinn” i „Bedeutung” mają swój polskojęzyczny przekład albo w parze terminów „sens” i „znaczenie”, albo – „znaczenie” i „odniesienie (przedmiotowe)”.

Przypominam sobie – pisze magister Ów – że wedle Fregego w przypadku zdania złożonego, na przykład, „Piotr sądzi, że Warszawa leży nad Wisłą” znaczeniem (odniesieniem) zdania pobocznego nie jest wartość logiczna lecz

myśl (sąd). Otóż Quine poszedł inną drogą. Przede wszystkim wśród różnych konstrukcji zdaniowych i podzdaniowych (predykatów i nazw) odróżnił te, które charakteryzowały się odniesieniową *przezroczystością* (Quine 1999: 168) od tych, odniesieniowo nieprzezroczystych. Pierwsze posiadały *czysto odniesieniową pozycję*, zaś ostatnie – nie (Quine 1999: 166). Kryterium przynależności do grupy konstrukcji odniesieniowo przezroczystych była możliwość dokonywania podstawiania w nich jednego wyrażenia za inne, tak aby dana konstrukcja zachowywała to samo odniesienie. Na przykład, predykat „poeta” będzie przezroczysty, jeśli spełniającą je nazwę „Adam Mickiewicz” zastąpimy opisem jednostkowym „autor *Pana Tadeusza*”. Okazuje się jednak, że omawiana własność każdej konstrukcji może być interpretowana na dwa sposoby. Powiedzmy, że Józek, którego poznałem pod sklepem wie, że Adam Mickiewicz jest poetą, ale nie zdaje sobie sprawy, jakie napisał dzieła. Jeśli będzie utrzymywał, że autor *Pana Tadeusza* jest nieznan, gdyż raczej należałoby pytać o ojca Tadeusza, który okazuje się być właścicielem sklepu, wówczas termin „poeta” będzie uznany – przez interpretatora – za nieprzezroczysty. Gdyby zaś Józek mówiąc o Mickiewiczu miał na myśli autora narodowego poematu, wówczas wspomniany termin interpretator uznałby za przezroczysty.

Wśród różnych konstrukcji Quine rozważa również te o postaci (4) i (6). W ich przypadku także wchodzi w grę (nie)przezroczystość zwrotów „A sądzi, że B”. Niech dane będzie zdanie:

(7) Jan sądzi, że najwyższym szczytem Himalajów jest Czomolungma.

Zwracam uwagę – pisze magister Ów – że w odróżnieniu od Fregego Quine przyjmuje, że przedmiotem uwagi Jana nie jest myśl (sąd), który wyraża zdanie poboczne; jest nim samo to zdanie. Jeśli Jan jednocześnie nie jest przekonany, że najwyższym szczytem Himalajów jest Mount Everest, wówczas zwrot „A sądzi, że B” jest nieprzezroczysty. Okazuje się bowiem, że wyrażenia „Czomolungma” i „Mount Everest” nie zajmują czysto odniesieniowej pozycji w kontekście zwrotu „najwyższy szczyt Himalajów”. W takim przypadku interpretator uzna, że Jan nie odnosi się do żadnego szczytu. Byłoby inaczej, gdyby Jan wiedział, że zarówno „Czomolungma” jak i „Mount Everest” są nazwami najwyższego szczytu Himalajów. W takim przypadku, na mocy przezroczystości zwrotu „A sądzi, że B” (7) ustalałoby relację sądzenia przez Jana jako relację nazywania przez Jana najwyższego szczytu Himalajów. Należy jednocześnie dodać, że zdanie „Najwyższym szczytem Himalajów jest Czomolungma” można rozważać ze względu na jego (nie)przezroczystość w oderwaniu od sądzenia Jana. W tym miejscu Quine czyni kolejną uwagę.

Wedle amerykańskiego logika i filozofa należy odróżniać zdanie od nazwy zdania. Pierwsze nazywa fakt, w tym przedmiot określany przez to zdanie,

jak jest w wypadku Czomolungmy jako najwyższego szczytu Himalajów. Jednocześnie nazwane może być samo owo zdanie. Dokonuje się tego generalnie poprzez wzięcie zdania w cudzysłów. Operacja taka sprawia, że przezroczyste dotąd zdanie staje się odniesieniowo nieprzezroczyste. Jest tak dlatego, że cudzysłów jako nazwa odnosi się, potencjalnie, do różnych zdań. Stąd, na przykład, nazwa „Czomolungma jest najwyższym szczytem Himalajów” nie jest tożsama z nazwą „Mount Everest jest najwyższym szczytem Himalajów”. W tym przypadku nie chodzi o orzekanie o najwyższym szczycie Himalajów; chodzi o orzekanie o zdaniach, a te – jako odniesienia – nie są takie same. Wynika z tego, między innymi, że problem (nie)przezroczystości danej konstrukcji jest względny. Nie koniec na tym.

Wróćmy do problemu sądenia. Mam na myśli takie konstrukcje, jak „A sądzi, że B”, „A jest przekonany, że B” czy „A wierzy, że B”. Wedle Quine zagadnienie (nie)przejrzystości takiej formuły, gdzie w grę wchodzi stosowna postawa, można określić jako rozróżnienie między postawą (w tym, przekonaniem) *de re* i postawą (w tym, przekonaniem) *de dicto*. Pierwsze odpowiada konstrukcji (sądenia), która jest odniesieniowo przezroczysta, ostatnie – która tej własności nie posiada. Owe rozróżnienie jest stosowane, między innymi, w kontekście ustalenia interpretatora zdania. Weźmy pod uwagę (7). Jeśli Jan uznaje Czomolungmę za najwyższy szczyt Himalajów, wówczas zajmuje postawę *de re*. Jeśli jednocześnie nie zgadza się, aby uznać, że Mount Everest jest najwyższym szczytem Himalajów, to nie zajmuje postawy *de dicto* wobec zdania:

(8) Jan sądzi, że najwyższym szczytem Himalajów jest Mount Everest.

Jan po prostu odrzuca taką możliwość. Z kolei osoba odnosząca się do Jana, która zestawia jego uznanie Czomolungmy i nie uznanie Mount Everestu za najwyższy szczyt Himalajów, przypisuje Janowi zajęcie postawy *de dicto*. Owo oddzielenie perspektyw Jana i osoby, która się do niego odnosi, ma poważne konsekwencje dla moich dociekań – pisze magister Ów – jestem bowiem już świadom, że uznanie danej konstrukcji za (nie)przezroczystą jest względne; również w odniesieniu do interpretatora. W tym kontekście przyjmuję za Quine’em, że poszczególni użytkownicy języka zwykle zajmują postawę *de re* sądząc coś, będąc przekonanym na jakiś temat lub mając określoną intencję względem czegoś. Jednak przedmiot owych postaw jakim jest zdanie poboczne (w terminologii Fregego) czyli konstrukcja znajdująca się po słówku „że” nie ma charakteru ogólnego (nie poprzedza ich kwantyfikator); nie jest z konieczności podzielana przez innych użytkowników języka. Jeśli zaś mowa o ogóle użytkowników, wówczas należy przyjmować perspektywę zewnętrznego interpretatora, który przypisuje określonej osobie

zajmowanie postawy tak, jak można by przypisać tę postawę każdemu innemu użytkownikowi języka. Tego typu manewr oznacza jednak uznanie zdania pobocznego za odniesieniowo nieprzezroczyste. Dlatego właśnie Quine proponuje, aby zdając sprawę z zajęcia postawy *de dicto* brać takie zdanie w cudzysłów. Tego typu konstrukcja nazywa nie fakt lecz zdanie, którego treść zdaje sprawę z przekonań potencjalnie podzielanych przez różnych użytkowników języka.

Wedle Quine'a „postawy propozycjonalne *de re* opierają się próbom włączenia ich do języka naukowego, a postawy propozycjonalne *de dicto* można doń włączyć” (Quine 1997: 113). Dzieje się tak dlatego, że w pierwszym wypadku nie można bezkrytycznie przenosić czyichś indywidualnych przekonań do przestrzeni przekonań podzielanych przez grupę użytkowników języka. Należy zaś pamiętać, że postawy *de dicto* za swój przedmiot biorą coś, co stanowi określoną możliwość, identyfikowaną przez społecznie interpretowalną konstrukcję zdaniową, nie zaś ucieleśnienie tej możliwości w czymś indywidualnym akcie uznania. W tym sensie nie stoję na straconej pozycji. Nie muszę pozostawać eksperymentatorem, który weryfikuje zdania typu (5) ingerując bezkrytycznie w układ opisywanych przez nie faktów. Niech jednocześnie Józek zajmuje przekonanie *de re*. Nie musi to przeszkadzać mnie, badaczowi, abym przypisał postawę *de dicto* wobec nieprzezroczystego zdania „Helka jest bez majtek”. Nie będę w takiej sytuacji przedmiotem drwin i obelg, a stanę się wytrawnym interpretatorem, który będzie zgłębiał postawy powszechnie podzielane przez lokalną społeczność uczestników szczególnego obyczaju, jakim jest dyskoteka. Dystansując się wobec poszczególnych, przygodnych zdarzeń, jakimi są akty zajęcia postawy, będę mógł kreślić obraz postaw możliwych do zajęcia, a tym samym konstruować model kultury społeczności użytkowników gotowych na podjęcie tego wyzwania.

Magister Ów przestał pisać i odetchnął z ulgą. Teraz myślał tylko o tym, co założyć na dyskotekę i jak zagadnąć Helkę.

Zakończenie

Przygoda, jaką mógłby przeżyć magister Ów, zdaje sprawę z konsekwencji, jakie wynikają z przyjęcia relacji „swój-obcy” jako punktu wyjścia badań nad społeczną i kulturową kondycją człowieka. Mam na myśli tę okoliczność, że człony wspomnianej relacji mogą bezustannie ulegać zmianie, choć sama ta relacja nie ulega zatarciu. Przykład magistra Owego pokazuje, jak można w sposób refleksyjny zmieniać perspektywę badawczą. Co więcej, wolno się

spodziewać, że w dalszym trakcie pracy badacz ów wykroczy ponownie poza podzielany dotąd paradygmat. Tym niemniej przedmiot analizy nie przestanie być obecny. Idąc tropem Paula Rabinowa i Anthony'ego Stavrianakisa badacz, o ile pozostanie krytyczny wobec siebie, będzie w stanie uznać go za faktyczny, a dalej – współczesny⁵. W ten sposób będzie zdawał sprawę z coraz to nowych postaci, jaką przyjmuje prawda. W tym sensie magister Ów stałby się badaczem tyleż elastycznym, co kreatywnym. Sądzę, że częścią tego procesu jest bezustanne zderzanie ze sobą różnych dyskursów naukowych, w tym wzajemne sięganie do dorobku przedstawicieli różnych profesji, w tym szczególnie etnologii, ale też ludzi spoza akademii. Nade wszystko jednak uważam, że ramami takiej współpracy (ang. *collaboration*) winna być świadomość stawania wobec obcego, dla którego sam jestem obcym, a także potencjalna zmiana konfiguracji układu w ten sposób fundowanego. W tym kontekście pamięć o słowach Jacka Bednarskiego zawsze mi towarzyszy, za co na koniec rzeknę „Dzięki, Stary!”.

Literatura

Ajdukiewicz K.

1960 *Język i znaczenie*, tłum. F. Zeidler, w: Tenże, *Język i poznanie*. Warszawa: PWN, s. 145-174.

Frege G.

1977 *Sens i znaczenie*, tłum. B. Wolniewicz, w: Tenże, *Pisma semantyczne*. Warszawa: PWN, s. 60-88.

Quine W.V.O.

1997 *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.

1999 *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Zaporowski A.

2014 *Różne oblicza współczesności*, „Lud” t. XCVIII, s. 299-307.

⁵ Problem ten omawiam gdzie indziej (Zaporowski 2014).

OPRACOWAŁA
IRENA KABAT

Bibliografia publikacji dra Jacka Bednarskiego

1975

1. [Rec.] „Ethnologie Française”. Revue de la Société d’Ethnographie Française. Nouvelle série, t. 1, année 1971, Paris 1971, z. 1-4, ss. 399. – „Lud” t. 59, 1975, s. 270-272.
2. [Rec.] “L’Ethnographie”. Wyd. Société d’Ethnographie de Paris. Nouvelle série, nr 66, année 1972, Paris 1972, ss. 100. – “Lud” t. 59, 1975, s. 272-273.

1976

3. *Uwarunkowania procesów przyjmowania innowacji w rolnictwie w społeczności wiejskiej (dyrektywy badawcze etnografii)*, w: *Spółeczne uwarunkowania przemian w rolnictwie. Materiały z seminarium 30 maja-1 czerwca 1976*, red. B. Szczepkowska, Rozprawy i Materiały OBN im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie nr 60, Olsztyn 1977, s. 48-55.
4. *VIII Seminarium Ethnologicum*, „Lud” t. 60, 1976, s. 315-316.
5. [Rec.] *Ethnologie Générale*, sous la direction de Jean Poirier. Paris, Éditions Gallimard 1968, ss. XVII, 1907, Encyclopédie de la Pléiade, t. 24. – “Lud” t. 60, 1976, s. 239-242.
6. [Rec.] *Kalendarnyje obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy, XIX- načalo XX v. Zimnije prazdniki*. Izdatel’stvo „Nauka”, Moskva 1973, ss. 351. – „Lud” t. 60, 1976, s. 267-269.
7. [Rec.] *Paysannerie française, paysannerie hongroise XVIe-XXe siècles*. Volume public sous la direction de Béla Köpeczi et Éva H. Balázs. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, ss. 319. – “Lud” t. 60, 1976, s. 261-264.

1977

8. *Etnologia francuska. Historia-stan-osiażnięcia*, „Lud” t. 61, 1977, s. 47-74.
9. *The Second International Conference of Slavonic Ethnographers – Poznań-Błażejewko, October 1974*, „Ethnologia Polona” t. 3, 1977, s. 217-218.

10. [Rec.] Rudolf Ferdinandovič Its, *Vvedenie v etnografiju*, Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, Leningrad 1974, ss. 159. – "Lud" t. 61, 1977, s. 251-253.

1978

11. *Bibliografia prof. dra Józefa Burszty*, w: *Tradycja i przemiana. Studia nad dziejami i współczesną kulturą ludową*, red. Z. Jasiewicz, B. Linette, Z. Staszczak, UAM. Seria Etnografia nr 9, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1978, s. 9-31.
12. [Rec.] „Ethnologie française”. Revue de la Société française. Nouvelle série, tome 4, année 1974, nr 1-2, 3,4, ss. 416; tome 5, année 1975, ss. 200. – "Lud" 62, 1978, s. 224-225.
13. [Rec.] *L'Aubrac*, étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain. Recherche cooperative sur programme, organisée par le Centre national de la recherche scientifique avec le concours de divers laboratoires scientifiques; T. 1 *Géographie. Agronomie. Sociologie économique*, Éditions du CNRS, Paris 1970, s. 310; T. 2 *Ethnologie historique. Transhumance ovine*, Paris 1971, s. 318; T. 3 *Ethnologie contemporaine I. Communauté villageoises. Vie domestique*, Paris 1972, s. 336; T. 4 *Ethnologie contemporaine II. Montagnes. Thérapeutique. L'Aubrac à Paris*, Paris 1973, s. 302; T. 5 *Ethnologie contemporaine III. Littérature orale. Musique. Danse*, Paris 1975, s. 382. – "Lud" t. 62, 1978, s. 214-218.
14. [Tłum.] Petar Vlahović, *Niektóre etnograficzne cechy Jugostawii*, „Lud” t. 62, 1978, s. 35-52.

1979

15. [Wspólnie ze Zbigniewem Jasiewiczem] *Europejskie badania porównawcze w ramach projektu „Kultura”. Konferencja w Tallinie*, „Lud” t. 63, 1979, s. 366-369.
16. [Rec.] *Kalendarnyje obyčaj i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy, konec XIX – načalo XX v. Vesennije prazdniki*, Izdatel'stvo „Nauka”, Moskva 1977, ss. 358. – „Lud” t. 63, 1979, s. 278-280.
17. [Rec.] Annette Pourrat, *Traditions d'Auvergne*, Marabout, Verviers 1976, ss. 192. – "Lud" t. 63, 1979, s. 294-295.
18. [Abstr.] Jacek Bednarski, *Etnologia francuska. Historia-stan-osiągnięcia [Französische Ethnologie. Geschichte-gegenwärtiger Zustand-Errungenschaften]*, "Lud" 61 (1977), s. 47-74. – „Demos”. Internationale Ethnographische und Folkloristische Informationen R. 19, 1979, nr 3, s. 167-168.

1980

19. *Europejskie badania porównawcze – projekt “Kultura”*, „Informator UAM”, styczeń 1980, nr 5(87), s. 12.

20. *Niektóre metodologiczne aspekty badania przemian społeczności lokalnych*, w: *Społeczności lokalne i ich przemiany. Materiały z seminarium 10-13 czerwca 1978*, Rozprawy i Materiały OBN im. W. Kętrzyńskiego nr 73, Olsztyn: Wydawnictwo Pojezierze, 1980, s. 87-92.
21. [Wspólnie ze Zbigniewem Jasiewiczem] *Środowiskowe zróżnicowanie uczestnictwa w kulturze i przekazu kulturowego w ramach rodziny (na podstawie badań w województwie poznańskim)*, w: *Krajowa Konferencja Naukowa: Rodzina i polityka społeczna na rzecz rodziny w PRL (w świetle badań naukowych). Referaty. Sekcja III: Wpływ przeobrażeń makrostruktury społeczeństwa na przemiany współczesnej rodziny polskiej – Zróżnicowanie klasowo-warstwowe, zawodowe i środowiskowe*, Warszawa: Rada do Spraw Rodziny, 1980, s. 21-42 [do użytku służb.].
22. [Rec.] *Kalendarnyje obyczai i obrjady w stranach zarubieżnoj Ewropy, koniec XIX-naczało XX w. Letnie-osennije prazdniki*, red. S.A. Tokariew. Izdatelstwo „Nauka”, Moskwa 1978, ss. 296. – „Lud” t. 64, 1980, s. 300-302.
23. [Rec.] Kazimiera Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*, Warszawa PWN 1976, ss. 294. – „Etnologia Polona” t. 5, 1979 [druk] 1980, s. 205-208.

1981

24. [Rec.] *L'architecture rurale française. Corpus des genres, des types et des variantes*. Collection dirigée par Jean Cuisenier, Musée national des arts et traditions populaires: H. Raulin, *Savoie*, Paris, Berger-Levrault 1977, ss. 241; H. Raulin, *Dauphiné*, Paris 1977, ss. 277; H. Raulin, G. Ravis-Giordani, *Corse*, Paris 1978, ss. 253. – „Lud” t. 65, 1981, s. 311-315.

1982

25. *Osvrt na istraživanja transmisije kulture u porodici*, w: *Promene tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Polskoj*, red. P. Vlahović, SANU. Posebna izdanja kniga nr 25, Beograd: SANU 1982, s. 63-72.
26. [Rec.] Jerzy Topolski, *Marksizm i historia* [Marxism and history], PIW, Warsaw 1977, ss. 468. – „Etnologia Polona” t. 7, 1981 [druk] 1982, s. 155-156.
27. [Rec.] *Tradycja i przemiana. Studia nad dziejami i współczesną kulturą ludową* [Tradition and transformation. Studies on the history and contemporary folk culture], ed. Z. Jasiewicz, Poznań 1978, A. Mickiewicz University, Ethnographic Series No. 9, pp. 284. – „Etnologia Polona” t. 7, 1981 [druk] 1982, s. 138-140.

1983

28. [Wspólnie ze Zbigniewem Jasiewiczem] *Kultura rodziny a środowisko. Z badań rodzin wielkomięskich, małomiasteczkowych i wiejskich w województwie poznańskim*, „Kronika Wielkopolski” 1983, nr 1(30), s. 30-49.

1984

29. [Wspólnie ze Zbigniewem Jasiewiczem] *The family as a cultural unit. Tradition and modernity in cultural activity within the family in Poland*, w: *The family and its culture. An investigation in seven east and west European countries*, red. M. Biskup, V. Filias, I. Vitányi, Budapeszt: Akademiai Kiadó, 1984, s. 281-344.
30. *Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych w Poznańskim*, w: *Rodzina a struktura społeczna*, red. Z. Tyszka, Bydgoszcz: Pomorze, 1984, s. 233-236.
31. [Tłum.] Jean-François Gossiaux, *Etnologiczne dwoistości Francji*, „Lud” t. 68, 1984, s. 3-14.

1985

32. [Wspólnie ze Zbigniewem Jasiewiczem] *Badania nad kulturą rodzin europejskich. Założenia, problematyka, dotychczasowe wyniki*, „Etnografia Polska” t. 29, 1985, z. 1, s. 45-51.

1986

33. *Niektóre odrębności środowiska kulturowego rodzin chłopskich i robotników rolnych w Wielkopolsce*, w: *Kultura tradycyjna w życiu współczesnej rodziny wiejskiej. Z polskich i serbskich badań etnologicznych*, red. Z. Jasiewicz, P. Vlahović, UAM. Seria Etnografia nr 12, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1986, s. 65-73.
34. [Rec.] *Les Pyrénées et les Carpates. XVIIe-XXe siècles. Recherches franco-polonaises. Histoire et anthropologie des régions montagneuses et submontagneuses*, pod red. C. Bobińskiej i J. Goya, Warszawa-Kraków 1981, ss. 162. – „Lud” t. 70, 1986, s. 299-301.

1987

35. *Centrum kultury*, s. 56-57, *dyfuzja*, s. 63-66, *enklulturacja*, s. 75-77, *grupa lokalna*, s. 150-153, *jądro kultury*, s. 166, *kontrkultura*, s. 178-179, *krwawa zemsta*, s. 182-183, *kultura marginalna*, s. 198, *metoda integralna*, s. 236-237, *ognisko kultury*, s. 267, *relikt*, s. 309-310, *temat kulturowy*, s. 346-347, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań: PWN, 1987.
36. *Prof. dr Józef Burszta 1914-1987*, „Przegląd Wielkopolski” R. 1: 1987, nr 2, s. 36-37.
37. *Zróżnicowanie rodzinnych środowisk kulturowych (na przykładzie rodzin w Poznańskim)*, UAM. Seria Etnografia nr 13, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1987, ss. 124.

1988

38. *Prof. dr Józef Burszta (1914-1987)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” R. 36: 1988, nr 2, s. 377-379.

1989

39. [Wspólnie z Ireną Kabat] *Bibliografia prac prof. dra Józefa Burszty*, „Lud” t. 72, 1988 [druk] 1989, s. 16-45.

1990

40. *Językowe i etniczne zróżnicowanie Europy*, w: *Badania etnograficzne w kraju i za granicą. Uniwersyteckie wykłady otwarte w regionie wielkopolskim*, Poznań: Centrum Studiów Otwartych UAM, 1990, s. 13-16.

1992

41. *Organizacje, instytucje i czasopisma mniejszości narodowych w Polsce*, „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa t. 1, 1992, z. 1, s. 215-222.
42. *Polacy na Litwie 1988-1991*, „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa t. 1, 1992, z. 1, s. 171-186.
43. [Rec.] *Litwin o Wileńszczyźnie* [P. Kniuksta, *Wileńszczyzna i język litewski*, Vilnius „Mokslas” 1990, ss. 94]. – „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa t. 1, 1992, z. 1, s. 231-234.
44. [Rec.] D. Wężowicz, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, PTL, Wrocław 1991, ss. 206. – „Lud” t. 75, 1992, s. 246-248.

1993

45. *Potomkowie Celtów*, „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa t. 2, 1993, z. 1(2), s. 231-241.

1994

46. *Profesor Józef Burszta – w kręgu dziejów wsi, kultury chłopskiej i pasji działania*, w: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci Profesora Józefa Burszty*, red. W.J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa: Instytut Kultury, 1994, s. 11-27.

1995

47. *Alzatzcyzy, s. 120-121, Angliacy, s. 166-167, Aromuni, s. 235, Austriacy, s. 288, Baśkowie, s. 373, Bretończycy, s.560*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

1997

48. *Albańczycy*, s. 19, *Alzatzycy i płn. Lotaryńczycy*, s. 22, *Anglicy*, s. 28, *Aromuni*, s. 35, *Austriacy*, s. 38-39, *Baskowie*, s. 45, *Bretończycy*, s. 59, *Duńczycy*, s. 88-89, *Farrerowie*, s. 99, *Finowie*, s. 101-102, *Flamandowie*, s. 102, *Francuzi*, s. 103, *Fryzowie*, s. 104-105, *Galisycy*, s. 106, *Hiszpanie*, s. 122, *Holendrzy*, s. 124, *Irlandczycy*, s. 131-132, *Islandczycy*, s. 132-133, *Karakaczanie*, s. 146, *Katalończycy*, s. 147, *Korsykanie*, s. 159-160, *Lapończycy*, s. 171, *Luksemburczycy*, s. 176, *Maltańczycy*, s. 180, *Norwegowie*, s. 209, *Portugalczy*, s. 229, *Retoromanie*, s. 241-242, *Sardyńczycy*, s. 251, *Szkoci*, s. 271-272, *Walijczycy*, s. 300-301, *Walonowie*, s. 301, *Włosi*, s. 305, w: *Aktualizacje encyklopedyczne. Suplement do Wielkiej Ilustrowanej Encyklopedii Powszechnej Wydawnictwa Gutenberga*, t. 5: *Religie-Wspólnoty etniczne*, red. Z. Drozdowicz, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1997.
49. *Józef Pieprzyk (1917-1997)*, „Lud” t. 81, 1997, s. 324.
50. [Rec.] M. Trojan, *Wprowadzenie do etnologii Europy. Orientacje, problemy, założenia badawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Acta Universitatis Wratislaviensis No 1634, Ethnologica 3, Wrocław 1994, ss. 220. – „Lud” t. 80, 1996 [druk] 1997, s. 261-263.
Rec.: M. Trojan, *Odpowiedź na recenzję książki „Wprowadzenie do etnologii Europy” opublikowaną przez J. Bednarskiego w 79. tomie „Ludu”*, „Lud” t. 81, 1997, s. 258-260.
51. [Tłum.] *Abchazi*, s. 13, w: *Britannica*. Edycja polska t. 1, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1997.

1998

52. [Rec.] Gérald Gaillard, *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Armand Colin/Masson, Paris 1997, ss. 286. – “Lud” t. 82, 1998, s. 309-310.
53. [Tłum.] *Bałtowie*, s. 139-140, *Baskowie*, s. 274-275, *Baszkirzy*, s. 285, w: *Britannica*. Edycja polska t. 3, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
54. [Tłum.] *Bułgarzy*, s. 365, w: *Britannica*. Edycja polska t. 5, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
55. [Tłum.] *Celtowie*, s. 218-219, w: *Britannica*. Edycja polska t. 6, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.
56. [Tłum.] *Cyganie*, s. 100-102, *Czerkiesi*, s. 230-231, *Czuwasze*, s. 277, w: *Britannica*. Edycja polska t. 8, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1998.

1999

57. [Rec.] *Szkice z socjologii medycyny*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, M. Ogryzko-Wiewiórska, W. Piątkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, ss. 238. – „Lud” t. 83, 1999, s. 194-196.
58. [Tłum.] *Fińskie ludy*, s. 173-174, *Flamandowie i Walonowie*, s. 218, w: *Britannica*. Edycja polska t. 12, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999.

59. [Tłum.] *Germanie*, s. 344-345, w: *Britannica*. Edycja polska t. 13, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1999.

2000

60. *Andaluzyjczycy*, s. 18, *Andorczyzy*, s. 18-19, *Bawarczyzy*, s. 38, *Belgowie*, s. 39, *Friulowie*, s. 77, *Jugostowianie*, s. 106, *Kornwalijszczyzy*, s. 118, *Liechtensteinczyzy*, s. 127, *Luksemburczycy*, s. 129-130, *Omańscyzy*, s. 138, *Monegaskowie*, s. 145, *Morawianie*, s. 146, *romańskie ludy*, s. 179, *Sanmaryńscyzy*, s. 183, *Sardyńscyzy*, s. 184-185, *Sycylijszczyzy*, s. 193-194, *Szeklerzy*, s. 194-195, *Tyrolscyzy*, s. 210, w: *Ludy i języki świata*, red. K. Damm, A. Mikusińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
61. *Mapa etniczna świata – Rozdział I: Europa Zachodnia*, w: *Wielka Encyklopedia Geografii Świata*, t. 18: Świat grup etnicznych, red. A. Posern-Zieliński, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 17-37.
62. *Mapa etniczna świata – Rozdział II: Europa Środkowowschodnia*, w: *Wielka Encyklopedia Geografii Świata*, t. 18: Świat grup etnicznych, red. A. Posern-Zieliński, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000, s. 39-57.
63. [Tłum.] *Guancze i Kanaryjczyzy*, s. 30, w: *Britannica*. Edycja polska t. 15, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2000.

2001

64. *Albańscyzy*, s. 322-323, *Alzacczyzy*, s. 445, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
65. *Anglicyzy*, s. 61, *Aromuni*, s. 326, *Austriacyzy*, s. 523, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
66. *Baskowie*, s. 291, *Belgowie*, s. 387-388, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
67. *Bretońscyzy*, s. 436, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 4, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
68. [Tłum.] *Kaukazu ludy*, s. 62-63, *Kipczacyzy*, s. 236, w: *Britannica*. Edycja polska t. 20, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2001.
69. [Tłum.] *Łużycanie*, s. 269, w: *Britannica*. Edycja polska t. 24, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2001.
70. [Tłum.] *Maryjczyzy*, s. 336, w: *Britannica*. Edycja polska t. 25, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2001.

2002

71. *Duńscyzy*, s. 438, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 7, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
72. *Estońscyzy*, s. 356, *Farerowie*, s. 538, *zróźnicowanie etniczne (Europy)*, s. 433-434, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 8, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

73. *Finowie*, s. 142-143, *Flamandowie*, s. 184, *Francuzi*, s. 359, *Fryzowie*, s. 414, *Gagauzi*, s. 475, *Galisyjczycy*, s. 498, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 9, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
74. *Grecy*, s. 440, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 10, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
75. *Hiszpanie*, s. 375, *Holendrzy*, s. 421, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 11, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
76. *Irlandczycy*, s. 250, *Islandczycy*, s. 278, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 12, Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
77. [Tłum.] *Mordwini*, s. 257, w: *Britannica*. Edycja polska t. 27, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2002.

2003

78. *Katalończycy*, s. 376, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 13, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
79. *Korsykanie*, s. 407, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 14, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
80. *Lapończycy*, s. 345, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 15, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
81. *Niemcy*, s. 531, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 18, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
82. *Norwegowie*, s. 141, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 19, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
83. [Wspólnie z Anną Szyfer] *Urszula Kaczmarek (1948-2003)*, „Lud” t. 87, 2003, s. 413.
84. [Rec.] *Prawa językowe* [J. Ogonowski, *Uprawnienia językowe mniejszości narodowych w Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2000, ss. 286]. – „Sprawy Narodowościowe”. Seria Nowa R. 2003, z. 22, s. 214-218.

2004

85. *Jubileusz 70-lecia Profesora Zbigniewa Jasiewicza*, „Życie Uniwersyteckie” grudzień 2004, nr 12 (140), s. 12-13.
86. [Wspólnie z Wojciechem Dohnalem] *Lubuszanie na/w drodze do Unii Europejskiej*, w: *Polacy-Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne. Poland/Germany. Cultural and ethnic border*, red. M. Buchowski, A. Brencz, PTL. Archiwum Etnograficzne t. 42, Wrocław-Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004, s. 149-162.
87. *Portugalczycy*, s. 98, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 22, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
88. *Retoromanie*, s. 304, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 23, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
89. *Rumuni*, s. 71, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 24, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.

90. [Wspólnie z Ryszardem Vorbrichem] *Prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz – w 70. rocznicę urodzin*, w: Z. Jasiewicz, *Rodzina, społeczność lokalna i grupa etniczna w Polsce i Azji Środkowej. Studia i szkice etnologiczne zebrane i wydane z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Autora*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004, s. 15-23.
91. *Zróżnicowanie etniczne*, w: *Europa, Europa... Przewodnik encyklopedyczny po współczesnej Europie*, red. Z. Drozdowicz, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004, s. 160-190.
92. [Tłum.] *Słowianie*, s. 416, *Słowianie połabscy*, s. 416-417, w: *Britannica*. Edycja polska t. 39, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004.
93. [Tłum.] *Szeklerzy*, s. 408-409, w: *Britannica*. Edycja polska t. 41, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004.
94. [Tłum.] *Tatarzy*, s. 364, w: *Britannica*. Edycja polska t. 42, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004.

2005

95. *Arcydziela słownego i niematerialnego dziedzictwa ludzkości*, „Lud” t. 89, 2005, s. 379-382.
96. *Lista „arcydzieł”*, „Panorama Wielkopolskiej Kultury” czerwiec 2005, nr 15, s. 7.
97. *Szkoci*, s. 435, *Szwajcarzy*, s. 509, *Szwedzi*, s. 527-528, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 26, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
98. *Walijczycy*, s. 525, *Walonowie*, s. 531-532, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 28, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
99. *Węgrzy*, s. 153-154, *Włosi*, s. 445-446, w: *Wielka Encyklopedia PWN* t. 29, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
100. [Wspólnie z Krzysztofem Sawalą, Wojciechem Krawczykiem] *Wielkie fiesty Europy*, Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena, 2005, ss. 236.
101. [Wspólnie z Krzysztofem Sawalą, Wojciechem Krawczykiem] *Wstęp*, w: K. Sawala, W. Krawczyk, J. Bednarski, *Wielkie fiesty Europy*, Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena, 2005, s. 9.
102. [Tłum.] *Węgrzy*, s. 17, w: *Britannica*. Edycja polska t. 46, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005.
103. [Tłum.] *Włosi*, s. 100, w: *Britannica*. Edycja polska t. 47, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005.
104. [Tłum.] *Zemsta krwawa*, s. 69, w: *Britannica*. Edycja polska t. 48, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005.

2007

105. *Albańczycy*, s. 25-26, *Alzatczycy*, s. 27, *Anglicy*, s. 37, *Aromuni (Włosi)*, s. 60, *Austriacy*, s. 64, *Bretończycy*, s. 111, *Duńczycy*, s. 179, *Estończycy*, s. 210-211, *Europy struktura etniczna*, s. 227-229, *Farerowie*, s. 231-232, *Finowie*, s. 235, *Flamandowie*, s. 236, *Francuzi*, s. 245-246, *Fryzowie*, s. 249, *Gagauzi*, s. s. 252, *Galisycjczycy*,

s. 252-253, *Grecy*, s. 273, *Hiszpanie*, s. 305-306, *Holendrzy*, s. 307-308, *Irlandczycy*, s. 342, *Islandczycy*, s. 343-344, *Katalończycy*, s. 380, *Korsykanie*, s. 405, *Lapończycy*, s. 430, *Niemcy*, s. 509-510, *Norwegowie*, s. 520-521, *Portugalczyki*, s. 645, *Retoromanie*, s. 662, *Rumuni*, s. 670-671, *Szkoci*, s. 742, *Szwajcarzy*, s. 744-745, *Szwedzi*, s. 746, *Walijczycy*, s. 795, *Walonowie*, s. 795, *Węgrzy*, s. 802-803, *Włosi*, s. 808, w: *Obyczaje, języki, ludy świata. Encyklopedia PWN*, red. S. Żurawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007 [Przedruk za:] *Wielka Encyklopedia PWN* t. 1-2, 4, 7-15, 18-19, 22-24, 26, 29, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001-2005.

2008

106. *Loyly – dusza sauny*, „Czas Kultury” R. 24: 2008, nr 2(143), s. 18-26.

2009

107. *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu – wczoraj i dziś* [współpr.: Waldemar Kuligowski], „Życie Uniwersyteckie” nr 7/8 (190/191), lipiec/sierpień 2009, s. 18-19.
108. *Międzynarodowa wymiana studentów*, s. 70-71, W zwierciadle historii, s. 75, prof. dr Jan Stanisław Bystroń (1892-1964), s. 76, prof. dr Józef Gajek (1907-1987), s. 77, prof. dr J. Burszta (1914-1987), s. 78, prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz, s. 78-79, Pracownicy, s. 81-83, w: *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*, red. J. Bednarski, P. Fabiś, Poznań: Wydawnictwo NEWS – Witold Nowak, 2009.

2011

109. [Wspólnie z Wojciechem Dohnalem, Jackiem Schmidtem] *Etnolog w Pleszewie*, „Rocznik Pleszewski” t. 11, 2010 [druk] 2011, s. 215-224.
110. *Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu*, „Ethnologia Europae Centralis”. Journal of Ethnology of Central Europe t. 10, 2011, s. 98-105.

2012

111. [Rec.] Eva Večerková, Věra Frolcová, *Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury*, Praha: Vyšehrad 2010, ss. 518. – „Lud” t. 96, 2012, s. 311-314.

2013

112. [Wspólnie z Wojciechem Dohnalem, Jackiem Schmidtem] *Pleszewianie o swoim mieście i sobie. Perspektywa międzypokoleniowa*, Seria: Wielkopolska dawniej i dziś. Studia, źródła i materiały, Poznań: Centrum „Instytut Wielkopolski” UAM, 2013, ss. 180.

2014

113. *Profesor Józef Burszta – kalendarium życia*, w: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa Burszty w setną rocznicę urodzin*, red. W. Dohnal, Prace KNE PAN nr 19, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut im. Oskara Kolberga, 2014, s. 99-106.
114. *Region Europa – Europa regionów*, w: *Regiony i regionalizmy w Europie. Badania-kreacje-popularyzacje*, red. A.W. Brzezińska, J. Schmidt, PTL. Archiwum Etnograficzne t. 55, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2014, s. 15-33.

2016

115. [Wspólnie z Ryszardem Vorbrichem] *Profesor Zbigniew Jasiewicz*, „Twórczość Ludowa” R. 31: 2016, nr 1-2 (80), s. 31-35.

PRACE REDAKCYJNE I EDYTORSKIE

1. „Lud”, Z-ca red. nac.: J. Bednarski, od t. 74, 1991 do t. 100, 2016.
2. *Ludy świata*, red. M. Ferrera. Konsultacja merytoryczna, weryfikacja, uzupełnienia i redakcja naukowa rozdziału *Europa*: J. Bednarski, Warszawa: Warbud SA, 2004, s. 16-53.
3. *Słowianie*, s. 416, *Słowianie połabscy*, s. 416-417. Red. hasel: J. Bednarski, w: *Britannica*. Edycja polska t. 39, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004.
4. *Szeklerzy*, s. 408-409. Red. hasła: J. Bednarski, w: *Britannica*. Edycja polska t. 41, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004.
5. *Tatarzy*, s. 364. Red. hasła: J. Bednarski, w: *Britannica*. Edycja polska t. 42, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2004.
6. K. Sawala, W. Krawczyk, J. Bednarski, *Wielkie fiesty Europy*. Oprac. red.: J. Bednarski, K. Sawala, Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena, 2005, ss. 236.
7. *Węgrzy*, s. 17. Red. hasła: J. Bednarski, w: *Britannica*. Edycja polska t. 46, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005.
8. *Wołosi*, s. 100. Red. hasła: J. Bednarski, w: *Britannica*. Edycja polska t. 47, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005.
9. *Zemsta krwawa*, s. 69. Red. hasła: J. Bednarski, w: *Britannica*. Edycja polska t. 48, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 2005.
10. *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*. Red. J. Bednarski, P. Fabiś, Poznań: Wydawnictwo NEWS – Witold Nowak, 2009, ss. 178.

MATERIAŁY BIBLIOGRAFICZNE I BIOGRAFICZNE

1. *Institute of Ethnology and Anthropology Adam Mickiewicz University Poznań-Poland*, ed. D. Slattery, trans. D. Slattery, Poznań [1993], s. 16, 24.

2. Jacek Bednarski, w: *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*, red. J. Bednarski, P. Fabiś, Poznań: Wydawnictwo NEWS – Witold Nowak, 2009, s. 91.
3. I. Kabat, *Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza*, „Informacja Bieżąca” nr 34, grudzień 1992, s. 11. Polskie Towarzystwo Socjologiczne – ZG, Warszawa.
4. I. Kabat, *Ważniejsze publikacje pracowników i doktorantów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza za lata 2000-2011*, „Ethnologia Europae Centralis”. *Journal of Ethnology of Central Europe* t. 11, 2013, s. 48-50.
5. *III Zjazd absolwentów studiów etnologicznych z okazji 75-lecia Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM*, red. I. Kabat, Poznań, 17 września 1994 r., s. 8, 20-21, 23, 29.
6. *Wybrane publikacje pracowników UAM w latach 1992-1994*, Poznań: Rektor UAM, 1995, s. 265.
7. *Wybrane publikacje pracowników UAM w latach 1995-1997*, Poznań: Rektor UAM, 1999, s. 202, 213-215.

OPRACOWAŁA
IRENA KABAT

Prace licencjackie napisane
w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM
pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego

1996

1. Krystyna Brzozowska, *Organizacja „non-profit”. Niektóre aspekty zjawiska we współczesnej kulturze polskiej.*
2. Maciej Gajda, *Normy i zachowania seksualne młodzieży w aspekcie społeczno-obyczajowym.*
3. Magdalena Gawinek, *Polska i Polacy w zwierciadle reklamy. Próba opisu i interpretacji.*
4. Joanna Jackowska, *Kobieta w społeczeństwie chińskim w okresie cesarskim.*
5. Małgorzata Małecka, *Hipoteza Sapira-Whorfa a relatywizm kulturowy.*
6. Kinga Musielak, *Współczesne zwyczaje zaślubinowe. Na przykładzie Leszna.*
7. Agnieszka Siuda, *Poszukiwanie tożsamości kargizmu.*
8. Agnieszka Szczepaniak, *Współczesne sąsiedztwo. Na przykładzie wsi Siedleczo i poznańskiego Osiedla Świerczewo.*

1998

9. Tomasz Antokolski, *Polityka PRL w stosunku do mniejszości narodowych w latach 1945-1989.*
10. Monika Cierzniać, *Mniejszość niemiecka na Ukrainie.*
11. Małgorzata Anna Cieślak, *Network marketing – wbrew konwencji.*
12. Karolina Daszkiewicz, *Wzory ról kobiecych w czasopiśmie dla kobiet.*
13. Katarzyna Holc, *Museum für Volkskunde w Berlinie i Muzeum Etnograficzne w Poznaniu na tle współczesnych koncepcji muzealnych.*
14. Bartosz Kotlewski, *Narkotyków półświatek studencki.*
15. Krzysztof Ochocki, *„Poznaniacy” wobec integracji europejskiej.*
16. Kamila Pelak, *Spółczesność grecka we Wrocławiu.*
17. Kamil Petryk, *Konflikt etniczny w Irlandii Północnej.*

1999

18. Łukasz Hliwa, *Proces asymilacji Łemków na Ziemi Lubuskiej przez pryzmat przeżyć własnej rodziny.*
19. Marta Ostoja, *Dwie społeczności Berlina: „Ossi” i „Wessi”.*
20. Robert Skowroński, *Spór o kościół i klasztor oo. karmelitów bosych na tle stosunków polsko-ukraińskich w Przemyślu.*
21. Andrzej Stachowiak, *Konwersja Łemków na prawosławie w drugiej Rzeczypospolitej.*
22. Anna Weres, *Pasterze i pasterstwo Tatr Polskich i Podhala jako specyficzny element tradycyjnej struktury społecznej i kultury góralskiej.*

2000

23. Joanna Białous, *Katalończycy. Samostanowienie i zachowanie etnokulturowej tożsamości w jednoczącej się Europie.*
24. Agnieszka Chełkowska, *Odpusty Pardon w Bretanii.*
25. Marta Łozińska, *Tożsamość narodowa w sytuacji konfliktu etnicznego. Irlandczycy w Irlandii Północnej i Polacy na Litwie.*
26. Maciej Milczyński, *Kierowca – zawód i sposób na życie. Charakterystyka środowiska kierowców TIR-ów w transporcie międzynarodowym.*
27. Robert Piasecki, *Robotnicy wobec prywatyzacji. Zderzenie dwóch rzeczywistości.*
28. Małgorzata Piecuch, *Żydzi sanoccy i lescy. Historia i pamięć.*
29. Sylwia Słojkowska, *Tradycyjna rodzina śródziemnomorska. Przykład rodziny serbskiej i baskijskiej.*
30. Justyna Słomska, *Spółeczeństwo szwedzkie. Wolność w państwie ponowoczesnym.*
31. Magdalena Stachowiak, *Baśń wywodząca się z folkloru. Relikt przeszłości czy nowoczesne narzędzie wychowawcze?*

2002

32. Anna Kamola, *Farerowie. Mały naród w jednoczącej się Europie.*
33. Zuzanna Maciejewska, *Laestadianizm jako zjawisko religijno-kulturowe w północnej Skandynawii.*
34. Katarzyna Mirgos, *Bertsolaritsa i jej miejsce we współczesnej kulturze baskijskiej.*
35. Anna Pilarczyk, *Kalewala w procesie kształtowania tożsamości etnicznej Finów.*
36. Grzegorz Polewczyk, *Kształtowanie się nowej społeczności miejskiej. Przykład Lubina.*
37. Katarzyna Wala, *Mniejszość turecka w Niemczech. Między izolacją a asymilacją.*

2004

38. Joanna Borowicz, *Poznańskie Boże Narodzenie 2003*.
39. Anna Ciszewska, „Obce” czy „swoje”? *Nowe świętowanie w Poznaniu*.
40. Izabela Garstka, *Bieszczady – Kształtowanie się społeczności regionalnej*.
41. Adam Kinal, *Holendrzy – granice tolerancji*.
42. Miriam Miklaszewska, *Etnokulturowa tożsamość Katalończyków*.
43. Krzysztof Miklaszewski, *Clubbing. Nowe zjawisko w polskiej kulturze młodzieżowej*.
44. Iwona Nowakowska, *Kobieta w społeczeństwie fińskim*.
45. Piotr Pertek, *Subkultura hip-hopu*.
46. Ewelina Pękała, *Music for the Masses. Muzyka i fani zespołu Depeche Mode*.
47. Michał Pietras, *Arabowie w Paryżu. Przenikanie kultur czy izolacja*.
48. Dorota Spiegiewicz, *Lapończycy skandynawscy. Między tradycją a nowoczesnością*.
49. Dorota Szafko, *Ruch indianistyczny w Polsce*.
50. Roman Zaczekiewicz, *Szkoci mniej znani. Szkockie tradycje kulturowe*.

2005

51. Katarzyna Chamioła (niestacjonarne), *Fani heavy metalu. O subkulturze metalowców*.
52. Anna Cwojdzńska (niestacjonarne), *Tożsamość kulturowa mieszkańców Bawarii*.
53. Michał Flitta (niestacjonarne), *Tradycyjna kultura Łemków*.
54. Anna Heller (niestacjonarne), *Wielkanoc w Poznaniu*.
55. Marlena Grześkowiak (niestacjonarne), *Wielowyznaniowa społeczność Komańczy*.
56. Anna Konieczna (niestacjonarne), *Emigracja zarobkowa. Polacy w Bawarii*.
57. Daniela Warnkowska (niestacjonarne), *Holendrzy. Społeczeństwo różnicujące się etnicznie*.

2006

58. Szymon Adamczyk, *Nacjonalizm chorwacki. Jego źródła, dzieje i współczesne wymiary*.
59. Radosław Franckiewicz, *Polacy w obwodzie grodzieńskim. Zanik polskiej świadomości narodowej w północno-wschodniej części regionu*.
60. Katarzyna Linda, *Katalońskie święta ognia*.
61. Michał Matusiak, *Polacy na Łotwie*.
62. Natalia Pawlik, *Etnokulturowe oblicze Andaluzyjczyków*.
63. Agata Szaroleta, *Kaszubi. Tożsamość etniczna i odrębność kulturowa*.
64. Karolina Wojciechowska, *Wampir dziś. Wizerunek wampira we współczesnej kulturze popularnej*.

2007

65. Aleksandra Araszkiwicz (niestacjonarne), *Przystanek Woodstock jako fenomen społeczno-kulturowy*.
66. Małgorzata Kaliszewska (niestacjonarne), *Świat islamu i Zachodu w publicystyce Oriany Falacci*.
67. Anna Smolińska, *Reenacting na przykładzie bractwa wczesnośredniowiecznego Wataha Wilcze Kły*.

2008

68. Marta Cwujdzińska, *Polka w XX wieku. W kręgu przemian społeczno-obyczajowych i mody*.
69. Paula Janaszczak, *Otwartość czy nacjonalizm? Szwedzkie społeczeństwo wobec imigrantów*.
70. Bogumiła Kaczmarek, *Irlandzka tradycja storytellingu*.
71. Agata Kiszkiel, *Problematyka samobójstwa w społeczeństwie japońskim*.
72. Natalia Kotwica, *Myslenie stereotypowe. Na przykładzie postrzegania Niemców przez Polaków*.
73. Sara Kosmowska, *Magda M. Współczesna bajka w dzisiejszej telewizji*.
74. Filip Kucharczak, *Kibice i ich subkultura. Na przykładzie kibiców Lecha Poznań*.
75. Sylwia Majewska, *Tatuaż – rysunek na ciele czy rys charakteru*.
76. Katarzyna Meissner, *Edukacja w kulturach Czarnej Afryki. Przykład Senegalu i Nigerii*.
77. Bartosz Prabucki, *Etnologiczny i społeczno-kulturowy wymiar sportu. Z uwzględnieniem kulturowego charakteru tradycyjnych polskich sportów, gier i zabaw ludowych*.
78. Marta Różańska, *Feminizm. Wymiary zjawiska i jego społeczna percepcja*.
79. Marta Zyśko, *Balearskie świętowanie*.

2009

80. Marek Fiedler (niestacjonarne), *„Travellersi” – grupa etniczna Irlandii*.
81. Katarzyna Kiedrowska (niestacjonarne), *Pozacielesne doświadczenia człowieka w ujęciu nauki Kościoła katolickiego*.
82. Michał Kościukiewicz (niestacjonarne), *Antropolog w hospicjum. Hospicjum w antropologii*.
83. Małgorzata Kulesza (niestacjonarne), *Korrída – w kręgu tradycji i kontrowersji. Opinie Hiszpanów na temat widowiska*.
84. Filip Pobłocki, *Trójkąt kulinarny Claude’a Lévi-Straussa w badaniach nad kebabem*.
85. Anna Pospieszna (niestacjonarne), *Trasa koncertowa jako zjawisko kulturowe. Na podstawie trasy Punky Reggae Live*.
86. Jan Staszewski (niestacjonarne), *Alkohol jako ważny aspekt życia towarzyskiego podtrzymujący więzi społeczne. Znaczenie alkoholu w życiu towarzyskim w Polsce*.

2010

87. Ewa Buchowiecka, *Potrzeba podróży. Autostop jako zjawisko społeczno-kulturowe.*
88. Katarzyna Buczma, *Karate we współczesnym świecie Zachodu.*
89. Amelia Frydrycka, *Szczecinianie wobec miasta i regionu.*
90. Alicja Kalinowska, *Obcy etnicznie w oczach dziecka. Postawy dzieci w wieku przedszkolnym wobec przedstawicieli odmiennych kultur.*
91. Justyna Pawłowska, *Z życia fana Harry'ego Pottera: co, jak i dlaczego?*
92. Edyta A. Rychlik, *Wpływ pamięci na stosunki polsko-żydowskie oraz kształtowanie się współczesnego obrazu żydowskości. Na przykładzie Poznania.*
93. Agnieszka Skowron, *Ile Jarocina w Jarocinie? Od ogólnopolskiego przeglądu muzyki młodej generacji do Festiwalu Jarocin.*
94. Sławomir Toczek, *Wymiary tożsamości lokalnej mieszkańców Piwnicznej-Zdroju.*
95. Olga Trudnowska, *Prorocy rewolucji. Wpływ pokolenia bitników na zmiany społeczno-kulturowe w Stanach Zjednoczonych lat 60.*

2012

96. Urszula B. Baszczyńska (niestacjonarne), *Wczoraj i dziś Bambrów w Poznańskim.*
97. Agata Piotrowska (niestacjonarne), *Etnodizajn, czyli inspiracja ludowością. Współczesne zastosowanie motywów sztuki ludowej.*
98. Magdalena K. Zielińska (niestacjonarne), *Samobójstwa w Japonii. Kontekst historyczny i kulturowy.*

2014

99. Anna Adamczyk, *Prawosławny monastyr na wyspie Valaam w Rosji. Perspektywa antropologiczna.*
100. Angelina Brodziak, *Społeczność polska w Irlandii. Na przykładzie miasta Limerick.*
101. Jakub K. Gilge, *Wojwodina – specyfika kulturowo-historyczna.*
102. Mateusz Rychły, *Tradycja wynaleziona czy tradycja wywoływana. Szkocja w perspektywie antropopoetyckiej.*
103. Paweł Wielopolski, *Gombrowicz w Krainie Czarów. Analiza Kosmosu Witolda Gombrowicza w antropologicznej perspektywie mitu, magii i rytuału.*

2015

104. Martyna Michałowska, *Macedończycy egejscy. Historia i sytuacja współczesna.*

2016

105. Kamila Piwarska, *Zdrowa żywność w opinii społecznej. Na przykładzie mieszkańców Poznania i Gorzowa Wielkopolskiego.*
106. Agnieszka A. Sawicka, *Sotyś w życiu wielkopolskich wsi. Na przykładzie gminy Kiszkowo.*
107. Aneta Teresiak, *Młodzi Wronczanie o swoim mieście i sobie.*

2017

108. Marcelina Janik, *Kobieta w społeczeństwie japońskim.*
109. Paulina Salamandra, *Sauna w kulturze fińskiej.*
110. Anna Siemakowicz, *Lalki nie tylko dla dzieci. Ich znaczenie w życiu człowieka.*
111. Bartosz Suwiczak, *Mowa nienawiści – gry video i ich uczestnicy.*

Prace licencjackie napisane na kierunku bałkanistyka
na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM
pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego

2013

1. Barbara Jarysz, *Obrzędowość weselna. Specyfika bałkańskich zaślubin na przykładach macedońskich i serbskich.*
2. Magdalena Kacperska, *Żywotność prawa zwyczajowego wśród Albańczyków.*
3. Magdalena Kujawska, *Symbolika postaci zwierzęcych w filmach Emira Kusturicy.*
4. Agnieszka Anna Matusiewicz, *Tito wróć, wybaczmy ci wszystko. O jugonostalgii.*
5. Marek Matyjanka, *Żagrzeb i jego miejsca. Próba semiologicznego ujęcia przestrzeni miejskiej.*

2014

6. Nicola Krauze, *Żyć zgodnie z kanunem. Albańskie prawo zwyczajowe jako wzór kulturowy.*
7. Małgorzata Nawrocka, *Bałkany w polskich narracjach w XX i na początku XXI wieku.*
8. Agata Prochowska, *Kim jestem? Tożsamość Chorwatów mieszkających w Osijeku.*

2015

9. Zofia Kara, *Romowie w „jugostowiańskich” narracjach filmowych.*
10. Piotr Kujawa, *Albańska zemsta rodowa. Rzeczywisty problem czy mit?*
11. Zuzanna A. Sola, *Trąbka czy flaga? Przejawy serbskiego nacjonalizmu na przykładzie Festiwalu Trębaczy w Gućy.*

2016

12. Marta Dominika Józwiak, *Macedonia i Macedończycy. Poszukiwanie macedońskiej tożsamości narodowej.*
13. Karolina Kośla, *Rakija w życiu i kulturze Bałkanów. Na przykładzie Bułgarii, Macedonii i Serbii.*
14. Martyna M. Leszczyńska, *Obrzędowość cyklu wiosennego u Serbów tużyczych i Serbów bałkańskich.*
15. Edyta Trebinja, *Albania i Albańczycy w Polsce.*

2017

16. Aleksandra Cierniak, *Pozycja kobiety w Serbii i Chorwacji po II wojnie światowej.*
17. Maja Marcyniak, *Rumunia wyobrażona. Kraj i jego kultura oczami Polaków.*

OPRACOWAŁA
IRENA KABAT

Prace magisterskie napisane na kierunku bałkanistyka
na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM
pod kierunkiem dr. Jacka Bednarskiego

2015

1. Agnieszka A. Boeske, *Wino w bałkańskiej przestrzeni kulturowej.*
2. Barbara Jarysz, *Przebierańcy okresu zimowego w Macedonii.*
3. Magdalena M. Kacperska, *Fenomen krsnej slawy wśród Serbów.*

UCZESTNICY PROJEKTÓW: TEMPUS II,
SOCRATES-ERASMUS II, LLP ERASMUS, ERASMUS+
(1996/1997 – 2014/2015)

TEMPUS II. JOINT EUROPEAN PROJECT No 11424-96

STYPENDYŚCI – studenci IEiAK UAM

Rok akademicki 1996/1997

- | | |
|-------------------------|-------------|
| 1. Aleksandra Szymańska | – Barcelona |
| 2. Marcin Błajecki | – Kopenhaga |
| 3. Marek Musielak | – Wiedeń |

Rok akademicki 1997/1998

- | | |
|---------------------------------|-------------|
| 4. Małgorzata Małecka | – Berlin |
| 5. Joanna Wołyńska | – Barcelona |
| 6. Maciej Dudziak | – Jyväskylä |
| 7. Magdalena Gawinek | – Jyväskylä |
| 8. Agnieszka Oleśkiewicz-Popiel | – Kopenhaga |
| 9. Rafał Rafalski | – Kopenhaga |
| 10. Marek Fertig | – Lund |
| 11. Krystyna Koniecznyńska | – Lund |
| 12. Agnieszka Szczepaniak | – Wiedeń |

Rok akademicki 1998/1999

- | | |
|---------------------------|-------------|
| 13. Monika Łukasiewicz | – Berlin |
| 14. Kinga Musielak | – Barcelona |
| 15. Magdalena Ziółkowska | – Barcelona |
| 16. Arkadiusz Legoń | – Jyväskylä |
| 17. Wojciech Choroszewski | – Kopenhaga |

- | | |
|----------------------|-------------|
| 18. Łukasz Kaczmarek | – Kopenhaga |
| 19. Sławomir Dymczyk | – Lund |
| 20. Jacek Polewski | – Lund |

Szkoła letnia w Berlinie
20.07.-3.08.1997

1. Maciej Dudziak
2. Sławomir Dymczyk
3. Marek Fertig
4. Monika Łukasiewicz
5. Małgorzata Małecka
6. Natalia Wróblewska

Szkoła letnia w Warszawie
29.06-5.07.1998

1. Karolina Daszkiewicz
2. Maciej Dudziak
3. Krystyna Koniecznyńska
4. Arkadiusz Legoń
5. Kamil Petryk
6. Rafał Rafalski

Szkoła letnia w Lund
2-15.08.1999

1. Karolina Daszkiewicz
2. Izabela Kołbon
3. Ewa Krzyżaniak
4. Stanisław Maciejewski
5. Kamil Petryk

TEMPUS II. JOINT EUROPEAN PROJECT No 11424-96

STYPENDYŚCI – studenci zagraniczni w IEiAK UAM

Rok akademicki 1996/1997

- | | |
|------------------|-------------|
| 1. Piia Kaskinen | – Jyväskylä |
|------------------|-------------|

Rok akademicki 1997/1998

- | | |
|------------------------|-------------|
| 2. Rikke Ruhe | – Kopenhaga |
| 3. Anne-Mari Kiviniemi | – Jyväskylä |
| 4. Ines Neumann | – Berlin |
| 5. Alexandra Schwell | – Berlin |

Rok akademicki 1998/1999

- | | |
|-----------------|-------------|
| 6. Lari Kuhanen | – Jyväskylä |
| 7. Henri Modig | – Jyväskylä |

Praktyki zawodowe w Poznaniu

18-27.07.1998

- | | |
|------------------|-------------|
| 1. Lari Kuhanen | – Jyväskylä |
| 2. Henri Modig | – Jyväskylä |
| 3. Hanna Vasanen | – Jyväskylä |

SOCRATES – ERASMUS II

STYPENDYŚCI – studenci IEiAK UAM

Rok akademicki 1999/2000

- | | |
|----------------------|----------|
| 1. Jarema Drozdowicz | – Wiedeń |
| 2. Katarzyna Dzięćko | – Berlin |
| 3. Karol Walczak | – Berlin |

Rok akademicki 2000/2001

- | | |
|-------------------------|-------------|
| 4. Joanna Białous | – Barcelona |
| 5. Ewa Krzyżaniak | – Lund |
| 6. Justyna Słomska | – Lund |
| 7. Filip Rogalski | – Barcelona |
| 8. Joanna Gęga | – Berlin |
| 9. Michał Jendrzewski | – Berlin |
| 10. Agnieszka Kucharska | – Kopenhaga |
| 11. Natalia Paszkiewicz | – Kopenhaga |

Rok akademicki 2001/2002

- | | |
|--------------------------|-------------|
| 12. Anna Kamola | – Kopenhaga |
| 13. Dorota Fidziukiewicz | – Lund |
| 14. Katarzyna Milecka | – Wiedeń |
| 15. Łukasz Grzymisławski | – Barcelona |
| 16. Anna Hernik | – Kopenhaga |
| 17. Joanna Rutkowska | – Lund |

Rok akademicki 2002/2003

- | | |
|--------------------|-------------|
| 18. Katarzyna Wala | – Berlin |
| 19. Dorota Ligocka | – Kopenhaga |

20. Agnieszka Mendel – Lund
 21. Joanna Sauer – Lund
 22. Alina Martyniak – Valladolid
 23. Katarzyna Mirgos – Barcelona
 24. Anna Pilarczyk – Jyväskylä
 25. Grzegorz Piotrowski – Kopenhaga
 26. Katarzyna Hełpa – Wiedeń

Rok akademicki 2003/2004

27. Marta Miguła – Barcelona
 28. Jarosław Jankowski – Berlin
 29. Katarzyna Gołębiowska – Londyn
 30. Michał Podemski – Londyn
 31. Katarzyna Lipińska – Mediolan
 32. Iwona Nowakowska – Jyväskylä
 33. Agata Kmiećkowiak – Lund
 34. Karolina Sydow – Lund
 35. Barbara Pąkowska – Wiedeń
 36. Michał Pietras – Versailles

Rok akademicki 2004/2005

37. Anna Cwojdzińska – Berlin
 38. Maria Zajączkowska – Wiedeń
 39. Miriam Miklaszewska – Londyn
 40. Roman Zaczekiewicz – Londyn
 41. Ewelina Pękała – Lund
 42. Agata Plich – Lund
 43. Aleksandra Ćwiklińska – Versailles
 44. Paulina Kęsy – Paris VII

Rok akademicki 2005/2006

45. Aleksandra Sergiel – Berlin
 46. Magdalena Zamojska – Jyväskylä
 47. Maria Olędzka – Kilonia
 48. Małgorzata Kowalska – Lund
 59. Maciej Zakrzewski – Lund

Rok akademicki 2006/2007

50. Agata Horbacz – Berlin
 51. Dorota Krysztofiak – Jyväskylä

- | | |
|--------------------------|-------------|
| 52. Anna Cegłowska | – Lund |
| 53. Katarzyna Chlewińska | – Lund |
| 54. Michał Sita | – Stambuł |
| 56. Anna Pawłowska | – Barcelona |
| 57. Martyna Lizurej | – Fryburg |

Szkoła letnia w Jyväskylä
20-31.08.2001

1. Ewa Mikołajczak
2. Anna Pilarczyk
3. Joanna Rutkowska
4. Monika Zakrzewska

SOCRATES – ERASMUS II

STYPENDYŚCI – studenci zagraniczni w IEiAK UAM

Rok akademicki 1999/2000

1. Magda Szymczyńska – Lund
2. Simone Schofer – Berlin

Rok akademicki 2000/2001

3. Sanna Schondelmayer – Berlin
4. Alexandra Schwell – Berlin

Rok akademicki 2006/2007

5. Henning Fischer – Berlin

LLP ERASMUS (LIFELONG LEARNING PROGRAMME)

STYPENDYŚCI – studenci IEiAK UAM

Rok akademicki 2007/2008

1. Przemysław Morawski – Lund
2. Marta Żysko – Barcelona
3. Marta Bartosz – Jyväskylä
4. Pobłocki Filip – Stambuł
5. Iga Piatkowska – Wiedeń

-
- | | |
|----------------------------|-----------------|
| 6. Małgorzata Charyton | – Sheffield |
| 7. Natalia Weimann | – Monachium |
| Rok akademicki 2008/2009 | |
| 8. Mateusz Karolak | – Berlin |
| 9. Ewa Jarzembowska | – Lublana |
| 10. Karolina Kuberska | – San Sebastian |
| 11. Hanna Luebek | – San Sebastian |
| 12. Mariusz Filip | – Hamburg |
| 13. Dominika Jakubowska | – Barcelona |
| 14. Joanna Jagoda | – Jyväskylä |
| 15. Sara Kosmowska | – Stambuł |
| 16. Natalia Kotwica | – Monachium |
| Rok akademicki 2009/2010 | |
| 17. Alicja Michalak | – Aveiro |
| 18. Marcin Kozłowski | – Barcelona |
| 19. Joanna Lewicka | – Jyväskylä |
| 20. Honorata Chudzikiewicz | – Kalmar |
| 21. Ewa Buchowiecka | – Lublana |
| 22. Paulina Fatalska | – San Sebastian |
| 23. Paweł Bielawski | – San Sebastian |
| 24. Iwona Kwiecińska | – Stambuł |
| 25. Klaudia Lewandowska | – Monachium |
| 26. Maria Jagielska | – Saragossa |
| Rok akademicki 2010/2011 | |
| 27. Angelina Brodziak | – Brno |
| 28. Rafał Ciborowski | – Lublana |
| 29. Iwona Piaskowska | – Lublana |
| 30. Dorota Saja | – Lublana |
| 31. Karolina Jur | – Monachium |
| 32. Katarzyna Rybarczyk | – Monachium |
| 33. Małgorzata Kulesza | – San Sebastian |
| 34. Julia Stec | – Stambuł |
| 35. Anna Mądra | – Wiedeń |
| 36. Jonatan Kurzwelley | – Barcelona |
| 37. Olga Trudnowska | – Jyväskylä |

Rok akademicki 2011/2012

- | | |
|---------------------------|-----------------|
| 38. Izabela Kujawa | – Berlin |
| 39. Zuzanna Poznańska | – Brno |
| 40. Monika Krobska | – Lublana |
| 41. Magdalena Pojmańska | – Lublana |
| 42. Paweł Wita | – Lublana |
| 43. Dawid Niemier | – Monachium |
| 44. Krzysztofa Urbańska | – San Sebastian |
| 45. Aleksandra Żak | – San Sebastian |
| 46. Joanna Grabowska | – Stambuł |
| 47. Paulina Gretkierewicz | – Ankara |
| 48. Klara Korytowska | – Ankara |
| 49. Monika Krzywicka | – Freiburg |
| 50. Filip Lipiński | – Jyväskylä |
| 51. Dominika Szynekiewicz | – Lizbona |
| 52. Alicja Wolna | – Monachium |
| 53. Agata Fijałkowska | – Praga |

Rok akademicki 2012/2013

- | | |
|--------------------------|-----------------|
| 54. Krystyna Lewińska | – Barcelona |
| 55. Kinga Rudownik | – Lublana |
| 56. Paweł Bąkowski | – Stambuł |
| 57. Kamil Adach | – Wiedeń |
| 58. Marta Wojciechowska | – Osijek |
| 59. Marta Rudnicka | – Oslo |
| 60. Agnieszka Porębska | – Lublana |
| 61. Aleksandra Kumkowska | – Ankara |
| 62. Aleksandra Pokrętka | – Ankara |
| 63. Aleksandra Turowska | – Berlin |
| 64. Maciej Pańko | – Brno |
| 65. Katarzyna Walczak | – Lublana |
| 66. Marta Kluszczyńska | – San Sebastian |
| 67. Mateusz Nowak | – San Sebastian |

Rok akademicki 2013/2014

- | | |
|--------------------------|-----------------|
| 68. Magdalena Kuriata | – Jyväskylä |
| 69. Paulina Hryniewiecka | – San Sebastian |

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| 70. Joanna Pyka | – San Sebastian |
| 71. Paulina Picińska | – Praga |
| 72. Ludwik Rura | – Barcelona |
| 73. Magdalena Chojnacka | – Ateny |
| 74. Klaudia Ludwig | – Ateny |

LLP ERASMUS (LIFELONG LEARNING PROGRAMME)

STYPENDYŚCI – studenci zagraniczni w IEiAK UAM

Rok akademicki 2008/2009

- | | |
|------------------------------|--------------------|
| 1. Maria Magdalena Wieczorek | – Monachium |
| 2. Annamaria Marttila | – Oulu (Finlandia) |

PRAKTYKI ZAGRANICZNE – LLP ERASMUS

STYPENDYŚCI – studenci IEiAK UAM

Rok akademicki 2007/2008

- | | |
|----------------|----------|
| 1. Michał Sita | – Turcja |
|----------------|----------|

Rok akademicki 2009/2010

- | | |
|------------------|------------------------------------|
| 2. Tomasz Kosiek | – Bois Debout en Pologne (Rumunia) |
|------------------|------------------------------------|

Rok akademicki 2010/2011

- | | |
|--------------------|---|
| 3. Karolak Mateusz | – Deutsch-Polnische Gesellschaft (Niemcy) |
|--------------------|---|

Rok akademicki 2011/2012

- | | |
|--------------------|--|
| 4. Linda Katarzyna | – Centre d'Etudes Linguistique Pour L'Europe
(Włochy) |
|--------------------|--|

Rok akademicki 2012/2013

- | | |
|--------------------------|--|
| 5. Natalia Nojek | – Museum of Ethnography (Węgry) |
| 6. Dominika Szynekiewicz | – Uniao de Mulheres Alternativa e Resposta
(Portugalia) |
| 7. Aleksandra Żak | – San Telmo Museoa (Hiszpania) |

ERASMUS + AKCJA 1 – MOBILNOŚĆ EDUKACYJNA

STYPENDYŚCI – studenci IEiAK UAM

Rok akademicki 2014/2015

75. Dominik Arkuszewski	– Lublana
76. Magdalena Przepiórka	– Stambuł
77. Aleksander Soliński	– Wiedeń
78. Aleksandra Staniewska	– San Sebastian

WYMIANA STUDENTÓW IEiAK UAM Z ZAGRANICĄ

PROJEKT TEMPUS II

ROK AKADEMICKI	STUDENCI IEiAK UAM ZA GRANICĄ		STUDENCI ZAGRANICZNI W IEiAK UAM	
	STUDIA	SZKOŁA LETNIA	STUDIA	PRAKTYKI ZAWODOWE
1996/1997	3	6	1	–
1997/1998	9	6 (bez stypendiów)	4	3
1998/1999	8	5	2	–
OGÓŁEM	20	17	7	3

PROJEKT SOCRATES II

ROK AKADEMICKI	STUDENCI IEiAK UAM ZA GRANICĄ		STUDENCI ZAGRANICZNI W IEiAK UAM
	STUDIA	SZKOŁA LETNIA	STUDIA
1999/2000	3	–	2
2000/2001	8	4	2
2001/2002	6	–	–
2002/2003	9	–	–
2003/2004	10	–	–
2004/2005	8	–	–
2005/2006	6	–	–
2006/2007	7	–	1
OGÓŁEM	57	4	5

LIFELONG LEARNING PROGRAMME (LLP ERASMUS)

ROK AKADEMICKI	STUDENCI IEiAK UAM ZA GRANICĄ	STUDENCI ZAGRANICZNI W IEiAK UAM
	STUDIA	STUDIA
2007/2008	7	0
2008/2009	9	2
2009/2010	10	–
2010/2011	11	1
2011/2012	16	–
2012/2013	14	–
2013/2014	7	v
OGÓŁEM	74	3

ERASMUS+ AKCJA 1 – MOBILNOŚĆ EDUKACYJNA

ROK AKADEMICKI	STUDENCI IEiAK UAM ZA GRANICĄ	STUDENCI ZAGRANICZNI W IEiAK UAM
	STUDIA	STUDIA
2014/2015	4	

TEMPUS II JEP 11424-96

WYJAZDY PRACOWNIKÓW – stypendia 10-dniowe
(zbieranie informacji o studiach etnologicznych + wykłady)

1997/1998

Wiedeń – dr B. Stankowska
 Lund – dr W. Dohnal
 Jyväskylä – dr A. Zaporowski
 Kopenhaga – prof. Z. Jasiewicz
 – dr J. Bednarski
 Barcelona – prof. A. Posern-Zieliński

1998/1999

Kopenhaga – dr W. Dohnal
 Wiedeń – dr J. Bednarski
 – dr J. Schmidt
 Barcelona – prof. A. Posern-Zieliński

OPIEKUNOWIE I WYKŁADOWCY SZKÓŁ LETNICH (14 dni)

1996/1997

Berlin

– dr W. Dohnal

(20.07.-3.08.1997)

1997/1998

Warszawa

– prof. A. Posern-Zieliński

(29.06-5.07.1998)

– prof. M. Buchowski

– dr M. Abdalla

1998/1999

Lund

– dr A. Zaporowski

(2-15.08.1999)

2000/2001

Jyväskylä

– dr W. Dohnal

(20-31.08.2001)

– dr J. Bednarski

SPOTKANIA KONSULTACYJNE I PROGRAMUJĄCE REALIZACJĘ PROJEKTU

1996/1997

Budapeszt

– dr J. Bednarski

– dr J. Dankowska

Berlin

– dr J. Bednarski

– dr A. Zaporowski

1997/1998

Warszawa

– dr J. Bednarski

– dr A. Zaporowski

LLP ERASMUS

WYJAZDY PRACOWNIKÓW

Budapeszt

– Waldemar Kuligowski