

COPE

Member since 2021
JM14952

numer specjalny • Łódź **2024**



zeszyty wiejskie

rural periodicals



numer specjalny • Łódź **2024**

zeszyty wiejskie

rural periodicals



Zeszyty Wiejskie • Rural Periodicals • Numer specjalny (2024) • Special issue (2024)

Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki • Faculty of Philosophy and History, University of Lodz

Kolegium redakcyjne • Editorial board

DAMIAN KASPRZYK • Uniwersytet Łódzki • redaktor naczelny • University of Lodz • editor-in-chief
JAROSŁAW KITA • Uniwersytet Łódzki • zastępca redaktora naczelnego • University of Lodz • deputy-editor-in-chief
SEBASTIAN LATOCHA • Uniwersytet Łódzki • sekretarz redakcji • redaktor naukowy – etnologia i antropologia kulturowa
• University of Lodz • journal secretary • scientific editor – ethnology and cultural anthropology
MAŁGORZATA ŁAPA • Uniwersytet Łódzki • sekretarz redakcji • redaktor naukowy – historia • University of Lodz
• journal secretary • scientific editor – history
KATARZYNA WALIŃSKA • Uniwersytet Łódzki • redaktor językowy (język angielski) • University of Lodz • English language editor
EWA KORALEWSKA • Biblioteka Sejmowa • redaktor • Sejm Library • editor
SYLWIA STRASZAK-CHANDOHA • Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu • redaktor • Wrocław University of Economics
and Business • editor
KAROL WALCZAK • Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • redaktor • Adam Mickiewicz University in Poznań • editor

Rada naukowa • Scientific council

ANDRZEJ LECH • Uniwersytet Łódzki • przewodniczący • University of Lodz • chairman
SEMEN ABRAMOWYCH • Uniwersytet Narodowy im. Iwana Ohienki w Kamieńcu Podolskim • Kamianets-Podilskyi
Ivan Ohienko National University
ISKRA BAEVA • Uniwersytet Sofijski im. św. Klemensa z Ochrydy • St. Kliment Ohridski Sofia University
WŁADYSŁAW BARANOWSKI • Uniwersytet Łódzki • University of Lodz
WIESŁAW CABAN • Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach • Jan Kochanowski University in Kielce
JANUSZ GMITRUK • Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie • Museum of the Polish Peasant
Movement, Warsaw
TADEUSZ GRABARCZYK • Uniwersytet Łódzki • University of Lodz
TOMASZ LECH • Uniwersytet Łódzki • University of Lodz
NICOLAS MASŁOWSKI • Uniwersytet Karola w Pradze • Charles University, Prague
LESZEK OLEJNIK • Uniwersytet Łódzki • University of Lodz
MAREK PRZENIOŚĆ • Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach • Jan Kochanowski University in Kielce
MICHAŁ RAK • Czechosłowacka Wspólnota Legionowa, Praga • Czechoslovak Legionary Community, Prague
EDYTA ROSZKO • Chr. Michelsen Institute, Bergen
HENRYK SIEMIŃSKI • Łódź • Lodz
JANINA TOBERA • Łódź • Lodz
MARTA WIECZOREK • Zayed University, Dubai
MARIA WIERUSZEWSKA-ADAMCZYK • Polska Akademia Nauk • Polish Academy of Sciences
LEONID ZASHKILNYAK • Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki • Ivan Franko National University of Lviv
WOJCIECH ZIOMEK • Uniwersytet Łódzki • University of Lodz

Redaktor inicjujący • Initiating editor

KATARZYNA SMYCZEK

Korekta techniczna • Technical correction

ELŻBIETA PICH

Projekt okładki i layoutu, skład • Cover and layout design, typesetting

JOANNA APANOWICZ

Korekta: Redakcja i Autorzy

Zdjęcie na okładce: Władysław Baranowski, *Strój pani Brockiej*. Skoczyloty 1974. Etnograficzne Archiwum
im. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej – Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej uł. (4072/L.3568)
Zdjęcie na stronie 7: portret prof. dr hab. Ewy Nowina-Sroczyńskiej. Fotokolaż związany z cyklem
Koszulki Panny Marii, fot. A. Różycki.

Zasady recenzowania dostępne na stronie <https://czasopisma.uni.lodz.pl/zwiej>

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja on-line.

© Copyright by Authors, Łódź 2024

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2024

ISSN 1506-6541, e-ISSN 2657-4373

Adres Redakcji • Editor's address

90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5, tel.: 42 635 61 59

e-mail: zeszyty.wiejskie@uni.lodz.pl, <https://czasopisma.uni.lodz.pl/zwiej>

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. w.11484.24.o.c, ark. druk. 37,375

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34a, tel.: 42 665 58 63

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl, <https://wydawnictwo.uni.lodz.pl>

EWA NOWINA-SROCZYŃSKA	11
Miejsca. W pełni subiektywny wybór Places. Completely subjective choice	
MAŁGORZATA ŁAPA, SEBASTIAN LATOCHA	29
Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska. Między nauką a sztuką Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska. Between science and art	
SEBASTIAN LATOCHA	47
Najlepsze wyjście wiedzie zawsze na wskroś. <i>Metaksy</i> -antropologia Ewy Nowina-Sroczyńskiej The best way out is always through. <i>Metaxy</i> -anthropology of Ewa Nowina-Sroczyńska	
TOMASZ SIEMIŃSKI	61
Impresje poświęcone Profesor Ewie Nowina-Sroczyńskiej Impressions dedicated to Professor Ewa Nowina-Sroczyńska	
JADWIGA AGATA KAŁUŻEWSKA	77
Abstrakcjonizm i kultura ludowa – <i>Czytanie...</i> na Gdańskiej Abstractionism and folk culture – <i>Reading...</i> on Gdańska Street	
ANDRZEJ Z. BOKINIEC	81
Pieśń dziadowska na jubileusz Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej Folk rhapsody for the jubilee of Professor Ewa Nowina-Sroczyńska	
ARKADIUSZ C. KOPERKIEWICZ	83
Koniec świata na obcasach... z Ewą Nowina-Sroczyńską The end of the world in heels... with Ewa Nowina-Sroczyńska	
ROBERT DZIĘCIELSKI	91
Młodość Youth	
ZOFIA ŁUCZKO, MAREK JANIAK	93
Krótką historia Indiany Jonesa. Wywiad z profesorką Ewą Dobra Nowina-Sroczyńską do czasopisma o sztuce współczesnej „Kracowiaci i Górale” A short history of Indiana Jones. Interview with professor Ewa Dobra Nowina-Sroczyńska for the contemporary art magazine <i>Cracovians and Highlanders</i>	
KAMIL LUDWICZAK, MONIKA RAJ	97
Na granicy. Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska jako Mistrzyni On the border. Professor Ewa Nowina-Sroczyńska as the Mistress	
SEBASTIAN LATOCHA, KAMIL LUDWICZAK, MONIKA RAJ	107
Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska jako promotorka. Prace dyplomowe (1992–2023) Professor Ewa Nowina-Sroczyńska as a supervisor. Diploma theses (1992–2023)	
ANNA DEREDAS, SEBASTIAN LATOCHA	119
Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska jako autorka. Bibliografia za lata 1976–2023 Professor Ewa Nowina-Sroczyńska as an author. Bibliography for the years 1976–2023	

KATARZYNA KANIEWSKA, ANDRZEJ M. KANIEWSKI	129
Przyjaźń i zobowiązanie w relacjach badacz – badany	
<i>Friendship and commitment in the relationship between the researcher and the informant</i>	
PAWEŁ PIENIAŻEK	143
Antropologiczne braterstwo: Lévi-Strauss a Rousseau	
<i>Anthropological brotherhood: Lévi-Strauss and Rousseau</i>	
DOMINIKA ŁARIONOW	157
Wędrujące pojęcia. Liminalność, czyli pomiędzy antropologią kultury, performatyką a sztuką	
<i>Wandering concepts. Liminality, or between cultural anthropology, performance studies and art</i>	
ANNA NIEDŹWIEDŹ	173
Uczestnictwo poprzez obrazowanie? Z historii wizualności w praktyce etnograficznej	
<i>Participation through image making? On the history of visuality in ethnographic practice</i>	
DARIUSZ CZAJA	187
Dlaczego jest tak, jak jest?	
<i>Why is it the way it is?</i>	
SŁAWOMIR SIKORA	201
Boże Ciało Adama Sikory albo okruchy śląskiego życia	
<i>Adam Sikora's Corpus Christi or things of Silesian life</i>	
JEREMIASZ ŁABARZEWSKI	215
Wyrywać z klisz! Nadekspresja w kinie Andrzeja Żuławskiego	
<i>Break out of the clichés! Overexpression in the cinema of Andrzej Żuławski</i>	
MAREK GENSLER	229
Higiena jako „złoty środek” w odniesieniu do ciała w komentarzach przyrodniczych Waltera Burleya	
<i>Hygiene as the 'Golden Mean' with respect to the body in natural philosophy commentaries by Walter Burley</i>	
ZBIGNIEW LIBERA	249
Ciało: mięso i tłuszcz	
<i>Body: meat and fat</i>	
KATARZYNA ORSZULAK-DUDKOWSKA	265
Stół. Obrzęd – codzienność – dizajn. Krótki raport z badań etnograficznych o praktykach zamieszkiwania	
<i>Table. Rite – everyday life – design. A short report from ethnographic research on practices of dwelling</i>	
KAROL WALCZAK	281
Górska kuchnia. Pomiędzy etnograficznym detalem a późnonowoczesnym symulakrum	
<i>Highlander cuisine. Between ethnographic detail and late modern simulacrum</i>	
KRYSTIAN DARMACH	293
Wąs, łapa, futro, ogon, czyli antropologizacja kota	
<i>Whisker, paw, fur, tail, or the anthropology of the cat</i>	
ADA FLORENTYNA PAWLAK	307
Antropologia technologii jako antropologia przyszłości	
<i>Technological anthropology as an anthropology of the future</i>	
ANETA PAWŁOWSKA	319
Tellurizm i folklorizm w okresie dwudziestolecia międzywojennego na przykładzie warszawskiego stowarzyszenia malarzy Pro Arte	
<i>Tellurism and folklore in the interwar period on the example of the Warsaw painters' association Pro Arte</i>	
INGA B. KUŹMA, MILICA KOČOVIĆ DE SANTO	335
Lokalny land-art jako przykład dekolonizacji wyobraźni w perspektywie antropologii kulturowej	
<i>Local land-art as an example of decolonization of imagination from the perspective of cultural anthropology</i>	

DAMIAN KASPRZYK	369
Regionalism, regions, and regionalists of the Jewish Diaspora in Poland. A historical and ethnological sketch	
Regionalizm, regiony i regionaliści żydowskiej diaspory w Polsce. Szkic historyczno-etnologiczny	
ALICJA PIOTROWSKA	393
Wyobrażanie krajobrazu po przemyśle w gminie Kleszczów – szkic antropologiczny o pewnej dziurze	
Imagining the post-industrial landscape in the municipality of Kleszczów – an anthropological sketch about a certain hole	
MAGDALENA ZDROWICKA-WAWRZYŃIAK	411
Glamping po polsku	
Polish glamping	
ALDONA POBOJEWSKA	419
Kondycja polskiej edukacji i zadania nauczycieli akademickich	
Condition of Polish education and the tasks of academic teachers	
MARCIN KAFAR	437
Zerwania i nieciągłości auto/biograficzne	
Auto/biographical ruptures and discontinuities	
WIESŁAW PUŚ	465
Realizacja programu upowszechnienia dóbr kultury i sztuki w środowisku robotniczym w latach 1945–1976 na przykładzie działalności Robotniczego Domu Kultury przy ul. Przędzalnianej 68 w Łodzi	
Implementation of a program to popularize culture and art among the working class in 1945–1976 on the example of the activities of the Cultural Center at 68 Przędzalniana Street in Łódź	
RAFAŁ STOBIECKI	477
Historia i historycy w perspektywie „długiego trwania”. Kilka uwag o historiograficznych kontekstach wojny w Ukrainie	
History and historians in the perspective of longue durée. Some remarks on the historiographical contexts of the war in Ukraine	
JOLANTA DASZYŃSKA	493
Kilka refleksji nad rekonstrukcją historyczną w Polsce	
Some of my own reflections on reenactment in Poland	
ALEKSANDRA ICZETKIN	507
Kondycja demokracji i praw człowieka w Meksyku. Przypadek pluralizmu medycznego wśród rdzennych kobiet	
The condition of democracy and human rights in Mexico. The case of medical pluralism among indigenous women	
KATARZYNA KUROWSKA	525
Maria z Nazaretu – pokorna służebnica czy niezależna kreatorka?	
Mary of Nazareth – a humble servant or an independent creator?	
JAROSŁAW SOBIERAJ	535
Od symbolu do znaku i z powrotem. Na marginesie znaleziska złotej lunuli spod Fiugajek	
From symbol to sign and back again. On the margin the discovery of the golden lunula from Fiugajki	
ANNA MARCINIAK-KAJZER	547
Amulety, talizmany, ofiary zakładzinowe i inne materialne świadectwa wykorzystywania magii przez średniowiecznych mieszkańców ziem polskich	
Amulets, talismans, foundation offerings and other material evidence of the use of magic by medieval inhabitants of Poland	
ALDONA ANDRZEJEWSKA, ALEKSANDER ANDRZEJEWSKI	563
O dwóch naczyniach ceramicznych z badań archeologicznych na Kujawach	
About two ceramic vessels from archaeological research in Kujawy	
MACIEJ KWAŚKIEWICZ	585
Trzy najstarsze drewniane kościoły ziemi bytowskiej	
The three oldest wooden churches in the Bytów region	

Już po raz trzeci „Zeszyty Wiejskie” wypełniają się tekstami pisanymi w humanistycznej intencji uświetnienia jubileuszu Człowieka Nauki. Tym razem nasze dobre myśli i słowa kierujemy w stronę Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej związanej z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

Jej osiągnięcia na niwie naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej, Jej doświadczenie życiowe i zawodowe, którym zawsze jest gotowa się dzielić, unikatowa osobowość, życzliwy i serdeczny stosunek do ludzi – wszystkie te elementy sprawiły, że strony tego tomu wartko wypełniły się artykułami przyjaciół, współpracowników i wychowanków. Część z nich podarowała Jubilatce recenzje tych teksów. Jedne i drugie składają się na prezent.

Część tekstów swoją problematyką nawiązuje do głównych obszarów zainteresowań badawczych Jubilatki. Są także inne, wynikające bezpośrednio ze specjalizacji reprezentowanych przez autorów. Każdy starał się jednak ofiarować coś pięknego i mądrego. Coś, co napelni radością serce, a humanistyczną refleksją – umysł. Życzymy, aby Pani Profesor, zagłębiwszy się w lekturę tego tomu, poczuła się jak na Uczcie Babette – uroczyście, odświeżenie i błogo, a sam jubileusz niech posłuży afirmacji życia i tego, co w nim najważniejsze, czyli miłości oraz przyjaźni.

Ad multos annos!
Redakcja „Zeszytów Wiejskich”





Tabula gratulatoria

Admiratores sui intellectus et fervoris suae animae auctores necnon editores hunc libellum benigne offerentes Evae Nowinae-Sroczyńskiej in iubilaeum septuagesimae quintae die natali optant perseverationem in vita intensa, insatiabili temerique.

Ruxandra Ana

Aldona Andrzejewska

Aleksander Andrzejewski

Joanna Apanowicz

Justyna Badji

Monika Baer

Władysław Baranowski

Janusz Barański

Agnieszka Bartczak

Hanna Bartska

Zbigniew Benedyktowicz

Katarzyna Białkowska

Andrzej Białkowski

Karolina Bielecka

Sławomir Bit

Grzegorz Błahut

Jacek Błaszczuk

Marcin Bogusławski

Matylda Borczyńska

Joanna Borucka-Piech

Anna Brzezińska

Bogumiła Bruc

Michał Buchowski

Tarzcycjusz Buliński

Małgorzata Chelińska

Agnieszka Chwieduk

Katarzyna Ceklarz

Dariusz Czaja

Piotr Czepas

Kinga Czerwińska

Katarzyna Czupryniak

Krystian Darmach

Jolanta Daszyńska

Anna Deredas

Lucyna Domańska

Noemi Domańska

Anna Drożdż

Robert Dzięcielski

Jarosław Eichstaedt

Sławomir Fijałkowski

Janusz Frenkel
Irmina Gadowska
Marek Gensler
Róża Godula-Węclawowicz
Monika Golonka-Czajkowska
Konrad Górny
Beata Górską-Grabarczyk
Tadeusz Grabarczyk
Tadeusz W. Grabarczyk
Agnieszka Gralińska-Toborek
Piotr Gryglewski
Aleksandra Iczetkin
Ewa Jagiełło
Marek Janiak
Radosław Janiak
Zbigniew Jasiewicz
Andżelika Józwiak
Michał Jurecki
Marcin Kafar
Jan Kajfosz
Jadwiga Agata Kałużewska
Bogdan Kałużewski
Katarzyna Kaniowska
Andrzej M. Kaniowski
Małgorzata Karkocha
Grażyna Ewa Karpińska
Damian Kasprzyk
Sylwia Kasprzyk
Wioletta Kazimierska-Jerzyk
Krzysztof Kędziora
Laura Kiersikowska
Anna Kijewska
Jarosław Kita
Eugeniusz Kłosek
Milica Kočović De Santo
Maciej Kokoszko
Arkadiusz C. Koperkiewicz
Janusz Kopydłowski
Amilkar Kosiński
Ewelina Kostrzewska
Katarzyna Kość-Ryżko
Paulina Kowalczyk
Jacek Kowalewski
Anna Kozak
Aleksandra Krupa-Ławrynowicz
Justyna Krzykowska-Latocha
Ewa Kubiak
Monika Kujawska
Waldemar Kuligowski
Ewelina Kurkowska
Katarzyna Kurowska
Inga B. Kuźma
Aldona Kwaśkiewicz
Maciej Kwaśkiewicz
Magdalena Kwiecińska
Sebastian Latocha
Katarzyna de Lazari-Radek
Andrzej Lech
Krzysztof Lesiakowski
Zbigniew Libera
Kamil Ludwiczak
Jeremiasz Łabarzewski
Małgorzata Łapa
Dominika Łarionow
Olgierd Ławrynowicz
Katarzyna Łeńska-Bąk
Zofia Łuczko
Janusz Maciaszek
Małgorzata Maj
Wojciech Marciniak

Anna Marciniak-Kajzer	Tomasz Siemiński
Katarzyna Marcol	Sławomir Sikora
Kirił Marinow	Andrzej Skupień
Katarzyna Medyńska	Patrycja Skupińska
Marcin Medyński	Katarzyna Smyk
Monika Michalak	Łukasz Smyrski
Noemi Modnicka	Jarosław Sobieraj
Anna Nadolska-Styczyńska	Łukasz Sochacki
Anna Niedźwiedz	Marta Songin-Mokrzan
Sławomir Nowinowski	Julia Sowińska-Heim
Marek Olędzki	Kamila Starczewska
Katarzyna Orszulak-Dudkowska	Rafał Stobiecki
Maria Ostrowska	Magdalena Sudół
Przemysław Owczarek	Anna Szadkowska
Michał Pająk	Piotr Szkutnik
Ewa Paprocka	Jaromir Szroeder
Agnieszka Florentyna Pawlak	Paulina Sztabińska-Kałowska
Jacek Jan Pawlik	Andrzej Świetlik
Aneta Pawłowska	Jan Święch
Grzegorz Pelczyński	Agnieszka Świętosławska
Paweł Pieniążek	Stanisława Trebunia-Staszel
Janusz Pietrzak	Karol Walczak
Alicja Piotrowska	Beata Wasilewska-Klamka
Magdalena Piotrowska	Jerzy Wasilewski
Gabriela Pluto-Prądyńska	Katarzyna Waszczyńska
Aldona Pobjewska	Ewa Wiatr
Beata Pustówka	Marta Wieczorek
Leszek Pustówka	Andrzej Wielogórski
Wiesław Puś	Alicja Woźniak
Monika Raj	Violetta Wróblewska
Małgorzata Roeske	Paweł Zawilski
Adam Rzepecki	Maciej Ząbek
Karolina Rutkowska	Magdalena
Mariusz Rychter	Zdrowicka-Wawrzyniak
Katarzyna Schatt-Babińska	Michał Żerkowski

Miejsca W pełni subiektywny wybór¹

Places
Completely subjective choice

Cytat z *Przestrzeni* Georges'a Pereca:

Moje przestrzenie są kruche: czas je zużyje, zniszczy: nic już nie będzie przypominało tego, co było, moje wspomnienia mnie zdradzą, zapomnienie przeniknie do mojej pamięci, będę oglądał kilka pożółkłych fotografii z karbowanymi brzegami i niczego na nich nie rozpoznam. [...] Przestrzeń znika tak, jak piasek, który przesypuje się między palcami. Czas ją zabiera, pozostawiając mi jedynie bezkształtne strzępy. Pisać: próbować zatrzymać coś w najdrobniejszych szczegółach, sprawić, żeby coś przeżyło: wyrwać kilka wymiernych okruchów pustce, która się pogłębia, pozostawić gdzieś jakieś wyżłobienie, jakiś ślad, dowód czy kilka znaków².

¹ Wyboru zdjęć oraz deszyfrującego je cytatu dokonała Ewa Nowina-Sroczyńska.

Zdjęcia pochodzą z: Etnograficznego Archiwum im. B. Koczyńskiej-Jaworskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ oraz prywatnych archiwów: A.C. Koperkiewicza, Z. Łuczko, E. Nowina-Sroczyńskiej i A. Woźniak.

² G. Perec, *Przestrzenie*, Kraków 2019, s. 173.

























Babadag













MAŁGORZATA ŁAPA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-8901-8028](https://orcid.org/0000-0001-8901-8028)

MALGORZATA.LAPA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Polski Najnowszej

SEBASTIAN LATOCHA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4226-9131](https://orcid.org/0000-0003-4226-9131)

SEBASTIAN.LATOCHA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Zakład Antropologii Kulturowej

Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska Między nauką a sztuką

Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska
Between science and art

Streszczenie: Artykuł stanowi przyczynek do biografii naukowej prof. Ewy Nowina-Sroczyńskiej, polskiej etnografki i antropolożki kultury, związanej z Uniwersytetem Łódzkim. Przedstawia jej działalność dydaktyczną, naukową oraz organizacyjną na tle relacji pomiędzy nauką i sztuką.

Słowa kluczowe: Ewa Nowina-Sroczyńska, biogram, etnologia i antropologia kulturowa

Summary: The article is a contribution to the scientific biography of Professor Ewa Nowina-Sroczyńska, a Polish ethnographer and cultural anthropologist associated with the University of Łódź. It presents her teaching, scientific and organizational activities against the background of the relationship between science and art.

Keywords: Ewa Nowina-Sroczyńska, biography, ethnology and cultural anthropology



Dziś jest profesorą, doktorą habilitowaną nauk humanistycznych, cenioną etnografką, antropolożką kultury. Specjalizuje się w antropologii symbolicznej i antropologii sztuki. Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska¹ i jej droga naukowa jest równie interesująca jak tematyka, którą się zajmuje – z pogranicza nauki i sztuki.

Urodziła się 27 stycznia 1949 r. w Łodzi w inteligentnym domu Stanisława i Haliny z Krajewskich Kabatów, w wielkomińskiej kamienicy przy ul. Gdańskiej, w której mieszka do dzisiaj. Wychowała się bez ojca, ale w atmosferze czułości wobec literatury i sztuki. W „świat Muz” wprowadziła ją m.in. Teresa Łarionow, ciotka o artystycznej duszy. Po ukończeniu szkoły podstawowej, we wrześniu 1963 r. została uczennicą XXIX Liceum Ogólnokształcącego im. 19-go Stycznia (w 1996 r. przemianowanego na – Janka Bytnara „Rudego”) w Łodzi.

Studia

Maturę zdała w 1967 r., a następnie pomyślnie przeszła egzaminy wstępne i została przyjęta na kierunek filologia polska na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego². Pierwszy rok studiów Ewy Kabat przypadł na okres szczególnie dramatyczny w historii życia akademickiego w Polsce. 8 marca doszło do stłumienia przez oddziały ZOMO, ORMO i tzw. aktyw robotniczy studenckiego protestu na Uniwersytecie Warszawskim³, o czym informacja do łódzkich studentów dotarła dwa dni później. 11 marca w gmachu Biblioteki Uniwersyteckiej, gdzie mieścił się także Wydział Filologiczny, studenci zorganizowali spotkanie, podczas którego potępili zajścia warszawskie i zażądali ukarania sprawców pobicia tamtejszych studentów. Następnego dnia na wiec przed zamkniętą przez prorektora bibliotekę przybyło około 1000–1200 studentów. Następnego wieczoru zaplanowano na 19 marca. Wśród studentów narastało napięcie, gromadzili się oni na pobliskim placu Dąbrowskiego i placu Wolności. W wyznaczonym dniu zebrani przed Politechniką Łódzką studenci przemarszerowali przez miasto, by ponownie stanąć przed gmachem BUŁ. Podczas wiecu, w którym uczestniczyło około 4500 osób, odczytano żądania młodzieży domagającej się: wolności słowa, ukarania sprawców bezprawnych działań wobec warszawskich studentów, wzmożenia kontroli nad aparatem bezpieczeństwa i utworzenia niezależnej organizacji studenckiej. 21 marca na wszystkich wydziałach uczelni studenci

- 1 W dalszej części będziemy podążali za wolą Bohaterki biogramu, która używa tylko imienia Ewa.
- 2 Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego, Wydział Filologiczny, Wykaz przyjętych na studia w roku akademickim 1967/1968.
- 3 Studenci UW wystąpili w obronie kolegów relegowanych z uczelni i wolności kulturalnej w PRL (wcześniej zawieszono spektakl *Dziady* w reżyserii Kazimierza Dejmka w stołecznym Teatrze Narodowym). Zob.: J. Eisler, *Polski rok 1968*, Warszawa 2006, s. 224–276.

podjęli akcję strajkową. Na Wydziale Filologicznym (w „Bule”) do strajku przystąpiło 300 osób. Tam strajkowano najdłużej, do godzin porannych 22 marca⁴. Dla 19-letniej studentki, która chwilę przedtem rozpoczęła swą przygodę na uczelni, były to bez wątpienia wydarzenia dojmujące i formacyjne.

Zapewne owe przeżycia oraz skomplikowana sytuacja rodzinna stały się przyczyną jej rezygnacji ze studiów w 1970 r. Podczas trzech lat edukacji uniwersyteckiej spotkała wybitnych naukowców: językoznawców Witolda Śmiecha, Stanisława Gogolewskiego i Władysława Cyrana; literaturoznawczynię i teatrolożkę Stefanię Skwarczyńską; historyczkę literatury Krystynę Poklewską; historyczkę Zofię Libiszowską; filozofa Adama Nowaczyka⁵.

Studia filologiczne wpłynęły na jej podejście do stylu uprawiania nauki. W wywiadzie w lutym 2024 r. wyznała:

Co mi tak naprawdę dała filologia? Poczucie stylu, to po pierwsze. Poczucie kontroli narracji, to po drugie. Po trzecie, coś nieprawdopodobnego, bunt przeciwko pozytywistycznemu stylowi uprawiania nauki. W latach sześćdziesiątych pisanie w podmiocie zbiorowym „my” gwarantowało neutralność naukową i obiektywizm. A filologia dała mi poczucie, że najważniejsze jest „ja” i narracja personalna, bo ja za nią odpowiadam, a nie podmiot zbiorowy. A w latach sześćdziesiątych nie wolno było stosować „ja”. Po czwarte, wycucie gatunku, że gatunek do czegoś zobowiązuje. Żeby wiedzieć, co to jest gatunek zmacony, trzeba mieć świadomość gatunkową⁶.

Zmiana sytuacji życiowej wymusiła na niej konieczność podjęcia pracy. Znalazła ją w administracji Łódzkich Zakładów Remontowo-Montażowych Przemysłu Lekkiego przy ul. Limanowskiego 87, gdzie na stanowisku księgowej pracowała od 22 X 1971 do 31 I 1972 r.⁷ Monotonne zajęcia biurowe z pewnością nie satysfakcjonowały młodej energicznej kobiety.

Wkrótce, jesienią 1972 r., wróciła na studia na łódzkiej uczelni. Jednak nie kontynuowała ich na Wydziale Filologicznym, lecz rozpoczęła naukę od pierwszego roku na kierunku etnografia na Wydziale Filozoficzno-Historycznym. Tak uzasadniła swój wybór:

4 K. Lesiakowski, *Zrewoltowana Łódź akademicka*, [w:] *Łódzki strajk studencki styczeń–luty 1981. Spojrzenie po latach*, red. K. Lesiakowski, Łódź–Warszawa 2014, s. 58.

5 Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego (dalej AUŁ), Dział Nauczania, sygn. 449, 450, 451, 452, 453, 454, bp. Protokoły egzaminów za lata 1967/1968–1969/1970.

6 Etnograficzne Archiwum im Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego (dalej: EABKJ), sygn. 15376, bp.

7 Uniwersytet Łódzki, Dział Pracowniczy, Akta personalne Ewy Nowina-Sroczyńskiej.

Byłam pierwszym rokiem etnografii, który ruszył po zamknięciu. Etnografii nie było przez kilka lat. Została zamknięta, ponieważ uznano, że to jest burżuazyjna dyscyplina i wszyscy burżuazyjnie się zachowują, pijąc z profesorami herbatę z konfiturami. Przeczytałam w gazecie, że otworzono etnografię, a ja od czterech lat zbierałam sztukę nieprofesjonalną. I to jest paradoksalne, że wyszłam od sztuki, a nigdy się nią w swoim zawodowym życiu tak naprawdę nie zajmowałam. Mogę poprowadzić zajęcia ze sztuki nieprofesjonalnej, ponieważ jestem praktykiem, ale nie jestem teoretykiem. Byłam zainteresowana sztuką nieprofesjonalną i wybór etnografii był właśnie z tego powodu. Nie interesował nie wtedy światopogląd, ontologia ludowa, ale forma. Zaczęłam zbierać sztukę nieprofesjonalną ze względu na jej formę⁸.

Kierunek ukończyła w ciągu czterech lat, studiując w ramach indywidualnej organizacji studiów. Jak napisała w czerwcu 1976 r., to pozwoliło jej na znaczne poszerzenie zakresu tematycznego odbywanych zajęć. W tym czasie miała okazję rozwijać się u boku wybitnych etnografek: prof. Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, prof. Jadwigi Kucharskiej i prof. Bronisławy Koczyńskiej-Jaworskiej⁹. Z „matką chrzestną łódzkiej etnografii”, która przeszła na emeryturę w roku 1967, nigdy nie spotkała się jako studentka, ale zapamiętała ją tak:

Kiedy przyszedłam na etnografię, profesor Zawistowicz-Adamska, która była matką chrzestną łódzkiej etnografii, miała wykład, który pamiętam, inauguracyjny dla mojego roku. Był znakomity. To był wykład o powinowactwie z wyboru, pobratymstwie, to był wykład o wspólnocie. To było fajne, że pierwszy rok po dużej przerwie miał wykład o wspólnocie¹⁰.

Była studentką aktywną – przewodniczyła kołu naukowemu. Brała udział w badaniach terenowych Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego, praktykach, odczytach. Została zaangażowana w przygotowanie pracy *Folklor robotniczej Łodzi*¹¹.

⁸ EABKJ, sygn. 15376, bp.

⁹ Uniwersytet Łódzki, Dział Pracowniczy, Akta personalne Ewy Nowina-Sroczyńskiej, Życiorys z dn. 29 VI 1976 r.

¹⁰ EABKJ, sygn. 15376, bp.

¹¹ Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna, bp., Pismo kierownika Katedry Etnografii UŁ doc. dr. hab. Bronisławy Jaworskiej do Rektora UŁ z dn. 7 III 1978. Publikacja ukazała się w 1978 r. Ewa Nowina-Sroczyńska przygotowała do niej słowo wstępne. Zob.: *Pieśni. Słowo wstępne*, [w:] *Folklor robotniczej Łodzi*, red. B. Koczyńska-Jaworska, J. Kucharska, J.P. Dekowski. Wrocław 1978, s. 143–147.

26 VI 1976 r. obroniła pracę magisterską pt. *Herody – analiza struktury dramatycznej widowiska*. Przygotowała ją pod kierunkiem prof. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej. Zarówno recenzentka, jak i promotorka wysoko oceniły wysiłek magistrantki. Prof. J. Kucharska, recenzując tę pracę i oceniając ją jako bardzo dobrą, napisała: „Pozytywną cechą pracy jest jasno sformułowany na wstępie problem badawczy oraz precyzje w doborze materiału dokumentującego główną tezę autorki, a także umiejętność posługiwania się literaturą naukową z zakresu dwóch odrębnych dziedzin naukowych: etnologii i teatrologii”¹². Recenzentka zwróciła uwagę na trans- i interdyscyplinarność pracy magisterskiej. Jest to zapowiedź charakterystycznej cechy, którą Ewa rozwinęła we własnej wizji antropologii jako dyscypliny na pograniczu nauk humanistycznych czy w ogóle – nauki i sztuki. Na podstawie etnologicznej analizy struktury dramatycznej bożonarodzeniowych „herodów” pokazała transformację ludowego obrzędu w widowisko, przedstawiając rytualną i obrzędową proveniencję teatru. Jej praca magisterska była teaserem tego, co kryje się dzisiaj pod postacią performatyki. Jak twierdzi Richard Schechner, „performatyka zaczyna się tam, gdzie większość określonych dyscyplin się kończy”¹³.

W jej karierze akademickiej bardzo ważną rolę odegrała mistrzyni prof. B. Kopczyńska-Jaworska, którą w wywiadzie nazwała czule „Bronką”:

Mieliśmy bardzo niewielu nauczycieli. Moją mistrzynią była oczywiście profesor Kopczyńska-Jaworska i pod jej kierunkiem zrobiłam pracę magisterską z teatru ludowego, w której połączyłam swoje wykształcenie filologiczne z etnograficznym. Każdy z nas na tym pierwszym roku musiał wybrać sobie jeden język słowiański i tego języka się nauczyć, czytać w nim. I ja zdecydowałam się na czeski, ponieważ jestem czechofilem. To się zaczęło od profesor Kopczyńskiej-Jaworskiej, która uważała, że musimy znać jakiś język słowiański. „Bronka”, bo tak o niej mówiliśmy, uczyła nas wszystkiego. Gdyby mogła nas uczyć WF-u, mówiliśmy, to by to zrobiła. Szalenie lubiła nasz rok. Nie te same lektury, nie te same filmy, nie te same obrazy, a jednak, co mi dała, to jakieś poczucie, że nauka jest służbą. Ona naprawdę wierzyła w to, że nauce się trzeba poświęcić. Nigdy nie zabroniła mi iść własną drogą. To w niej było fantastyczne. W pewnym momencie mówi: „Teraz już nic ci nie mogę ofiarować, musisz iść sama”. Bronka nigdy nie powiedziała mi, że źle zrobiłam. Raz napisała, że mam zbyt rozległe zainteresowania. Widocznie za bardzo szłam swoją drogą¹⁴.

12 EABKJ, Prace magisterskie, sygn. 46.

13 R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006, s. 16.

14 EABKJ, sygn. 15376, bp.

Po szczeblach kariery uniwersyteckiej

Bezpośrednio po ukończeniu studiów, 1 X 1976 r., magister Ewa Kabat (od listopada 1977 r. Nowina-Sroczyńska) została zatrudniona na stanowisku asystentki w Katedrze Etnografii¹⁵. Jej kierowniczką, a zarazem promotorką, zwracając się do dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego Waldemara Michowicza, oceniała przyszłą podwładną jako „rokującą duże nadzieje naukowe ze względu na wybitne uzdolnienia, pracowitość i zdyscyplinowanie”¹⁶. Prof. B. Kopczyńska-Jaworska podkreśliła, że atutami młodej etnografki były także jej udział w studenckim ruchu naukowym i w pracach naukowych Katedry Etnografii¹⁷. Po 2 latach otrzymała awans na stanowisko starszego asystenta, na którym pozostawała do 1985 r.¹⁸

W tym czasie przygotowywała rozprawę doktorską. Publiczna obrona rozprawy pt. *Odpust – analiza święta i form świętowania. Studium parafii Wysokienice (gm. Głuchów, woj. skierniewickie)* odbyła się 10 I 1985 r. w gmachu przy ul. Narutowicza 65. Promotorem rozprawy była „Bronka”. Obrona pracy odbyła się przy udziale profesorskiej komisji w składzie: Zofia Libiszowska (UŁ) – przewodnicząca komisji, Bohdan Baranowski (UŁ), J. Kucharska (UŁ), Zbigniew Kuchowicz (UŁ) i Józef Śmiałowski (UŁ). Pierwszym recenzentem rozprawy była Teresa Karwicka (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), drugim – Anna Zambrzycka-Kunachowicz (Uniwersytet Jagielloński)¹⁹.

15 Od 1994 r. Katedra Etnologii UŁ, od 2005 r. Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ (IEiAK UŁ). Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna, bp. Powołanie na stanowisko asystenta z dn. 16 VII 1976.

16 Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna, bp., Pismo doc. dr hab. B. Jaworskiej do dziekana doc. dr hab. W. Michowicza z dn. 1 VI 1976.

17 W czasie studiów (1974) Ewa Kabat-Dominiak uczestniczyła m.in. w badaniach terenowych dotyczących budownictwa i wnętrza domu mieszkalnego domu wiejskiego okolic Głuchowa. Zob.: <https://archiwum.edu.pl/dlibra/publication/545980/edition/452739/content> [dostęp: 26 stycznia 2024]. Kandydatura Ewy Kabat na stanowisko asystentki jeszcze przed uzyskaniem przez nią magisterium była rozpatrywana przez Komisję Młodej Kadry (16 VI 1976), w sprawozdaniu z zebrania tego gremium czytamy: „wielokrotnie pomagała słabszym studentom w nauce, wykazując duże uzdolnienia pedagogiczne”. Zob.: Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych. Teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej.

18 Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna, bp., Pismo Rektora UŁ prof. dr. habil. Romualda Skowrońskiego L.dz. DO/1741/78 z dn. 1 X 1978 r. do mgr. Ewy Nowina-Sroczyńskiej.

19 AUŁ, Przewód doktorski Nowina-Sroczyńska Ewa, sygn. 1856, t. 2, bp., Protokół obrony publicznej rozprawy doktorskiej mgr Ewy Nowina-Sroczyńskiej pt. „Odpust – analiza święta i form świętowania. Studium parafii Wysokienice (gm. Głuchów,

Uzyskanie stopnia doktora otworzyło jej drogę awansu na stanowisko adiunkta w Katedrze Etnografii, które objęła 1 II 1985 r.²⁰

Habilitacja Ewy Nowina-Sroczyńskiej została przeprowadzona na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Uzyskała ją w dziedzinie nauk humanistycznych w zakresie etnologii/antropologii symbolicznej, dnia 12 X 1998 r. na podstawie pracy pt. *Przezroczyste ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach*. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: prof. Michał Buchowski, prof. B. Kopczyńska-Jaworska i prof. Jacek Kolbuszewski²¹. Podobnie jak w przypadku doktoratu sama praca, a także dorobek naukowy habilitantki zostały ocenione bardzo wysoko. Nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Zakładzie Antropologii Kulturowej uzyskała dopiero 1 X 2002 r.²² Do tego czasu przez pięć lat (od 1 X 1997 r.) była zatrudniona na stanowisku starszego wykładowcy. Na stanowisku profesora nadzwyczajnego pozostawała do 30 IX 2019 r., kiedy to w wyniku zmiany przepisów przemianowano je na profesora uczelni. Profesorą Uniwersytetu Łódzkiego była od 1 X 2019 r. do 11 II 2021 r.²³

Zwieńczeniem drogi awansowej Ewy Nowina-Sroczyńskiej było nadanie jej w dniu 11 II 2021 r. przez prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej tytułu profesora nauk humanistycznych. Od 12 II 2021 pozostaje na stanowisku profesora w Zakładzie Antropologii Kulturowej.

W roku 2019 Ewa Nowina-Sroczyńska osiągnęła wiek emerytalny, jednak nadal pozostawała częścią aktywnej wspólnoty akademickiej. W opinii dyrektorki Instytutu

woj. skierniewickie)”, przeprowadzonej w dniu 10 stycznia 1985 r. Rada Wydziału Filozoficzno-Historycznego otworzyła przewód doktorski dnia 18 XII 1980 r. Promotorką pracy uczyniono prof. dr hab. B. Kopczyńską-Jaworską. Wyznaczono również egzaminy doktorskie z dziedzin: etnografia Polski i filozofia. Egzamin doktorski z etnografii Polski ze szczególnym uwzględnieniem kultury duchowej zdała bardzo dobrze w dniu 6 XII 1984 r. (pytania egzaminacyjne: 1. Magia i religia; 2. Sacrum i profanum. Przydatność kategorii pojęciowych w analizie zjawisk kulturowych; 3. Badania nad obrzędowością w etnografii polskiej jako wyraz różnych kierunków i postaw badawczych). Rada Wydziału Filozoficzno-Historycznego nadała E. Nowina-Sroczyńskiej stopień doktora nauk humanistycznych w dniu 17 I 1985 r. Zob.: tamże, Wyciąg z protokołu nr 5 z posiedzenia Rady Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ w dniu 18 grudnia 1980; tamże, Protokół komisji egzaminu doktorskiego z dn. 6 XII 1984; tamże, Dyplom doktorski nr 1871.

20 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych,teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej.

21 Tamże, Dyplom doktora habilitowanego; tamże, Pismo Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych nr BCK-I-H-44/99 z dn. 29 III 1999 do dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego UAM w Poznaniu.

22 Tamże, Wyciąg z protokołu posiedzenia Senatu UŁ w dn. 7 I 2002.

23 Tamże, Umowy o pracę.

Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ – było to oczywiste. W piśmie do rektora UŁ z marca 2019 r. Inga Kuźma napisała: „Ze względu na unikatową wiedzę, wysokie kompetencje dydaktyczne oraz talent popularyzatorski, uważam, że miejsce profesor E. Nowina-Sroczyńskiej jest jak najbardziej w zespole naukowo-dydaktycznym Instytutu”²⁴. Jak się wydaje, wiosna roku 2020 była dla niej trudna. Po rozmowach z władzami Instytutu i Wydziału zwróciła się do rektora UŁ o redukcję jej akademickiego etatu do jednej czwartej. Jednak będąc w pełni sił, mimo że z pokorą przyjęła konieczność ograniczenia pracy dydaktycznej, nie aprobowała tej sytuacji, a zwłaszcza sposobu, w jaki 70-letni pracownik jest traktowany przez władze uczelni, które z powodów finansowych proponują mu zmianę wymiaru pracy lub przejście w stan nieczynny. W piśmie do rektora prof. Antoniego Róžalskiego napisała:

Chciałabym podzielić się z Panem Rektorem kilkoma spostrzeżeniami, wydaje się – ważnymi nie tylko dla mnie, ale dla wszystkich tych pracowników, którzy zatrudnieni są na tej samej zasadzie albo w ogóle kończą pracę ze względu na kwalifikator wieku. Po pierwsze, wiem, że jedną z ważnych powinności jest odpowiedzialność pracowników nauki przed wspólnotą finansującą ich pracę. Wiem także, że „naturalną” kolejną rzeczą jest wymiana pokoleń. Tak jest w moim przypadku; moje odejście zwalnia miejsce dla innego, młodego pracownika. Brak etatów głównie z powodów finansowych kształtuje i podtrzymuje tę zasadę. Wiem i to, że Uniwersytet jest suwerenny intelektualnie, ale jego instytucjonalna suwerenność jest ograniczona. Mimo tej wiedzy, cały czas idealistycznie wierzę, że w przyszłości Uniwersytet nie będzie li tylko instytucją pragmatyczną, ale będzie obszarem formowania postaw krytycyzmu i pasji poznania, a edukacja i dialog między „starymi” profesorami a młodymi adeptami nauki nie będą zależne od kwestii finansowych czy kwalifikatorów wieku. Sprawa druga, również ważna, ja i wszyscy moi Koledzy, którzy z mocy prawa zostali zatrudnieni na czas nieokreślony pomimo bariery wieku, jesteśmy w sytuacji niefortunnej. Oto bowiem dano nam prawo decyzji do rezygnacji z zatrudnienia, ale prawo to jest iluzoryczne. To nie ja decyduję o moim zawodowym losie; decydują władze Instytutu, władze dziekańskie. Czy w takim razie nie byłoby – w przyszłości – uczciwiej, by to dyrektorzy placówek bądź Dziekani, którzy chcą lub muszą z nas zrezygnować, wzięli na siebie trud decyzji dotyczącej redukcji etatu lub naszego odejścia na emeryturę? Jestem przekonana, że byłoby to klarowne, zgodne z kontekstem sytuacyjnym Wydziału, transparentne. Najczęściej to

²⁴ Tamże, Opinia dyrektorki IEiAK dołączona do pisma E. Nowina-Sroczyńskiej do rektora UŁ z dn. 20 III 2019. Prośba została poparta przez dziekana WF-H UŁ.

inni decydują o naszym zawodowym losie. Nam, którzy przeszli na zatrudnienie temporalnie nieokreślone, przejawem decyzji pozostaje pismo do Pana Rektora. Ale dziś, po rozmowie z moimi władzami, pozostaje mi skierowanie prośby o pozostawienie mnie na ¼ etatu²⁵.

Opinia profesory przeszła bez echa, nie wywołała refleksji. Należy jednak mieć nadzieję, że w przyszłości spowoduje dyskusję nad możliwością pracy na uczelni pełnych sił fizycznych i umysłowych pracowników nauki także po 70. roku życia. Widzimy ich jako mentorów (mistrzów) i przewodników po świecie akademickim dla młodych kolegów (uczniów).

W czasie kariery uniwersyteckiej Ewa Nowina-Sroczyńska pełniła funkcje administracyjne. Od 1 X 1999 r. do 30 IX 2020 r. kierowała Zakładem Antropologii Kulturowej w Katedrze Etnologii / IEiAK UŁ. W semestrze zimowym roku akademickiego 2015/2016 (1 X 2015–14 II 2016) pełniła obowiązki dyrektora Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ²⁶.

Ponadto w latach 2016–2020 sprawowała funkcję zastępcy przewodniczącego Wydziałowej Komisji Wyborczej. Wielokrotnie pracowała w Wydziałowej Komisji Rekrutacyjnej przyjmującej studentów na kierunki archeologia, etnologia, filozofia, historia i historia sztuki. Od 1985 r. przez wiele lat była opiekunką studenckiego koła naukowego²⁷.

W kręgu dydaktyki

Na „przerodzenie się” ze studentki w nauczycielkę akademicką nie pozostawiono Ewie Nowina-Sroczyńskiej wiele czasu. Już 1 X 1976 r. podjęła obowiązki dydaktyczne. Na początku wykładała etnografię Słowian na archeologii oraz na studiach etnograficznych: wstęp do etnografii, etnografię Polski i Europy oraz metodykę badań etnograficznych. Można powiedzieć, że „świeżo upieczona” magister etnografii została rzucona na głęboką wodę. Nie dość, że był to pierwszy rok jej pracy na uniwersytecie, to została obarczona prowadzeniem zajęć wymagających ogromnej wiedzy, a także bogatego doświadczenia terenowego. O tym, że świetnie wywiązywała się z powierzonych jej obowiązków, świadczą wysokie roczne oceny jej pracy oraz to, iż już w marcu 1978 r. kierowniczka Katedry Etnografii zwróciła się do rektora o awansowanie jej na stanowisko starszego asystenta. Zawsze miała i ma niezwykle

25 Tamże, Pismo E. Nowina-Sroczyńskiej do rektora UŁ z dn. 28 IV 2020.

26 Tamże, E. Nowina-Sroczyńska, Biografia.

27 Tamże.

predyspozycje dydaktyczne: „Na szczególnie podkreślenie zasługuje jej praca dydaktyczna, starannie przygotowane zajęcia i bardzo dobre rezultaty nauczania”²⁸.

W pierwszej połowie lat 80. na etnografii wykładała m.in. wstęp do wiedzy ludowej i etnografię regionalną Polski, a na kulturoznawstwie – kulturę ludową. Po doktoracie przez prawie 4 dekady słynęła z wykładania: teorii kultury i społeczeństwa, antropologii religii, kultury duchowej, antropologii symbolicznej, mitologii popularnej, antropologii filmu i antropologii sztuki²⁹.

Poza macierzystą uczelnią pracowała także w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (2000–2008) oraz Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, gdzie wykładała etnologię i antropologię kulturową³⁰.

Istotnym elementem „inicjacji antropologicznej” są etnograficzne badania terenowe – początkowo Ewa Nowina-Sroczyńska uczestniczyła w obozach etnograficznych swojej mistrzyni, aby następnie zająć jej miejsce. Była także instruktorką na Międzuczelnianym Obozie Etnograficznym (15–31 VII 1981) w Leżajsku. Na początku lat 90. doprowadziła do skutku wymianę studentów etnografii między Uniwersytetem Łódzkim a Uniwersytetem Karola w Pradze³¹.

Można z pełną odpowiedzialnością stwierdzić, że Ewa Nowina-Sroczyńska była tytanem pracy dydaktycznej. Jej wysiłek jako nauczycielki akademickiej przyniósł wymierne efekty. W latach 1992–2019 na Uniwersytecie Łódzkim wypromowała 166 magistrów; 7 spośród nich uzyskało stopnie doktora³². W latach 2004–2023 wypromowała 12 doktorów nauk humanistycznych; 2 spośród nich uzyskało stopnie doktora habilitowanego. W latach 2004–2008 na kierunku etnologia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu wypromowała 17 magistrów. Z kolei w latach 2007–2010 na kierunku kulturoznawstwo w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi

28 Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna, bp., Pismo B. Kopczyńskiej-Jaworskiej KE/100/78 z dn. 7 III 1978 do Obywatela Rektora.

29 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych, Teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej, Kwestionariusze pomocnicze do oceny okresowej nauczyciela akademickiego. Wymieńmy tu m.in.: Etnografia Polski – kultura symboliczna; Kategorie kultury średniowiecza; Antropologia symboliczna; Mitologia popularna; Etnologia kultury Polskiej. Fenomenologia obrazu cudownego; Teoria kultury i społeczeństwa. Potęga wizerunku. Znaczenia i konteksty; Antropologia wizualna – obraz, przestrzeń, kultura.

30 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych, Teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej, Pismo E. Nowina-Sroczyńskiej do Rektora UŁ z dn. 28 XI 2005.

31 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych, Teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej, Wniosek kierownika Katedry Etnologii UŁ o przyznanie nagrody dydaktycznej nr. KE/B/130/91 z dn.24 IX 1991; tamże, formularze ocen pracowniczych.

32 Byli to: Przemysław Owczarek, Piotr Polewski, Marta Wieczorek, Joanna Borucka, Katarzyna Kurowska, Paulina Cichoń (Kowalczyk) i Agnieszka Florentyna Pawlak.

wypromowała 15 licencjatów. W pamięci seminarzystów profesora zapisała się jako doskonała znawczyni literatury, malarstwa, filmu, które były i są dla niej polem antropologicznych eksploracji. Imponowała ogólnohumanistyczną erudycją i pięknym stylem.

W Uniwersyteckim Systemie Obsługi Studiów (USOS) studenci wystawili jej m.in. takie opinie... W semestrze letnim roku akademickiego 2021/2022: „Ciekawa postać i przedmiot”, „Najlepsza wykładowczyni na świecie!!!”, „Pani Sroczyńska potrafi z powodzeniem przekazać ogrom swojej wiedzy i doświadczenia studentom. Wbrew krążącym opiniom jest bardzo ciepłą osobą i potrafi okazać zrozumienie”, „Bardzo chciałbym mieć zajęcia z prof. Sroczyńską w następnych latach. Wykłady pani profesor poszerzają horyzonty, literatura do zajęć pomaga w zrozumieniu wielu antropologicznych kwestii. Wykłady są nie do zapomnienia”.

W semestrze zimowym roku akademickiego 2018/2019: „Bez takich jak prof. Sroczyńska nie ma antropologii”, „Te zajęcia były niezwykle przygodą”.

Semestr letni 2016/2017: „Zajęcia z Etnografii Polski i Europy to bardzo szeroki program do omówienia i bardzo dużo wiedzy do przekazania studentom. Pani prof. przez cały program tegorocznego wykładu miała wszystko przygotowane. Kopalnia wiedzy, opowieści z różnych stron Europy. Przyjemność słuchania nie do oceny. Wymagania wobec studentów jasno sprecyzowane, więc żadnych niespodzianek na egzaminie nie było”.

Semestr letni 2014/2015: „Czas spędzony na wykładach Pani Profesor był niewątpliwą przyjemnością, wynikającą bynajmniej tylko z tematyki przedmiotu, ale przede wszystkim ze sposobu narracji, która całkowicie przykuwała uwagę, nie pozwalając ani na chwilę odbiec myślami od treści wykładu”.

Zaś w semestrze zimowym roku akademickiego 2013/2014 – „Przykład profesora, który prowadzi zajęcia w taki interesujący sposób, że nawet kult maryjny wydaje się tematem niezwykle interesującym dla osób niewierzących”, „Ta kobieta zaraża swoją pasją”.

O doskonałej wiedzy i umiejętnościach dydaktycznych Ewy Nowina-Sroczyńskiej świadczy także jej działalność w gremiach ponaduczelnianych. Wskażmy tu jedynie na jej pracę jako ekspertki w Państwowej Komisji Akredytacyjnej dla oceny kierunku etnologia³³. Profesora zrecenzowała 1 pracę habilitacyjną i 8 dysertacji doktorskich³⁴.

33 Sprawozdania Komitetu Nauk Etnologicznych PAN. Dostępne w Internecie: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://kometno.pan.pl/&ved=2ahUKEwiM47WOqIWHAxUwSvEDHeqxDAUQFnoECagQAQ&usq=A0vVawork9R55k-QoIpPftLqTQoh> (dostęp: 1 lipca 2024).

34 Była recenzentką w postępowaniu habilitacyjnym dr. Sławomira Sikory (Uniwersytet Warszawski). Recenzowała rozprawy doktorskie na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Łódzkim.

Przełożeni oceniający jej pracę wielokrotnie wskazywali na dużą pasję dydaktyczną i zaangażowanie w proces kształcenia młodych etnologów. Wyśitek profesory doceniły także władze uczelni. Ewa Nowina-Sroczyńska otrzymała kilka Nagród Rektora UŁ za osiągnięcia dydaktyczno-wychowawcze (1991, 1996) oraz za osiągnięcia dydaktyczne (2018)³⁵.

W kręgu nauki

Rozprawa doktorska zatytułowana *Odpust – analiza święta i form świętowania. Studium parafii Wysokienice (gm. Głuchów, woj. skierniewickie)* – „pierwsza w etnografii polskiej praca poświęcona odpustowi jako formie świętowania”³⁶ – to zapowiedź jej badawczych eksploracji w kierunku kultury symbolicznej. Była to próba odczytania odpustu jako tekstu kultury, której teza brzmiała:

[...] czas nabiera charakteru świątecznego, gdy w życie ludzi wkracza element niejako z innej sfery istnienia, sfery duchowej. By święto zaistniało, niezbędne są wartości uznane przez człowieka i grupę, w której przyszło mu żyć, święto ma za zadanie aktualizować te wartości. Generalnie, na co wskazują badacze świąteczności, rozgrywa się ono w dwóch wiecznie spleających się porządkach, które nazwałam kosmicznym i społecznym³⁷.

Ewa Nowina-Sroczyńska wykazała, iż odpust parafialny obchodzony przez mieszkańców parafii Wysokienice posiadał wszystkie morfologiczne cechy święta. Został zaprezentowany jako przejaw kultury religijnej badanej parafii, „produkt” adaptacji wzajemnej katolicyzmu, instytucji Kościoła oraz lokalnej tradycji mieszkańców parafii.

W pracy habilitacyjnej pt. *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*³⁸ Ewa Nowina-Sroczyńska zanalizowała kilka literackich

35 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych,teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej; Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna, bp.

36 AUŁ, Przewód doktorski Nowina-Sroczyńska Ewa, sygn. 1856, t. 2, bp., Doc. dr Anna Zembrzycka-Kunachowicz, Ocena rozprawy doktorskiej mgr Ewy Nowiny-Sroczyńskiej pt. „Odpust – analiza święta i form świętowania. Studium parafii Wysokienice (gm. Głuchów, woj. skierniewickie)”

37 AUŁ, Przewód doktorski Nowina-Sroczyńska Ewa, sygn. 1856, t. 1, bp., E. Nowina-Sroczyńska, *Odpust – analiza święta i form świętowania. Studium parafii Wysokienice (gm. Głuchów, woj. skierniewickie)*, s. 329.

38 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

i filmowych przykładów pod kątem takich kulturowych toposów związanych z dzieciństwem, jak: święte dziecko, przybysz z „tamtego” świata, mediator i podmiot inicjacji. Antropologiczny portret dziecka to obraz transgresji „człowieka niegotowego”, ambiwalentnego, który egzystuje pomiędzy Naturą i Kulturą. Drugie życie *Przezroczyste ramiona ojca...* przeżyły na początku 3. dekady XXI w. w atmosferze popularności *childhood studies* w nauce oraz w kontekście głośnej wystawy pt. *Dzieciństwo* w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Temat habilitacji wyprzedził „modę na dzieciństwo” w humanistyce i debacie społecznej.

Ewa Nowina-Sroczyńska prowadzi badania nad mitem, obrzędem i rytuałem na gruncie kultury ludowej, tradycyjnej, a także współczesnej. Kategorie antropologiczne wykorzystuje do analizy sztuki i życia artystycznego. Przykładem – praca pt. *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle*³⁹. Jej badania nad językiem filmu etnograficznego oraz filmem antropologicznym „poza antropologią” zbliżają do siebie naukę i sztukę. Z kolei praca pt. *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste: koncepcja formy sylwicznej*⁴⁰ to mediacja pomiędzy antropologią kulturową i teorią literatury. Profesora przeszczepiła pojęcie *silva rerum* na grunt etnologii, podsumowując swoje badania na Podhalu, gdzie przez lata studenci z Łodzi uczyli się – pod jej surowym i opiekuńczym okiem – jak praktykować etnologię.

Dorobek publikacyjny profesory stanowią: 3 książki (monografie), 5 prac pod jej redakcją naukową oraz 68 innych tekstów naukowych, głównie artykułów. Ewa Nowina-Sroczyńska publikuje na łamach takich czasopism naukowych, jak m.in.: „Journal of Urban Ethnology”, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, „Zeszyty Wiejskie”.

Ewa Nowina-Sroczyńska jest niestrudzoną animatorką, organizatorką i aktywną uczestniczką życia akademickiego. Utrzymuje naukowe kontakty zagraniczne. Współpracuje z antropologami słoweńskimi z Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej w Lublanie (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Univerza v Ljubljani). Ścisłe kontakty naukowe utrzymywała z antropologami z Uniwersytetu Karola w Pradze (Katedra sociální a kulturní antropologie), gdzie nie tylko uczestniczyła w konferencjach, wykladała, ale także brała udział w etnograficznych badaniach terenowych⁴¹. W lipcu 1990 r. w czasie Dni Łódzkich w Bourg-Saint-Maurice we współpracy

39 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle*, Łódź 2018.

40 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018.

41 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych,teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej, Kwestionariusze pomocnicze do oceny okresowej nauczyciela akademickiego.

z dr. Marcinem Piotrowskim zorganizowała prezentację sztuki ludowej pt. *Współczesna sztuka ludowa w Polsce*⁴².

Wzięła udział w licznych konferencjach naukowych, polskich i zagranicznych, m.in. w Grecji, Czechach, Słowenii, we Francji i Włoszech, np. konferencja Komitetu Etnologicznego przy Parlamencie Europejskim w Montpellier na temat identyfikacji europejskiej⁴³. Zainicjowała i zorganizowała, wraz z Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie, cykl konferencji naukowych pt. „Jesienne Warsztaty Antropologiczne”. Warsztaty przyciągnęły naukowców z całej Polski. Odbyło się 5 edycji konferencji, a każda z nich poświęcona była innej problematyce: *Oblicza sztuki nieprofesjonalnej* (14–15 X 2005); *Oblicza muzealnictwa* (9–10 XI 2006); *Oblicza małych miast w czasach płynnej nowoczesności* (7–8 XI 2013); *Oblicza choroby w czasach płynnej nowoczesności* (8–10 XI 2016); *Oblicza Natury w pierwszych dekadach XXI wieku* (25–26 XI 2021)⁴⁴.

W latach 2011–2016 była członkinią Rady Naukowej „Łódzkich Studiów Etnograficznych” wydawanych przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, a od 2016 r. jest członkinią Rady Naukowej „Prac i Materiałów Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Serii Etnograficznej”.

Mimo intensywnej pracy naukowej Profesora potrafiła znaleźć czas na działalność społeczną. Współpracowała z: Polskim Towarzystwem Ludoznawczym, Komitetem Nauk Etnologicznych PAN, Komisją Kultury PAN, Muzeum Wsi Radomskiej, Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie, Stowarzyszeniem „Łódź Filmowa”, Musée National des Arts et Traditions Populaires / Musée des Civilisations de l’Europe et de la Méditerranée in Marseilles oraz The International Organisation of Folk Art.

Władze Uniwersytetu Łódzkiego dostrzegały wysiłek naukowy Profesora, czego wyrazem były nagrody naukowe pierwszego stopnia za książki: *Przezroczyste ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach* (1999) i *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej* (2019). Została także uhonorowana Złotą Odznaką Uniwersytetu Łódzkiego (1997), Srebrnym Krzyżem Zasługi (2002) oraz Medalem „UŁ w służbie społeczeństwu i nauce” (2006).

Pomiędzy nauką a sztuką

Zbliżyła do siebie dwa światy: filmowy i antropologiczny. W latach 1980–1997 zainicjowała i zorganizowała we współpracy z Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi 10 edycji Przeglądu Filmów Etnograficznych „Etnologia a Film” w Łodzi (od roku 1985 były to edycje międzynarodowe). Część z nich była połączona

42 Tamże.

43 Tamże.

44 Tamże.

z seminariami naukowymi, np. *Ginące zawody* czy *Mniejszości narodowe i etniczne Europy*. Najważniejszą edycją – w jej perspektywie – był *Retrospektywny przegląd polskiego filmu etnograficznego*. Przeglądy gromadziły zarówno praktyków, jak i teoretyków filmu etnograficznego. Polscy odbiorcy mieli możliwość zapoznania się z „cenniejszymi pozycjami naukowymi etnologicznej produkcji filmu światowego” oraz antropologiczną myślą teoretyczną⁴⁵. Odpowiadając za selekcję filmów i zasiadając w jury, odegrała najważniejszą rolę w organizacji tego konkursu. W 2010 r. była także członkinią jury w ramach XV Forum Kina Europejskiego „Cinergia”⁴⁶.

Ewa Nowina-Sroczyńska ma na swoim koncie scenariusz filmu etnograficznego *Drzewa* (reż. Andrzej Różycki, muzyka Jan A.P. Kaczmarek, 1988), który w 1989 r. uzyskał I nagrodę w kategorii filmu profesjonalnego na Międzynarodowym Katolickim Festiwalu Filmów i Multimediów w Niepokalanowie oraz nagrodę publiczności podczas Przeglądu Filmów Etnograficznych „Etnologia a Film” w Łodzi (1988)⁴⁷. Była konsultantką szeregu innych produkcji, m.in.: *Drzewka majowe* (reż. W. Żukowski, 1978); *Dziady śmigustne* (reż. W. Żukowski, 1978); *Dziady noworoczne* (reż. W. Żukowski, 1981); *Betlejem polskie* (A. Różycki, 1985); *Maska, czyli świat od początku* (reż. A. Różycki, 1985); *Ludowa wizja kosmosu* (reż. B. Pawlica, 1986); *Kalwaria Marii Wnęk* (reż. A. Różycki, 1988); *Tajemnice świata światów* (reż. A. Dudziński, 2022). Wystąpiła m.in. w filmie dokumentalnym *Łódź Kaliska. Klasyki absurdu* (reż. S. Grünberg, 2023), antropologizując biografię tej grupy, którą kilka lat wcześniej uczyniła przedmiotem książki: *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji...*⁴⁸

Na Jej zaproszenie do Łodzi przyjechali m.in. Jan Jakub Kolski (1995) i Marcin Koszałka (2017). Przeprowadziła publiczne wywiady z „ludźmi kina”, przeczuwając egzystencję w ich filmach bogatych wartości antropologicznych. Wywiad z M. Koszałką ukazał się na łamach „Kontekstów. Polskiej Sztuki Ludowej”⁴⁹.

45 Uniwersytet Łódzki, Dział spraw pracowniczych, Teczka osobowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej, E. Nowina-Sroczyńska.

46 Filmy konkursowe oceniało międzynarodowe jury, w którym obok E. Nowina-Sroczyńskiej zasiadali m.in. Márta Mészáros – przewodnicząca, Juraj Jakubisko, Jacek Szumlas, Krzysztof Ptak, Łukasz Dziecioł i Stefan Czyżewski. Zob.: E. Białicka, *XV Forum Kina Europejskiego w Łodzi „Cinergia”*. Dostępny w Internecie: <https://lodz.naszemiasto.pl/xv-forum-kina-europejskiego-cinergia-w-lodzi/ar/c13-3207597> (dostęp: 27 maja 2024).

47 FilmPolski.pl: Internetowa Baza Filmu Polskiego. Dostępny w Internecie: <https://www.filmpolski.pl/fp/index.php?film=422970> (dostęp: 29 maja 2024).

48 E. Nowina-Sroczyńska, *Mistrzowie...*, dz. cyt. Na temat filmu zob.: FilmPolski.pl: Internetowa Baza Filmu Polskiego. Dostępny w Internecie: <https://filmpolski.pl/fp/index.php?film=1263918> (dostęp: 29 maja 2024).

49 Zob.: S. Latocha, E. Nowina-Sroczyńska, *Filmowanie jest aktem posiadania i narzędziem autoanalizy*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2022, nr 338(3), s. 261–265.

Uczestnicząc przez wiele lat w Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki w Łodzi – m.in. organizując w jego ramach popularnonaukowe sympozja w Muzeum Miasta Łodzi pt. „Kultura i religie. Fragmenty i ślady” (2014) czy „Ubiór, kostium, maska w interpretacjach etnologów” (2015) – przyczyniła się do promocji wiedzy antropologicznej w społeczeństwie.

Przyjaźni się z Zofią Łuczko, z którą w 2019 r. odwiedziła „mityczny” Nowy Jork, spełniając swoje wielkie marzenie. Znają się od 1986 r., w którym środowisko Kultury Zrzuty, w tym grupy Łódź Kaliska, przeniosło się ze „Strychu”⁵⁰ do galerii-świetlicy „U Zofii” przy ul. Legionów 49 (Obrońców Stalingradu). W tym miejscu Ewa Nowina-Sroczyńska zrealizowała z Andrzejem Różyckim wspólny pomysł – fotokolaże z cyku „Koszulki Panny Marii”, inaugurując nową galerię na łódzkiej mapie kultury i sztuki przełomu modernizmu i postmodernizmu. Jej wiedza etnograficzna była połową sukcesu artystycznego tego cyklu. „Nowina-Sroczyńska – Różycki” to twórczy duet, który zbliżył do siebie antropologię, film i fotografię. A „Koszulki...” stanowią manifestację naukowego i artystycznego temperamentu Jubilatki.

Post scriptum

Jest dumną mamą dwóch córek, Natalii i Weroniki, oraz babcią Melanii, którym – „trzem kobietom” – zadedykowała swoją książkę *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*⁵¹. Na jej ostatniej stronie podziękowała mężowi Grzegorzowi za cierpliwość, którą Jej okazał podczas pracy nad tą książką.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego
 Dział Nauczania
 Przewód doktorski Nowina-Sroczyńska Ewa, sygn. 1856, t. 1–2
 Wydział Filologiczny
 Wydział Filozoficzno-Historyczny

50 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Piotrkowska 149. Strych – przestrzeń pozbawiona kultury*, [w:] *Przestrzenie i ludzie. Konteksty antropologiczne*, red. G.E. Karpńska, A. Krupa-Ławrynowicz, Łódź 2015, s. 81–112.

51 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska...*, dz. cyt.

Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego

Prace magisterskie

Wywiady i obserwacje terenowe, sygn. 15376

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ

Dr E. Nowina-Sroczyńska. Teczka personalna

Uniwersytet Łódzki, Dział Pracowniczy

Akta personalne Ewy Nowina-Sroczyńskiej

Literatura

Eisler J., *Polski rok 1968*, Warszawa 2006.

Latocha S., Nowina-Sroczyńska E., *Filmowanie jest aktem posiadania i narzędziem autoanalizy*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2022, nr 338(3).

Lesiakowski K., *Zrewoltowana Łódź akademicka*, [w:] *Łódzki strajk studencki styczeń–luty 1981. Spojrzenie po latach*, red. K. Lesiakowski, Łódź–Warszawa 2014.

Nowina-Sroczyńska E., *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018.

Nowina-Sroczyńska E., *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle*, Łódź 2018.

Nowina-Sroczyńska E., *Pieśni. Słowo wstępne*, [w:] *Folklor robotniczej Łodzi*, red. B. Kopczyńska-Jaworska, J. Kucharska, J.P. Dekowski. Wrocław 1978.

Nowina-Sroczyńska E., *Piotrkowska 149. Strych – przestrzeń pozbawiona kurtuazji*, [w:] *Przestrzenie i ludzie. Konteksty antropologiczne*, red. G.E. Karpińska, A. Krupa-Ławrynowicz, Łódź 2015.

Nowina-Sroczyńska E., *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

Schechner R., *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006.


Źródła internetowe

Białecka E., *XV Forum Kina Europejskiego w Łodzi „Cinergia”*, <https://lodz.naszemiasto.pl/xv-forum-kina-europejskiego-cinergia-w-lodzi/ar/c13-3207597https://archiwum.edu.pl/dlibra/publication/545980/edition/452739/content>

FilmPolski.pl: Internetowa Baza Filmu Polskiego, <https://www.filmpolski.pl/fp/index.php?film=422970>, <https://filmpolski.pl/fp/index.php?film=1263918>

Komitet Nauk Etnologicznych PAN, https://kometno.pan.pl/index.php?searchword=Nowina-Sroczy%C5%84ska&searchphrase=all&Itemid=63&option=com_search

SEBASTIAN LATOCHA

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4226-9131](https://orcid.org/0000-0003-4226-9131)

SEBASTIAN.LATOCHA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zakład Antropologii Kulturowej

Najlepsze wyjście wiedzie zawsze na wskroś *Metaksy*-antropologia Ewy Nowina-Sroczyńskiej

The best way out is always through
Metaxy-anthropology of Ewa Nowina-Sroczyńska

Streszczenie: „Kryzys uniwersytetu” to słowo klucz współczesnej debaty o kondycji świata akademickiego. Celem niniejszego artykułu jest ocena relacji mistrz – uczeń (w kontekście organizacji życia akademickiego i rozwoju nauki) na przykładzie sylwetki Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej. W trybie etnografii intymnej autor – Jej uczeń – analizuje wpływ swojej Mistrzyni na rozwój wyobraźni antropologicznej Jej uczniów i uczennic oraz oryginalnej wizji antropologii z Jej sygnaturą autorską. Tym samym artykuł stanowi przyczynek do wytyczenia koncepcyjnej granicy „antropologicznej szkoły Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej”, którą autor tekstu nazywa *metaksy*-antropologią, inspirując się esejem Olgi Tokarczuk. W artykule pojawia się koncepcja przezroczystych ramion matki jako trawestacja tytułu książki Mistrzyni, nawiązanie do Jej „matczynego” stosunku do uczniów i uczennic (stanowczość i czułość) oraz metafora Jej udziału w kreacji oryginalnego podejścia do antropologii. Autor artykułu zakłada, że rola mistrza (jego „przezroczystych ramion”) jest potrzebna współczesnemu uniwersytetowi.

Słowa kluczowe: relacja mistrz – uczeń, kryzys uniwersytetu, życie akademickie, Ewa Nowina-Sroczyńska, transgresja, antropologia poza antropologią, *metaksy*-antropologia

Summary: The crisis of the university is the key word of the contemporary debate on the condition of the academic world. The aim of this article is to assess the master – disciple relationship (in the context of the organization of academic life, and the development of science) on the example of Professor Ewa Nowina-Sroczyńska. In the mode



of intimate ethnography, the author – her student – analyzes the influence of Professor Ewa Nowina-Sroczyńska on the development of the anthropological imagination of her students, and the original anthropological trend with her authorial signature. Thus, the article contributes to delineating the conceptual boundary of the anthropological school of Professor Ewa Nowina-Sroczyńska, which the author of the text calls *metaxy*-anthropology, inspired by Olga Tokarczuk's essay. The article introduces the concept of the mother's transparent arms as a (1) travesty of the title of the Professor's book, (2) a metaphor for her original approach to anthropology, and (3) her own motherly attitude towards her students – strict but tender. The author assumes that the role of the master (his/her transparent arms) is necessary for a present university.

Keywords: master-disciple relationship, crisis of the university, academic life, Ewa Nowina-Sroczyńska, transgression, anthropology beyond anthropology, *metaxy*-anthropology

Cytat z autoreferatu Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej¹ na temat natury mistrzostwa daje początek mojej refleksji o Jej antropologicznej szkole:

Jestem wychowanką prof. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej. Czy mogę nazwać ją Mistrzem? W moim przekonaniu prawdziwy Mistrz sam nie jest w stanie niczego nakazać, może zafascynować tak, że uczeń daje się uwieść. Mistrz może otworzyć nas na różnorodność świata (jest to konieczne w naszej dyscyplinie). Uważam, że potrzeba mistrzów w uniwersytetach jest ogromna, choć muszę się zgodzić z tymi, którzy uznają, że pod tym względem uniwersytety przechodzą głęboki kryzys. W mistrzostwie zachowują się rezerwuary wartości, a te są atrakcyjne, gdy objawiają się właśnie w autorytecie. Mistrz nie zmusza do swojej wizji nauki, lubi, gdy z nim się spieramy, dyskusje bowiem zawsze powinny być twórcze. Dobry mistrz – wiemy o tym z lektur – wie, kiedy uwolnić ucznia. I prof. Kopczyńska-Jaworska w tym sensie była dla mnie Mistrzem. Różniłyśmy się; zachwyt wzbudzały w nas inne lektury antropologiczne, inny typ literatury pięknej, inne malarstwo, inna muzyka i – co najważniejsze – inna wizja antropologii. A jednak dając nam wolność wyboru, po tym jak zafascynowała możliwościami interpretacyjnymi dyscypliny, uczyniła suwerennymi intelektualnie. To jej zawdzięczam przeświadczenie, że seminarium to przestrzeń wymiany².

1 W artykule, który ma autoetnograficzny charakter, Profesor Ewę Nowina-Sroczyńską nazywam Ewą, czyli tak, jak do Niej zwracam się na co dzień od kilku lat. Przejście na „ty” w naszej relacji miało udział w „uwolnieniu” ucznia przez mistrza.

2 Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego (EABKJ), Autoreferat Ewy Nowina-Sroczyńskiej – załącznik do wniosku o przeprowadzenie postępowania w sprawie nadanie tytułu profesora.

Ewa doświadczyła mistrzostwa Profesor Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej. Z jednej strony, jako opiekunka prac dyplomowych nie narzuca innym swojego programu naukowego, raczej nim oczarowuje, uwodząc uczniów i uczennice własną wizją antropologii, dając im wolność wyboru. A studenci i studentki dają się uwieść. Z drugiej strony, seminarium – jako przestrzeń wymiany – odkrywa przed Nią nowe obszary problemowe³.

Model wizji antropologii Ewy tworzę przede wszystkim na podstawie własnego doświadczenia bliskiej współpracy z Nią na przestrzeni lat 2008–2023 oraz kazualnych konstatacji Ewy na temat własnego podejścia do antropologii. Moje przedsięwzięcie ma charakter autoetnografii i etnografii intymnej. Bazuję na przeżyciach, które wynikają z relacji mistrz – uczeń⁴ i bliskości akademickiej kolaboracji. Według Alisse Waterston i Barbary Rylko-Bauer, etnografia intymna „oznacza jednocześnie metodę badawczą oraz formę wrażliwości na relacje z bliskimi. Zderza metodę naukową z emocjami oraz pisarskie rzemiosło z niedefiniowalną sferą relacji rodzinnych. Wyróżnia sprzeczności między tymi przestrzeniami, ale także stwarza możliwość dostrzeżenia losów pojedynczego człowieka na szerszym tle społeczno-historycznym”⁵. Zastosowanie trybu etnografii intymnej nie jest z mojej strony retoryczną dekoracją. Prawdziwa współpraca naukowa rozwinęła między nami relację quasi-rodzinną, której istotę obrazuje metafora przezroczystych ramion matki. Drugi sens tej metafory odnosi się do wizji antropologii. Schulzowskie „ramiona ojca”, które Ewa przeszczepiła na grunt antropologii, są „przezroczyste”, ponieważ nie odgradzają dziecka od żywiołu nocy⁶. Dziecko żyje pośrodku, na granicy, pomiędzy dwoma porządkami:

3 Tematy prac dyplomowych, których Ewa była opiekunką, pokazują, że – z jednej strony – wiele osób studiujących dało się uwieść Jej wizji antropologii. Z drugiej strony, Ewa była i jest otwarta na różnorodność świata i problemów, które nurtowały i nurtują Jej uczniów i uczennice.

4 Zob. np.: R. Cierzniewska, *Mistrz „jakikolwiek”*: „Nie chcę być opiekunem naukowym!” *Rzecz o reformach szkolnictwa wyższego w Polsce*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8); A.F. Kola, *How Should One Write about Masters?*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8); W. Piasek, *Relacja mistrz – uczeń w nauce współczesnej – kontekst kulturowy*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8); I. Wagner, *Sprzężenie karier. Konstrukcja karier w środowiskach artystycznych i intelektualnych*, „Przegląd Badań Jakościowych” 2005, nr 1(1).

5 M.P. Garapich, *Etnografia intymna*, „Czas Kultury” 2023, nr 3(29), s. 132. Zob.: A. Waterston, B. Rylko-Bauer, *Etnografia intymna – łączenie opowieści, pamięci i historii*, „Czas Kultury” 2023, nr 3(29).

6 „Nie wiem, skąd w dzieciństwie dochodzimy do pewnych obrazów o rozstrzygającym dla nas znaczeniu. Grają one rolę tych nitek w roztworze, dokoła których krystalizuje się dla nas sens świata. Do tych obrazów należy jeszcze u mnie obraz dziecka niesionego przez przestrzeń ogromnej nocy, rozmawiającego z ciemnością. Ojciec tuli je, zamyka w ramionach, odgradza od żywiołu, który mówi i mówi, ale dla dziecka

dnia i nocy, kultury i natury, tego i tamtego świata. Dziecko ma dostęp do innego wymiaru rzeczywistości⁷. Antropologia przezroczystych ramion matki, czyli szkoła⁸ antropologiczna Ewy – podobnie – bada światy symboliczne, mitopraktyki, media-cje i „obrazy, które wychodzą poza własne ramy”⁹, obrazy, archetypy, które dają nie tyle do myślenia, ile do przeczuwania. To antropologia, która interesuje się człowiekiem (*homo spiritualis*) żyjącym pomiędzy różnymi wymiarami rzeczywistości, po-środku, z tendencją do transgresji i wolności. Tym samym jej przedmiot oraz metoda pochodzą z tej samej Krainy Metakasy¹⁰. Metoda odwzorowuje istotę systemu, który manifestuje się w przedmiocie. A istotę stanowi transgresja, przekroczenie normy, zdrowego rozsądku, konwencji.

Według Tomasza Leszniewskiego, tradycyjna relacja mistrz – uczeń we współczesnym świecie akademickim ulotniła się jak kamfora:

Obecnie [...] proces reprodukcji pola naukowego zdaje się nie wymagać znanej nam z historii szczególnej roli mistrza oraz wyjątkowości jego stosunku z uczniem. Rozluźnienie więzi środowiskowej, jak i zmieniający się zakres zależności generują zupełnie inne potrzeby i oczekiwania ze strony uczonego (mistrza), jak i jego ucznia¹¹.

Kiedy Ewa spotkała na drodze własnego rozwoju naukowego swoją Mistrzynie – Profesor B. Kopczyńską-Jaworską – (lata 70. XX w.), Barbara Skarga „przepowiedziała” kryzys mistrzostwa: „Nieraz spotykamy się z opinią, że dziś mistrzowie w nauce nie są potrzebni, że w czasach obecnych naukę tworzą grupy specjalistów, a nie poszczególni uczeni, że wiele wspaniałych odkryć nie wiąże się z żadnym konkretnym nazwiskiem”¹². Ale świat akademicki zbagatelizował wpływ tego kryzysu na edukację i naukę. Konstatacja *Nemo propheta in patria sua* zaktualizowała się w czasach

ramiona te są przezroczyste, noc dosięga je w nich i poprzez pieśczęty ojca słyszy ono nieustannie jej straszliwe perswazje. I znękanie, pełne fatalizmu odpowiada na indagacje nocy, z tragiczną gotowością, całkiem zaprzędane wielkiemu żywiołowi, od którego nie ma ucieczki”. B. Schulz, *Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza*, „Tygodnik Ilustrowany”, 28 IV 1935, nr 17, s. 322.

7 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyste ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

8 Szkoła jako program, propozycja i realizacja klarownego kierunku antropologicznego, który Ewa wcieliła w życie jako badaczka i opiekunka prac dyplomowych.

9 Zob.: S. Awriencew, *Symbol*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3.

10 Zob.: przypisy 29–31.

11 T. Leszniewski, *O potrzebie mistrza w świecie nauki, czyli refleksja nad zmieniającą się relacją uczeń – mistrz*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8), s. 32.

12 B. Skarga, *Mistrz i mag*, „Teksty” 1977, nr 31(1), s. 7.

ponowoczesnych, które cechują się m.in. paraliżem wiary w naukę (jako drogę do prawdy), erozją instytucji autorytetu, przygodnością bytów, płynnością rzeczywistości, precesją symulaków¹³. Kiedy paradygmat mistrzostwa naukowego wyczerpuje się, główną rolę odgrywają „duchowi” mistrzowie i mistrzynie – nie biorąc bezpośredniego udziału w życiu akademickim, kreują jego aksjologię. Milan Kundera to jeden z takich mistrzów Ewy. Jego *Życie jest gdzie indziej*¹⁴ stanowi streszczenie Jej życiowej filozofii, którą z czułością podzieliła się ze mną podczas mojej promocji doktorskiej, wręczając dyplom: „Pamiętaj, że życie jest gdzie indziej!” Z całego serca dziękuję Jej (Tobie) za tę lekcję dystansu. Gdzie indziej, czyli poza antropologią, poza nauką, poza akademią. Rozumiem tę myśl po Frostowsku: „Najlepsze wyjście wiedzie zawsze na wskroś”¹⁵, czyli na przestrzał, zapraszając zewnętrzne światło do środka. Ewa nie boi się „patrzeć z ukosa”¹⁶ i „spoglądać z oddali”¹⁷, dystansować się wobec antropologii, przekraczając granice własnej specjalizacji, konfrontując ją z innymi dyskursami, przede wszystkim z: doświadczeniem osobistym¹⁸, wrażliwością mirakularną¹⁹, językiem filmu i *belles lettres*.

Dobrze znając jedynie publikacje z zakresu własnej specjalności, można być za ledwie niezłym rzemieślnikiem naukowym. Kandydat na uczonego musi siedzieć w literaturze naukowej w ogóle, a więc orientować się w nowościach sąsiednich specjalizacji, mieć kontakt z tym, co dzieje się w nauce rozumianej jako część ogólnoludzkiej kultury. By spełnić ten ostatni warunek, trzeba wyjść poza lektury ściśle naukowe²⁰.

Ewa lubi grę antropologii i literatury; nauczyła mnie, że pogranicze jest najlepsze, że pomiędzy nauką i sztuką, czyli na granicy, dzieją się rzeczy najciekawsze. Intrygują

13 Zob.: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997; Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2004; J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005.

14 M. Kundera, *Życie jest gdzie indziej*, Warszawa 1991.

15 R. Frost, *Sługa do sług*, cyt. za: J. Brodski, *Pochwała nudy*, [w:] tenże, *Pochwała nudy*, oprac. S. Barańczak, Kraków 1996, s. 90.

16 Zob.: S. Žižek, *Patrząc z ukosa. Wprowadzenie do Jacques'a Lacana przez kulturę popularną*, Warszawa 2018.

17 Zob.: C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993.

18 Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018.

19 Zob.: A. Hemka, J. Olędzki, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 1, s. 8–14.

20 M. Heller, *Jak być uczonym*, Kraków 2009, s. 22–23.

Ją przede wszystkim transgresje²¹, które otwierają przestrzeń intelektualnej przygody w odróżnieniu od topowej problematyki będącej produktem mody kulturowej w nauce. Zgadzam się z Ewą, że odważna literatura wyprzedza naukę – zrutylniałą i zrytualizowaną – w czulej reakcji na zmiany, w których egzystuje, i dynamiczną rzeczywistość społeczno-kulturową. Antropologiczny transfer kategorii teoretyczno-literackich jest zawsze ich ekstensją:

Koncepcję formy sylwicznej zawdzięczam Czesławowi Miłoszowi; to moja próba transpozycji praktyki sylwicznej z literatury do antropologii. [...] Myślę, że kategorie sylwy i sylwiczności doskonale usytuowały się w kontekście popularnej w ostatnich latach postmodernistycznej i dekonstrukcyjnej koncepcji nie tylko literatury, ale kultury w ogóle²².

Inny przykład to antropologiczna adaptacja kategorii „topos”, którą Ewa wyjaśnia w *Przezroczytach ramionach ojca...*:

Zaprezentowane dalej rozumienie ukształtowane na gruncie teorii literatury ma dla antropologa zbyt wąskie znaczenie. Antropologa interesuje inny, uogólniony na dyskurs charakteryzujący humanistykę sens toposu – zdolność do konstruowania odwiecznych motywów czy wręcz archetypów mitologicznych, religijnych i obrzędowych tkwiących w ludzkiej kulturze. Topos pozostaje wyznacznikiem pewnego najogólniejszego układu odniesień kulturowych polaryzującego nasze wyobrażenia i czyni z nich całość pomagającą nam rozpoznać się w świecie i określić swój do niego stosunek²³.

Koncepcję „na wskroś” Roberta Frosta, która oświeśla Ewy dystans wobec instytucji nauki, można zinterpretować inaczej – jako kierunek dogłębny, aby odkryć otchłanną prawdę o człowieku i świecie kultury. Aby zbliżyć się do niej, należy zanurzyć się pod powierzchnię konstrukcji naukowych. Szkoła Ewy zrywa z modernistyczną koncepcją dzieła, które egzystuje w izolacji kulturowej, społecznej i politycznej. Sztuka (czy to literatura, czy film) transcenduje ku rzeczywistości, w której żyjemy, ku

21 Według Niej, paradygmatem artystycznej grupy Łódź Kaliska, którą interesuje się i bada od samego początku jej żywota w sztuce, jest transgresja. Grupa działa od 1979 r. w składzie: Marek Janiak, Andrzej Kwietniewski (do 2007 r.), Adam Rzepecki, Andrzej Świątlik, Andrzej Wielogórski (Makary) i Sławek Bit (od 2007 r.). Zofia Łuczko – współpraca w latach 1983–2019. Zob.: E. Nowina-Sroczyńska, *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle*, Łódź 2018.

22 E. Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska...*, s. 20, 30.

23 E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście...*, s. 12.

wielopoziomowej kondycji ludzkiej; jest – jak twierdzi Ryszard Nycz – mediatorem społecznej aktywności, „odsłania nas przed nami samymi”, poszukuje formy dla sensu „wyłaniającego się [...] z przedpojęciowego i przedjęzykowego pola doświadczenia”²⁴. Dlatego może być terenem etnograficznej czy antropologicznej eksploracji.

Na karierę akademicką Ewy i naturę Jej szkoły wpłynęła zmiana paradygmatu antropologicznej refleksji o kulturze i definicji terenu etnograficznego, która zbiegła się w czasie z ważną chwilą, w której Profesor B. Kopczyńska-Jaworska „uwolniła” swoją Uczennicę. Część autoreferatu, czyli załącznika do wniosku o przeprowadzenie postępowania w sprawie nadanie tytułu profesora, Ewa poświęciła „rewolucji” w polskiej etnografii, która miała miejsce na przełomie lat 70. i 80. XX w.:

Doceniono interdyscyplinarność (która dotąd była grzechem) rozumianą jako wykorzystywanie i wprowadzanie w obręb antropologii kultury współczesnych osiągnięć wielu dyscyplin humanistycznych: historii, religioznawstwa, językoznawstwa, literaturoznawstwa, historii sztuki. Ten [...] postulat był dla mnie szczególnie ważny, bowiem przez trzy lata studiów polonistycznych byłam zafascynowana teorią literatury²⁵.

Szlaki wzajemnej inspiracji antropologii i literatury zostały przetarte w latach 80. XX w. Szczyt atrakcyjności antropologia literatury przeżyła na przełomie wieków XX i XXI²⁶. Atmosferę inauguracji tej transdyscypliny na tle humanistyki obrazuje tytuł eseju Clifforda Geertza: *A Strange Romance: Anthropology and Literature*²⁷. Ale szkoła Ewy wychodzi poza ramy antropologii literatury, zgłębia świat symboli i świadomość mityczną, do czego nie jest zobowiązana cała antropologia literatury.

„Nauczycielami” Ewy poza światem nauki, obok M. Kundery, byli: Anton Czechow, Marcel Proust, Tomasz Mann, Bruno Schulz, Sándor Márai, Bohumil Hrabal, Josif Brodski, Winfried G. Sebald, Jerzy Pilch; Marc Chagall, Zofia Rydet, Helmut Newton; Federico Fellini, Andriej Tarkowski, Jiří Menzel, Werner Herzog i inni. Z myślą o ich udziale w procesie interpretacji ludzkiej kondycji Ewa umiejscawia ważną część antropologii poza antropologią. Bliskie są Jej perspektywie antropologie: literatury, sztuki, filmu. To dzięki Ewie nie boję myśleć, że Olga Tokarczuk jest kapitalną antropolożką.

²⁴ R. Nycz, *O co chodzi w antropologii literatury i dlaczego to jest ważne dla wszystkich uprawiających badania literackie. Perspektywa subiektywna*, „Teksty Drugie” 2023, nr 3, s. 29.

²⁵ EABK-J, IEiAK UŁ, Autoreferat..., dz. cyt.

²⁶ A. Łebkowska, *Antropologia i literatura – „dziwny romans”*. *Zwroty i przemiany*, „Teksty Drugie” 2023, nr 3, s. 30.

²⁷ Zob.: C. Geertz, *A Strange Romance: Anthropology and Literature*, „Profession” 2003, nr 1.

Ewa miała i ma duży wpływ na rozwój swoich studentów i studentek. Niepowtarzalny styl Jej antropologii oraz oryginalną orientację paradygmatyczną, która otwiera się na inne dyskursy i język metafory, naśladują prace licencjackie, magisterskie i doktorskie, których była i jest opiekunką. Mistrzynie „wychowała” uczniów i uczennice swojej szkoły, zafascynowanych i zafascynowane Jej modelem nauki. Wykształciła kontynuatorów i kontynuatorki Jej dzieła, które stanowi ważną część „nowej etnologii” czy „młodej polskiej etnologii”, która, sprzeciwiając się bezrefleksyjnej prezentacji kultury ludowej, na początku lat 80. XX w. odwołała się do strukturalizmu, fenomenologii i semiotyki²⁸. Jeśli jakaś antropologia zmieniała mnie na zawsze (w akademickim półświatku przypisuje się antropologii taką kompetencję, a studentów i studentki pierwszego roku „straszy się”, że antropologia pociąga za sobą przeżycie duchowe), to była to szkoła antropologiczna Ewy.

Nauczycieli ma się zwykle wielu, lepszych i gorszych, mniej lub bardziej szanowanych. Jednym coś zawdzięczamy, innym niemal nic, zapominając szybko ich nazwiska. Mistrza w jakiejś chwili ma się najczęściej jednego i wpływ jego na rozwój ucznia jest zawsze decydujący. Wpływowi temu uczeń się poddaje świadomie, ponieważ mistrz budzi w nim podziw, staje się wzorem pod jakimś względem, który się chce naśladować. I nie jest ważne dla ucznia, jakim mistrz jest człowiekiem. Często nie zna on w ogóle jego biografii, ale zna dzieło i odkrywa w tym dziele coś, co go fascynuje, co staje się źródłem natchnienia, zachętą do podjęcia twórczego wysiłku²⁹.

Niezwykły przypadek Ewy nie mieści się w koncepcji, że to, jakim mistrz jest człowiekiem, nie liczy się w relacji z uczniem. Przeciwnie, to charyzma Ewy, maestria stylu i języka, Jej stalowy temperament, kobiecy czar, kolorowa osobowość oraz biografia Ewy, były i są źródłem natchnienia dla wielu Jej seminarzystów i seminarzystek.

Cechą antropologicznej szkoły Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej jest kontestacja literalizmu etnograficznego. Jej antropologia pochodzi z Krainy Metaksy³⁰, czyli tajemniczej rzeczywistości, która wykracza poza ludzkie doświadczenie i wyobraźnię. *Metaksy* stanowi obszar, w którym „rozmywiają się znaczenia, gdzie się sobie przeciwstawiają i zachodzą na siebie, gdzie niepodzielnie panuje coś, co James Hillman nazwał

28 Z. Jasiewicz, *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 69.

29 M. Heller, dz. cyt., s. 10.

30 Kraina Metaksy stanowi geograficzną metaforę greckiej koncepcji *metaksy*, jako trybu bytu pomiędzy dwoma porządkami, kategorii „pośrodku”. Zob.: O. Tokarczuk, *Kraina Metaksy*, [w:] *tejże, Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 239–260.

poetycką bazą umysłu³¹. Według O. Tokarczuk, *metaksy* odcina się od chrześcijańskiego dogmatyzmu i nowoczesnego scjentyzmu.

Istniejąca poza czasem i przestrzenią Kraina Metaksy mieści w sobie wytwory naszego umysłu, które nigdy nie dostały statusu rzeczywistości zwyczajnej. Lecz z pewnością mają status rzeczywistości nadzwyczajnej. Tutaj Czerwony Kapturek podejrzliwie zadaje wilkowi udającemu Babcię swoje trzy pytania, a Jazon żeglujecie do Kolchidy po złote runo. Tu rezydują także historyczne postaci, które dawno już zmarły, a ich fizyczne ciała rozsypały się w proch. [...] Są tu i święci, i lubieżni papieże, paskudni tyrani i Dziewczynki z Zapalkami marznące w śniegu, są bohaterowie sag i słynne aktorki filmowe. Wszyscy, których rzeczywistość bierze się z prostego faktu, że zaprzatają nam uwagę, że myślimy o nich, odnosimy do siebie, że wpuszczamy te postaci na pokoje naszego wewnętrznego życia³².

W autoreferacie Ewa przedstawiła kontekst swojej postawy wobec *metakso*-antropologii³³ jako dyscypliny, która egzystuje pomiędzy etnograficznym literalizmem a literaturyzacją nauki:

„Polska Sztuka Ludowa”, przemianowana na „Konteksty”, była areną powstawania i poszerzania etnologii o teksty interpretujące takie zjawiska, jak: literatura, film, teatr, reklama, muzyka popularna, kabaret, piłka nożna... Co ważne, „nowa etnologia” dopuszczała inne gatunki oprócz standardowego artykułu naukowego; prawomocnymi wypowiedziami stały się: esej, dziennik, dziennik z podróży, list, wspomnienie. Odejście od realistycznego modelu uprawiania nauki oraz wiary w obiektywność badań terenowych było najważniejszym postulatem nowego projektu antropologii kultury w Polsce. [...] Jestem spadkobiercą poglądów koryfeusza „nowej etnologii”, zostałam przez ten nurt niejako ukształtowana. Od początku swojej naukowej działalności penetrowałam obszary tak zwanej kultury duchowej – życia depozytariuszy kultury w atmosferze mitu i sacrum. Pierwsze artykuły i rozprawa doktorska dotyczyły problemów religijności ludowej w jej lokalnym wymiarze, rytuałów pogrzebowych we współczesnej wsi, obrzędów funeralnych we współczesnym mieście, filmu etnograficznego jako źródła do opisu i interpretacji kultury. Moje pierwsze doświadczenia etnograficzne/antropologiczne związane były z deszyfracją symboli, nawet w świecie, który sam w sobie wydaje się areligijny. Nigdy nie zdobyłam się na radykalny krok, który objawił mi Roland Barthes,

31 Tamże, s. 245.

32 Tamże, s. 248–249.

33 Nazwa, która nie występuje *explicito* w Jej autoreferacie.

opowiedzenia się za literaturyzacją nauki. Jego radykalne stwierdzenie – „Nauka jest pospolita, życie jest subtelne, i aby skorygować ten rozstęp, potrzebna jest nam literatura” – jest niezwykle pociągające, ale nie mogłam się zdecydować na ten typ antropologii, który uprawia z powodzeniem prof. Dariusz Czaja³⁴.

Wydaje się, że Ewa jest wielką przeciwniczką literalizmu, idiografizmu etnograficznego, minimalizmu formy, inflacji rozumu, pragmatyzmu i zdrowego rozsądku – tak w życiu, jak i na gruncie samej antropologii jako dziedziny humanistycznej, która stosuje narzędzia umożliwiające negację podziału na to, co nowoczesne, i to, co tradycyjne³⁵; podziału na racjonalizm i wyobraźnię mityczną.

Literalizm funkcjonuje na kilku poziomach. Najbardziej prymitywny to przypadek, kiedy człowiek odmawia widzenia świata jako czegoś skomplikowanego i wieloznacznego z racji braku uważności i wykształcenia, a może nawet z powodu jakiegoś percepcyjnego upośledzenia. Nawiązuje jednocześnie do jakiegoś instynktownego pragmatyzmu – takiego, z jakim w obiegowych wyobrażeniach kojarzy się figura niewiernego Tomasza. Ale literalizm ma też swoją wyrafinowaną postać, wtedy najczęściej podpira się racjonalizmem, metodologią naukową i tak zwanym zdrowym rozsądkiem. I bardzo często statystyką³⁶.

Według O. Tokarczuk, dosłowność zabija myślenie³⁷. Z tą ideą koresponduje konstatacja Ewy, że przysłowia nie są mądre – alienują z życia własne myślenie i sankcjonują jego fantomy, protezy. Układem optymalizującym antropologię, według Ewy, są metafory epistemologiczne, co zbliża ją do sztuki. Taka antropologia przypomina Ecowskie dzieło w ruchu, dzieło otwarte (wł. *opera aperta*), dzieło, którego wartość jest sumą różnych interpretacji, które nie zakłócają jego istoty i własnej tożsamości³⁸. Literalizm jest przeciwieństwem metafory. O. Tokarczuk wyróżnia kilka cech literalizmu: jest chorobą naszych czasów, odrzuca metaforę i syntezę, nie rozumie literatury i sztuki, pauperyzuje poczucie humoru, nie toleruje polisemii i ignoruje sprawiedliwość oceny³⁹. Literalizm etnograficzny pociąga za sobą ryzyko

34 EABK-J, IEiAK UŁ, Autoreferat..., dz. cyt. Zob.: R. Barthes, *Wykład*, „Teksty” 1979, nr 5(47), s. 14.

35 Zob.: M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 19–44.

36 O. Tokarczuk, dz. cyt., s. 252.

37 Tamże, s. 253.

38 Zob.: U. Eco, *Dzieło otwarte*, Warszawa 2008.

39 O. Tokarczuk, dz. cyt., s. 253–255.

radikalizmu. W kontekście doświadczenia osobistego podhalańskich peregrynacji intelektualnych i zmysłowych Ewa przyznaje, że „radikalne przekonania są prawie zawsze atrakcyjne. Przed regularnymi, długimi pobytami badawczymi na Podhalu, skłonna byłam się z nimi zgodzić, ale później nabrałam pewności, że są to sądy niesprawiedliwe”⁴⁰. W końcu, literalizm – co najważniejsze w kontekście *metaksy-antropologii* –

niszczy zmysł piękna i sensu, przez co nie pozwala tworzyć uważnej i pogłębionej wizji świata. Jego największymi grzechami są nietolerancyjność i traktowanie wszystkiego, co odstępuje od przyjętej gdzieś kiedyś normy, jako moralnie złego, grzesznego, zasługującego na potępienie, a nawet karę. Literalizm zamyka więc horyzonty. Zamyka ludzkie umysły⁴¹.

I kolejna cecha wspólna Krainy Metaksy i wizji antropologii, jaką proponuje Ewa: „Czasami musisz skłamać, żeby powiedzieć prawdę!” – oto Jej epistemiczne credo. W. Herzog, jeden z wielkich mistrzów Ewy, twierdzi, „iż prawdę ustanawia przekroczenie normy, tylko tak możliwe jest poznanie i bycie poza «się». [...] Doświadczenie transgresji to akt wolności naznaczony męczeństwem, zwieńczony odkryciem otchłannej prawdy”⁴². Przy czym tą prawdą nie jest to, co wiemy o świecie, ale to, co przeczuwamy. Prawda jest ruchem, procesem, w którym zbliżamy się do niej. Egzystencja antropologii „pośrodku”, pomiędzy porządkami kłamstwa (fikcji) i prawdy (historii) ma udział w kategorii *metaksy*.

Jesteśmy istotami rozpiętymi między historią a fikcją literacką i nieustannie pozostajemy w swego rodzaju ambiwalentnym zawieszeniu pomiędzy jedną a drugą. To, co obserwowalne, rzeczywiste [...], przynależy do domeny historii i nauki, to zaś, co subiektywne, co związane z emocjami, co sekretne i skrywane, należy do fikcji. [...] Czasami w tym rozróżnieniu to fikcja wydaje się silniejsza [...] – jej siła bierze się stąd, że nie jest zależna od tego, co obserwowalne, od faktów. [...] Być może fikcja pełni nawet funkcję ewolucyjną – przystosowania do świata większego niż nasze małe „ja” i znajome mu ograniczone środowisko. Fikcja literacka ma też w swojej dyspozycji najważniejsze narzędzie – nadaje sens temu, co nam się przydarza⁴³.

40 E. Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska...*, s. 14.

41 O. Tokarczuk, dz. cyt., s. 254.

42 J. Sarbiewska, *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wernera Herzoga*, Gdańsk 2014, s. 59, 61.

43 O. Tokarczuk, dz. cyt., s. 256, 257.

Centralną jakością w *metaksy*-antropologii Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej stanowi akceptacja fikcji (poetyckiej bazy umysłu, kulturowego sensu, subiektywnego, związanego z emocjami, wyobraźnią oraz sferami mitu, symbolu, archetypu, snu, baśni) i Schulzowskich „przezroczystych ramion ojca”, czyli legitymizacja pierwiastków nadzmysłowego i irracjonalnego w ludzkiej kondycji. W *Przezroczystych ramionach ojca...* Ewa pyta: „Jacy jesteśmy poza cogito?” i odpowiada, analizując literaturę, film i fotografię⁴⁴, cytując B. Schulza: „Najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, jest tworzenie «historii»”⁴⁵. Być może ta jakość Jej „szkoły” wywodzi się z refleksji nad genealogią obrazów w kulturze tradycyjnej, ludowej:

[Kultura chłopska] To była kultura biedy, którą rekompensowano sobie bogactwem wyobraźni, rzeczywistością mityczną, snami. [...] Sny były integralne z życiem, z codziennością, wierzone w nie tak samo jak w zdarzenia, w których uczestniczyło się na jawie. [...] Dziś miejsce snu, być może, zajęły media, bo człowiek wciąż odczuwa potrzebę baśni, tylko łatwo dajemy się nabrać na nieprawdziwe baśnie, takie jak na przykład reklamy⁴⁶.

Być może ta sama ludzka potrzeba baśni stanowi podstawę, na której Ewa bada i zachęca swoich uczniów i uczennice, jako Opiekunka prac licencjackich, magisterskich i doktorskich, do antropologicznej refleksji zarówno nad świętymi obrazami oraz demonologią ludową, jak i nad ikonami współczesnej kultury popularnej czy kulturowymi bohaterami świata polityki. Według mnie, Ewa tym samym dowodzi, że enklawy symboliczne i rudymenty kultury magicznej znikają ze współczesności, a robiąc to, ratuje je – świadomie lub nieświadomie. Jest to antropologia, która nie rezygnuje z dobra i piękna na rzecz pragmatyzmu i procedury naukowej.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego

Autoreferat Ewy Nowina-Sroczyńskiej – załącznik do wniosku o przeprowadzenie postępowania w sprawie nadanie tytułu profesora

44 E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyste...*, s. 8, 126–201.

45 B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, [w:] tenże, *Republika marzeń*, Warszawa 1993, s. 50.

46 W. Myśliwski, *W środku jesteśmy baśnią. Mowy i rozmowy*, Kraków 2022, s. 284–285.

Źródła drukowane

Schulz B., *Bruno Schulz do St. I. Witkiewicza*, „Tygodnik Ilustrowany”, 28 IV 1935, nr 17.

Literatura

- Awriencew A., *Symbol*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3.
- Barthes R., *Wykład*, „Teksty. Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1979, nr 5(47).
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2004.
- Brodski J., *Pochwała nudy*, oprac. S. Barańczak, Kraków 1996.
- Cierzniwska R., *Mistrz „jakikolwiek”: „Nie chcę być opiekunem naukowym!” Rzecz o reformach szkolnictwa wyższego w Polsce*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8).
- Eco U., *Dzieło otwarte*, Warszawa 2008.
- Garapich, M.P., *Etnografia intymna*, „Czas Kultury” 2023, nr 3(29).
- Geertz C., *A Strange Romance: Anthropology and Literature*, „Profession” 2003, nr 1.
- Heller M., *Jak być uczonym*, Kraków 2009.
- Hemka A., Olędzki J., *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 1.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004.
- Jasiewicz Z., *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*, „Nauka” 2006, nr 2.
- Kola A.F., *How Should One Write about Masters?*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8).
- Kundera M., *Życie jest gdzie indziej*, Warszawa 1991.
- Leszniewski T., *O potrzebie mistrza w świecie nauki, czyli refleksja nad zmieniającą się relacją uczeń – mistrz*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8).
- Lévi-Strauss C., *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993.
- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Łebkowska A., *Antropologia i literatura – „dziwny romans”. Zwroty i przemiany*, „Teksty Druge” 2023, nr 3.
- Myśliwski W., *W środku jesteśmy baśnią. Mowy i rozmowy*, Kraków 2022.
- Nowina-Sroczyńska E., *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018.
- Nowina-Sroczyńska E., *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle*, Łódź 2018.
- Nowina-Sroczyńska E., *Przezroczyście ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

Nycz R., *O co chodzi w antropologii literatury i dlaczego to jest ważne dla wszystkich uprawiających badania literackie. Perspektywa subiektywna*, „Teksty Drugie” 2023, nr 3.

Piasek W., *Relacja mistrz – uczeń w nauce współczesnej – kontekst kulturowy*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, nr 1(8).

Sarbiewska J., *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wernera Herzoga*, Gdańsk 2014.

Schulz B., *Republika marzeń*, Warszawa 1993.

Skarga B., *Mistrz i mag*, „Teksty” 1977, nr 31(1).

Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Kraków 2020.

Wagner I., *Sprzężenie karier. Konstrukcja karier w środowiskach artystycznych i intelektualnych*, „Przegląd Badań Jakościowych” 2005, nr 1(1).

Waterston A., Rylko-Bauer B., *Etnografia intymna – łączenie opowieści, pamięci i historii*, „Czas Kultury” 2023, nr 3(29).

Žižek S., *Patrząc z ukosa. Wprowadzenie do Jacques’a Lacana przez kulturę popularną*, Warszawa 2018.

TOMASZ SIEMIŃSKI

ETNO@MUZEUMBYTOW.PL

Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie
Instytut Kaszubski

Impresje poświęcone Profesor Ewie Nowina-Sroczyńskiej

Impressions dedicated
to Professor Ewa Nowina-Sroczyńska

W latach 1982–1987 byłem w gronie około 10 studentów etnografii w Katedrze Etnografii przy ul. Jaracza 78 w Łodzi. Całe pięcioletnie studia, i piszę to bez zbędnej kokieterii, upłynęły nam (tego jestem pewien, że piszę w imieniu naszego całego roku), w atmosferze fascynacji wieloma wykładowcami, ale była w rzeczowej Katedrze osoba, od której nauczyliśmy się szczególnie wiele, która tak zwyczajnie, po ludzku była nam szczególnie bliska.

Koniec studiów niczego w tych relacjach nie zmienił, co osobiście uważam za swoisty fenomen i cieszę się z tego, że na gruncie prywatnym, ale i naukowym relacje te trwają nieprzerwanie do dziś.

Poświęcam te „migawki” związane z Profesor Ewą Nowina-Sroczyńską w hołdzie Jej wiedzy, kompetencji, charakteru i wybitnej osobowości, jako ktoś (i myślę znów, że nie mówię tylko za siebie), kto bardzo dużo Jej zawdzięcza.

Impresja pierwsza: Katedra Etnografii przy ul. Jaracza 78 w Łodzi

Wczesne lata 80. XX w. Stara fabryka. Kilka pięter. Prawie pusta sala wykładowa, na ścianie czarno-biały portret Eliadego lub Lévi-Strausa; jednak po tylu latach trudno to stwierdzić. Poza tym w sali nic więcej nie ma, oprócz stolików i krzeseł. Chyba jeszcze jakaś tablica z kredą do pisania. Bardzo duże okno wypełniające prawie całą ścianę. Studenci w liczbie około ośmiu osób – w latach 80. to norma na każdym roku etnografii (ówczesna nazwa studiowanej dziedziny). Siedzimy przy szkolnych stolikach twarzą do okna. Twarzą do nas na tle okna (wówczas doktor) Ewa Nowina-Sroczyńska. Nie widzimy jej zbyt dobrze, bo okno wydaje się jedną wielką białą plamą,



a siedząca przed nami postać to tylko ciemny zarys sylwetki. Lepiej było, kiedy zajęcia odbywały się po południu, wtedy zapalaliśmy światło i my – studenci – mogliśmy zobaczyć naszą wykładowczynię.

Zawsze czekaliśmy za te zajęcia. Dotyczyły one tematu związanego z umieraniem, a cykl, jak pamiętam, nosił chyba nazwę: Śmierć jako organizator kultury. Dla młodych ludzi taka problematyka była „inna”, nietypowa, a przez to fascynująca, wykładana nam antropologicznie, co w owych czasach dopiero zakorzeniało się w Polsce jako nowoczesny nurt w nauce. Wtedy mniej więcej ukazały się takie prace Ludwika Stommy, jak *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* i *Słońce rodzi się 13 grudnia*. Dziś klasyka, wtedy – przełom i w jakimś sensie szok poznawczy, że „tak” można uprawiać naszą naukę. My, studenci, często chodziliśmy na ul. Piotrkowską, by w którejś księgarni kupić jakieś nowinki antropologiczne. Dostanie tych książek w bibliotekach graniczyło z cudem, a jeśli się to komuś udało, czytaliśmy je po nocach, przekazując sobie zdobyte egzemplarze. A na zajęciach z Ewą Nowina-Sroczyńską chcieliśmy o tym rozmawiać, szczególnie o *Słońcu, które rodzi się 13 grudnia*, bo książka ukazała się w czasie, kiedy niewiele jeszcze wiedzieliśmy o tym, co tak naprawdę studiujemy. I rozmawialiśmy. Myślę, że po tych wszystkich wielogodzinnych dyskusjach, tłumaczeniu nam mechanizmów – studiowana przez nas gałąź wiedzy otworzyła przed nami zupełnie nowe horyzonty. Ewa Nowina-Sroczyńska uczyła nas rozumienia. Po prostu.

Często zastanawialiśmy się, a w zasadzie żeńska część roku, czy wykłady na temat śmierci są wyzwaniem dla „naszej” Pani Doktor, bo przecież spodziewa się dziecka (dużo wcześniej wiedzieliśmy, że będzie to Weronka). Sama nam któregoś dnia powiedziała, że ludzie do niej mówią: „Po co to pani? Śmiercią się zajmować, kiedy pani dziecka się spodziewa”, ale Ona nie zadawała sobie takiego pytania. Nigdy z jej ust nie usłyszeliśmy słowa „zabobon”; do wiedzy ludu podchodziła z szacunkiem. Zawsze mówiła, żeby kierować się wiedzą o mechanizmach kulturowych, ale i respektować wierzenia, bo nikt o zdrowych zmysłach nie powinien ryzykować, zaprzeczając temu wszystkiemu, co może się wydawać w XX w. nieracjonalne. Więc staraliśmy się, jak umieliśmy, m.in. za Jej sprawą – „rozumieć”.

Impresja druga: u Marianny Wiśnios

Rataje to mała wieś w Świętokrzyskiem, znana przede wszystkim z tego, że żyła tam Marianna Wiśnios (1909–1996), jedna z najbardziej znanych i uznanych twórczyń nieprofesjonalnych. Była malarką. Dzięki Ewie Nowina-Sroczyńskiej nasz rok miał zaszczyt ją poznać, czym do dziś chwalę się, gdzie tylko mogę.

Marianna Wiśnios należała do grona tych twórców, o których uczyliśmy się na etnografii, a którzy sytuowali się w naszych wyobrażeniach – naszpikowanych życiorysami świętych i błogosławionych oraz problematyką ówczesnej twórczości ludowej – jako postacie ikoniczne, dalekie i niedostępne. Marzyliśmy, aby ich poznać,

co dziś może się wydawać dość infantylne, ale takie były czasy, że nawet prywatne dotarcie do domów twórców nie było tak łatwe jak dziś. Polska w owym czasie też nie była łatwa. Mieliśmy jednak „naszą” Profesor, a Ona spełniała marzenia. Wizyta u Marianny Wiśnios nauczyła mnie czegoś bardzo ważnego.

Szliśmy małą grupą studentów. „Nasza” Profesor na czele. W oddali chałupa pani Marianny. Czuć podniecenie – zaraz tam będziemy. Na czoło pochodu wysuwają się bardziej podekscytowani – chcą być pierwsi. Pierwsi wejść do Marianny, przywitać się, „zagadać”, sprawdzić swe umiejętności terenowe, których się uczyli w Katedrze. Czy umieją rozmawiać z innym człowiekiem? Czy są przygotowani do pracy wśród „ludu”? Więc zaczynają biec. Ale z grupy słychać donośny głos „naszej” Profesor: „Stójcie! Ja pierwsza. Wchodzę sama, potem wy”. Czekamy, Pani Profesor w środku rozmawia z Marianną Wiśnios. Po jakimś czasie wchodzimy. W pokoju na dużym stole 15-centymetrowy stos arkuszy papieru w wymiarach 100 x 70 cm. To obrazy malowane techniką suchych pasteli. „Nasza” Profesor przegląda wszystkie skrupulatnie – tworzą się dwa stopy – tych przejranych i tych do przejrzania. Niektóre obrazy „nasza” Profesor odkłada na bok – rozumiem, że wybrane, najlepsze, najbardziej fascynujące. Wiadomo, że przy okazji wizyty dobrze jest coś kupić dla siebie. Obserwuję ten rytuał i liczę w myślach pieniądze. Czy po zakupie obrazu uda się przeżyć w akademiku do końca miesiąca? Wyszło, że tak. Wówczas wszystko było na kartki, a piwo pili studenci tylko wtedy, kiedy jechali na badania terenowe w okolice, gdzie istniały duże browary, więc w codziennym studenckim życiu w Łodzi nie było zbyt wielu pokus tego typu, związanych z dużymi kosztami. Ale mam rozterki. Przecież jesteśmy w drodze na Żywiecczynę, więc jeśli mam kupić obraz od Marianny Wiśnios i ponieść koszty (wtedy liczył się każdy grosz), to muszę z czegoś zrezygnować, a Żywiec blisko. Skoro tak, to powinienem wybrać obraz „dobry”, jak najlepszy. Jaki? Jednak nie mam o tym pojęcia. Dla mnie wszystkie są wspaniałe i nie potrafię ich oceniać jak Pani Profesor. Moja intuicja milczy, doświadczenie zerowe, słowem – zbyt „głęboka woda”. Zbieram się na odwagę i pytam: „Pani Profesor, wybrała Pani najlepsze obrazy, tak mi się wydaje, ale skąd Pani wie, że one są najlepsze?” (studenci czasem zadają kompletnie niestosowne pytania). „Popracujesz 30 lat w zawodzie, to będziesz wiedział, sam zrozumiesz to wszystko” – odpowiedziała. Choć 30 lat w zawodzie już minęło, zastanawiam się, czy to zrozumiałem, co nie przeszkadza mi odpowiadać innym pytającym tak samo, jak odpowiedziała mi wtedy Ewa Nowina-Sroczyńska. Iście buddyjska lekcja... Pamiętna.

Impresja trzecia: Paszyn

Paszyn, niedaleko Nowego Sącza, należał do ulubionych miejsc, do których Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska zawoziła studentów. Byliśmy tam w latach 80. trzy razy. Wcześniej wiedzieliśmy, że wieś jest specyficzna, nie tylko ze względu na miejscowego

księdza Edwarda Nitkę (1918–1981), który stworzył tam miejsce, w którym bez mała cała wieś zajmowała się rzeźbiarstwem. Ksiądz skrupulatnie gromadził paszyńskie rzeźby, a także dzieła innych rzeźbiarzy z okolicy. Paszyn zasłynęła później jako ciekawe miejsce na mapie twórczości ludowej w Polsce.

Ludzie, którzy mieszkali w Paszynie, byli biedni, co rzucało się w oczy. Część z nich była chora. Nie wszyscy z nas byli przygotowani na widok cierpienia i biedy w niektórych domach. W Paszynie odebraliśmy jeszcze jedną lekcję od Ewy Nowina-Sroczyńskiej – lekcję pokory. Była cenna. Do każdej wizyty we wsi, kiedy mogliśmy się rozejść po niej i pójść tam, gdzie chcemy, aby się czegoś nauczyć, byliśmy przygotowani. W podróży odbieraliśmy uwrażliwiające nauki o Paszynie i mieszkających tam ludziach. W późniejszym życiu zawodowym w muzeach, w których większość adeptów etnografii rozpoczynała pracę, byliśmy przygotowani na pracę w terenie, czasem w bardzo trudnych okolicznościach.

Impresja czwarta: Lublana

W 1998 r., w dniach od 5 listopada do 7 grudnia, Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie wspólnie z Muzeum Regionalnym w Sieradzu urządziło w Słoweńskim Muzeum Etnograficznym (Slovenski Etnografski Muzej) w Lublanie wystawę zatytułowaną *Anioły i demony w sztuce polskich artystów ludowych Muchy i Chełmowskiego* (*Angeli in demoni v delih poljskih ljudskih umetnikov Muche in Chełmowskega*). Wystawa była przedsięwzięciem niezależnym, ale tak się złożyło, że w tym samym czasie w Lublanie odbywała się międzynarodowa konferencja antropologiczna, w której udział brała m.in. nasza polska etnologka Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska. Takich „zbiegów okoliczności” było więcej. Prace wystawianych artystów ludowych należały do kolekcji obydwu muzeów, ale także pochodziły ze zbiorów prywatnych Ewy Nowina-Sroczyńskiej. Co więcej, organizatorami wystawy była trójka osób związanych z łódzką uczelnią (Katedrą Etnografii) – podaję według ważności i zaangażowania w realizację projektu: Ewa Nowina-Sroczyńska, Bogna Jezernik (z domu Ciesielska – wówczas pracownica muzeum w Sieradzu) i Tomasz Siemiński (z Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie); dwoje ostatni to przyjaciele z roku. Dość trzeba, że planowana była także wystawa prac Szczepana Muchy w Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie, ze słowem wstępnym zarówno Bogny, jak i Ewy Nowina-Sroczyńskiej, w ramach częstych, trwających od końca lat 80. naszych wzajemnych kontaktów.

Przygotowania i rozmowy o wystawie słoweńskiej rozpoczęte zostały wiele miesięcy wcześniej. Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska uczestniczyła we wszystkim z bardzo dużym zaangażowaniem, rozumiejąc wagę twórczości ludowej i kierując się zapewne wielką sympatią oraz wielkością samego dzieła dwóch wymienionych artystów. Sz. Mucha wystawił w Słowenii demony, którymi lubił się odgradzać od

świata, od którego doznał jakichś krzywd, natomiast – dla równowagi – Józef Chełmowski pokazał anioły, które niejako zapraszały cały świat na jego podwórze i do jego domostwa.

Cała ta historia ze słoweńską przygodą zawiera wiele zdarzeń dobrych, ale i traumatycznych, które bardzo zbliżyły nas do siebie nie tylko w sensie współpracy zawodowej, ale i prywatnie. „Wyprawa słoweńska” należy do tych zdarzeń, które na zawsze pozostają w pamięci i w jakiś sposób wpływają na nasze życie.

Bogna kilka miesięcy wcześniej wzięła ślub z profesorem antropologii z Lublany Božidarom Jezernikiem. Otwierały się przed nią perspektywy pracy naukowej i nowego, innego etapu życia. Zorganizowanie wystawy miało być swoistą próbą sił dla niej w nowym miejscu, w Słowenii, gdzie zamierzała zostać na stałe. Dlatego z jej dawną wykładowczynią i mistrzynią (Bogna napisała pracę magisterską u Pani Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej) z wielkim rozmachem wzięły się do pracy. Kiedy już wszystko było przygotowane i wystarczyło tylko pojechać na otwarcie ekspozycji, okazało się, że Bogna nie żyje. Zmarła nagle, niespodziewanie, nie chorowała. Miała 35 lat. Wielki szok. Chcieliśmy wszystko odwołać. Nie jechać do Słowenii. Bo po co? Nigdy nie otrząsnęliśmy się z tego szoku, ale po jakimś czasie „nasza” Pani Profesor stwierdziła (słusznie), że dopełnimy, mimo okoliczności, wszelkich zobowiązań, bo musimy to zrobić dla Bogny, która była osobiście najbardziej zaangażowana w organizację wystawy. Pojechaliliśmy.

Trudno brnąć dalej w tę opowieść, ponieważ wszystko, co się wydarzyło w Lublanie, było w jakimś sensie „nieważne” po śmierci Bogny i jej nieobecności z nami. Dlatego, kończąc tę opowieść, warto jedynie powiedzieć, że wydano w Lublanie informator o ekspozycji z tekstami Ewy Nowina-Sroczyńskiej, Bogny Jezernik, Tomasa Siemińskiego, a także z biogramem Bogny Jezernik autorstwa jej męża Božidara. Informator ten, stojąc do dziś na półce w przydomowej biblioteczce, przypomina nam tamte wydarzenia. Całość pod redakcją B. Jezernika i Neny Židov. W biogramie Bogny napisano:

Po zawarciu związku małżeńskiego na początku lata 1998 przyjechała do Lublany. Przywiozła ze sobą wiele planów na nową drogę życia i twórczą energię dla ich realizacji. Okrutny los załątek nowego życia zamienił w boleść jego przeciwieństwa. Z powodzeniem ukończyła Seminarium Języka i Kultury Słoweńskiej. Udziałowi w Międzynarodowym Kongresie Antropologów i Etnologów przeszkodziła jej nagła śmierć 20 lipca 1998 roku. Była cudowna i wspaniale było żyć z nią. Po niej została bolesna strata jej wielu talentów i siły twórczej, radości życia i miłości.

Zawsze, kiedy się spotykamy z Ewą, wspominamy to wydarzenie, które wprowadza nas w posępny nastrój, ale jednocześnie cementuje wzajemne więzi i każe widzieć w „naszej” Pani Profesor nie tylko mistrza, ale i przewodnika duchowego, za którym warto podążać.

Impresja piąta: czterech twórców

W roku 2007 otwarta została w Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie wystawa czasowa pod tytułem: *Z pracowni pomorskich twórców ludowych*, na której zaprezentowano rzeźbę w drewnie, zabawki, malarstwo na szkle i płótnie czterech artystów z Pomorza: Norberta Glińskiego, Zygmunta Kędzierskiego, Włodzimierza Ostoja-Lńskiego i Józefa Walczaka. W zasadzie wszystkie muzea posiadające zbiory etnograficzne, czy też gromadzące przejawy współczesnej plastyki amatorskiej, stawiały sobie za punkt honoru (i słusznie) urządzenie wystaw pokazujących, jaki jest stan i kondycja tego rodzaju twórczości nazywanej dla przejrzystości współczesną sztuką ludową. Głębsze refleksje na temat twórczości tak nazywanej, a w zasadzie na temat tego, co Aleksander Jackowski określił „sztuką trudną do nazwania”, znajdowały się w trudno dostępnych dla tzw. zwykłych ludzi czasopismach naukowych lub grzęzły jako refleksje w biurkach muzealników. Prawdą jest, że tzw. zwykłych ludzi to nie interesowało, co wydaje się normalne, ale prawdą jest także to, że w środowiskach pozauniwersyteckich, w tzw. terenie, trudno było zaakceptować sporej części „fachowców z branży” fakt, że jednak w ludowości coś się zmieniło. Koniec końców „nikt” nie wiedział, czym dziś jest to zjawisko, a zamieszania wokół sztuki dopełniał obserwowalny fakt coraz większej banalizacji tej sztuki i zrównywania jej z twórczością dzieci, które kopiowały uznanych twórców ludowych w ramach przeróżnych konkursów szkolnych, z takim oto przekonaniem ogółu, że co bardziej uzdolniona młodzież potrafi, przecież wyrzeźbić może i ładniejsze dzieła.

Powstał więc pomysł, aby powiedzieć ogółowi, ludziom przychodzącym na wystawy, którzy nie zaprzatają sobie głowy takimi rzeczami jak rozmyślania o sztuce ludowej, ale są po prostu odbiorcami oferty kulturalnej, niejednokrotnie sami też poprzez swoje działania regionalistyczne tworzą nową tradycję, a w każdym razie coś przy tradycji manipulują – żeby powiedzieć im coś, co utkwii w ich świadomości na długi czas i może osiągniemy tym sposobem jakiś cel.

Tak się akurat złożyło, że na wczasach na Kaszubach przebywała Ewa Nowina-Sroczyńska. Poprosiliśmy o kilka słów wprowadzenia – słów, co ważne, wypowiedzianych z ust kogoś z zewnątrz, bo przecież słowa kogoś z zewnątrz, z uniwersytetu, profesora, lepiej zapadają w pamięć niż „swojskich”, lokalnych muzealników, prawie „sąsiadów z podwórka”. Poza tym, tak naprawdę nie byliśmy pewni, czy zrobimy to tak dobrze i tak perfekcyjnie jak Ewa. Posłuchajmy więc:

Chciałam Państwu powiedzieć o kłopotach, które mamy dzisiaj w współczesnej rzeczywistości ze sztuką ludową, a więc nie będę zachwalać sztuki ludowej, tylko wręcz przeciwnie – powiem, jakie mamy ogromne rozterki, i twórcy również, ze zjawiskiem, jakim jest sztuka ludowa.

Dawniej tych kłopotów nie było. Myśl o sztuce ludowej, która się rozwijała dopiero od 30. lat XX w., natychmiast zajęła się problemem, czym sztuka ludowa jest,

jakie są jej granice; zajęła się właśnie panami [Ewa zwraca się do czterech twórców, którym poświęcona była wystawa, a którzy znajdowali się wśród publiczności]; określeniem artysty ludowego, jego statusu i jego sposobu egzystencji w społeczeństwie. Ja bym powiedziała – dawnego artysty ludowego, bowiem sztuka ludowa rozwijała się od uwłaszczenia do mniej więcej, jak przyjmujemy, do 1914 r. Ta dawna sztuka ludowa (egzystencja dawnych artystów ludowych) nie sprawia dzisiaj naukowcom większych trudności, bowiem wyznaczono kryteria, kto jest artystą ludowym, kogo mamy uznawać za dawnego artystę ludowego. Otóż brano pod uwagę kilka spraw.

Pierwsza to pochodzenie, że to ma być człowiek, mówiono, który wywodzi się ze środowiska wiejskiego i czerpie z tego środowiska. Że jest również człowiekiem, który ma wizję świata związaną z jego kulturą. To jest bardzo ważne, owe *imago mundi*, czyli obraz świata, z którego czerpie twórca ludowy, i oczywiście z tradycji własnej kultury ludowej. Ale z drugiej strony, w latach 30. pojawiały się pewne trudności. Bo co to znaczy, że dawny artysta ludowy miał czerpać, miał być przywiązany do własnej tradycji? Przecież twórczość każda, każda ekspresja i każda sztuka, to jest poszukiwanie pewnych nowych zjawisk, nowych osadzeń w świecie, ale chodziło o to, żeby te tradycje dawny twórca ludowy modyfikował, transponował, tak jak u pana Norberta Glińskiego, który na tej rzeźbie *Chrystus Frasobliwy* – bardzo znany motyw – wstawia Chrystusowi Frasobliwemu baranka. Cóż się dzieje? Tu jest transpozycja tradycji, że ten baranek, który jest symbolem Chrystusa, zmienia jak gdyby sens tej ikonografii. Mianowicie mówi o tym, że jest to tak naprawdę Chrystus, który martwi się nie losami świata czy chłopem, ale martwi się i składa siebie jako ofiarę. Więc zmienia się sens poprzez wzięcie z innej ikonografii Chrystusa (czy baranka jako symbolu Chrystusa) i włożenie go w inną ikonografię. Ta transpozycja powoduje, że zostaje się w dawnej tradycji ludowej, ale tworzy się inny sens tej rzeźby. I tak rozumiano to, że tradycja to nie skostnienie, ale transpozycja pewnych wzorów, która zawsze u dawnego artysty przebiegała właśnie w ramach owego *imago mundi*, swojej wizji świata, swojej tradycji, swoich – jak dzisiaj się to mówi – kompetencji kulturowych.

Dalszy punkt, to jest styl ludowy. Że dawny artysta ludowy powinien, powtarzam, pochodzić ze środowiska wiejskiego, nieść tradycję tej kultury, światopogląd ludowy, czyli wizję świata i mieć styl ludowy. I z tym było najwięcej problemów od początku. Co to tak naprawdę jest styl ludowy? Często mówimy, że sztuka ludowa jest podobna do sztuki dziecka. Nic bardziej idiotycznego! Styl ludowy – nad tym się zastanawiali nie etnografowie, a przede wszystkim historycy sztuki – styl ludowy to są pewne cechy stylistyczne. Stworzono te cechy: Józef Grabowski chociażby, Mieczysław Gładysz, wielcy klasycy dawnej myśli przedwojennej nad sztuką ludową. To jest ideoplastyka. Co to znaczy? Że twórca ludowy robi, rzeźbi czy maluje nie to, co widzi, ale to, co wie. Czyli jest to sztuka nie mimetyczna, nie odwzorowująca rzeczywistość, ale sztuka, która z wiedzy wynika. A więc on wie, bo słyszał opowieść

o świętej Barbarze, że anioł przed jej śmiercią przyszedł i udzielił komunii świętej, i przedstawia się ją w obrazach, które widział w kościele z kielichem i hostią.

To nie jest sztuka mimetyczna, nawet mówiono, że to jest sztuka anaturalistyczna. Druga cecha [stylu ludowego] to symetria, trzecia – to rytm, czwarta – to bardzo trudna do zrozumienia i migotliwa cecha: prostota. Wymieniano autentyzm, wrażliwość pewnego typu itd. I wreszcie kolejna cecha, że dawny twórca ludowy tworzył dla siebie i swojego środowiska.

I coś się stało. Mówiłam o dawnych twórcach ludowych – były trudności, ale nie tak wielkie jak w dzisiejszym, współczesnym świecie. Jak dzisiaj w społeczeństwie, które jest społeczeństwem Internetu, polifonicznym, wielości oddziaływań wizualnych, reklamy, wideoklipów itd., jak on [twórca] może egzystować? I tu się rodzą drobne problemy, bowiem sztuka ludowa, to, że powstała, że powstało takie określenie i że powstał ten podział na sztukę „wysoką”, czyli profesjonalną, i sztukę „niską”. To terminy, które używane były przez wieki w historii sztuki (w etnografii później). Winę ponoszę akademie. Akademia florencka, pierwsza wielka akademia, która powstała we Florencji Medyceuszy, to ona chciała pokazać piękno platońskie, a piękno platońskie to jest poszukiwanie prawdy i dobra – mamy to u Norwida...

W akademii florenckiej uznawano, że sztuka to jest działalność intelektualna i duchowa równocześnie. Stworzono dzięki temu ten podział na sztukę „niską” i sztukę „wysoką”. To właśnie z tradycji medycejskiej, później powtarzanej aż do końca XIX w., był ten wielki podział między sztuką profesjonalną a sztuką nieprofesjonalną. Ale przecież w XX w. wszystko się skomplikowało, bo wiek XX po I wojnie światowej odrzuca normy akademickie, nie wierzy w idee. Powstają grupy awangardowe i, co może wydawać się dziwne, sztuka ludowa dostaje prawomocność swoją, staje się wielką i nie ma już tego podziału, że to jest gorsza sztuka, a to jest sztuka lepsza. Dzięki ruchom awangardowym, które mówiły, że są różne typy ekspresji w życiu, że powinniśmy właściwie mieszać style. Najwięcej sztuka ludowa zawdzięcza surrealistom, którzy odnowili i zaczęli szukać innych sposobów wypowiedzi, alternatywnych, poza własną kulturą. I zaczyna się w awangardzie ten *run* na sztukę pozaeuropejską, na sztukę prymitywną. Tak samo na Węgrzech czy w krajach, które odzyskały po I wojnie światowej niepodległość.

W Polsce sytuacja jest jeszcze bardziej paradoksalna, ponieważ cytuje się sztukę ludową jako bardzo ważną artystycznie, ale dochodzi jeszcze do tego na początku wieku XX aspekt narodowy. Po pierwsze, uważa się, że sztuka ludowa to jest przejaw korzeni polskości i łączy się ją z tradycją narodową, samorodną. Po drugie, ruchy awangardowe, które mówią, że ten podział w obrębie sztuki jest nieistotny, że różne ekspresje są równe. Jest to nobilitacja sztuki prymitywnej (myślę o kulturach pozaeuropejskich) i sztuki ludowej.

Po 1945 r. sytuacja się radykalnie zmieniła. Mecenat państwa i zapłatanie się sztuki ludowej w ten straszny ideologiczny aspekt PRL-u, który oczywiście pomagał

z jednej strony twórcom, a z drugiej – w okresie stalinowskim – okropnie tę sztukę upupił. Przecież wizja świata ludzi z kultury typu ludowego to wizja religijna, a nie wolno było w czasach stalinowskich pokazywać religijnych tematów. To jak w tej słynnej anegdocie, kiedy w 1953 r. ogłoszono na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej” plastyczny konkurs „na partyzanta”. Jeden z rzeźbiarzy, który rzeźbił tylko jeże, przysłał wielkiego zielonego jeża z podpisem – „Jeż, leśny przyjaciel partyzanta”. Wizja świata zmieniła się, ona zostaje włączona w ideologię.

Ale dzisiaj po 1989 r., gdzie mamy świat tak wielowymiarowy, gdzie dla myślenia potoczego tak ważna jest reklama, która kształtuje (niestety) gusty, telewizja, która kształtuje gusty i sposób obrazowania, nachalność billboardów – sztuka ludowa jest czymś, nad czym się należy zastanowić, bo nie ma już desygnatu słowa lud, nie ma ludu – są mieszkańcy wsi, którzy chcą tak samo się bawić, tak samo mają Internet. A więc nie ma nabywców sztuki ludowej. Nabywają tę sztukę kolekcjonerzy i etnografowie. Odpadło to, co było tak wiążące dla tej sztuki, czyli światopogląd ludowy, który uległ erozji; zostały tylko fragmenty tego światopoglądu. Dlatego to, że Stowarzyszenie Twórców Ludowych wyznacza sztywne ramy dla określenia tego, kim jest twórca ludowy, jest anachronizmem, ponieważ świat się zmienił i sposób obrazowania. Powstał paradoks. Mianowicie, obraz wsi, który stworzyli etnografowie, daleki jest od prawdziwego obrazu wsi. Nie ma takiej wsi, która jest skansenem, w związku z czym paradoks polega na tym, że sztuka ludowa, którą nobilitowała awangarda, niesłychanie dzisiaj skostniała i stała się normatywna, tak jak chciały akademie¹.

17 lat temu słowa te były potrzebne, aby wybrzmiały. Dziś wybrzmiewają równie mocno, ponieważ niestety nadal trudno jest wbić tzw. ogółowi do głowy, że jednak sztuka ludowa – parafrazując słowa Ewy – nie jest podobna do sztuki dziecka.

Impresja szósta: Chełmowski

W 2015 r. reżyser Andrzej Dudziński przygotowywał na zlecenie Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie materiały filmowe do mającego powstać pełnometrażowego filmu o twórczości Józefa Chełmowskiego². Na tym początkowym etapie gromadzenia materiałów do filmu zapraszaliśmy do muzeum osoby, głównie akademików reprezentujących różne dziedziny humanistyki, aby wypowiadali się przed kamerą o rozmaitych aspektach twórczości J. Chełmowskiego. Pierwszą osobą z tego kręgu

1 Transkrypcja zapisu audialnego, którego przedmiotem były słowa wprowadzenia Ewy Nowina-Sroczyńskiej wypowiedziane podczas inauguracji wystawy.

2 *Tajemnice Świata Światów. Opowieści o Józefie Chełmowskim*, reż. A. Dudziński, produkcja: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, 2021. Dostępny w Internecie: https://youtu.be/rKYIsNBLsZM?list=PLowlX31rPI_jRMcqAsD3ZvHOima3fHj06

była Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska. Nie mogło być inaczej, zważywszy na fakt chyba najdłuższych, sięgających początkami lat 80. XX w. kontaktów Pani Profesor z bruskim twórcą. Na marginesie dodam, że Weronika, etnolożka, prywatnie córka Ewy Nowina-Sroczyńskiej także może pochwalić się wieloletnim kontaktem z J. Chełmowskim, bo już jako dziecko była przez rodziców wożona do Brus, co przerodziło się w jej późniejszą fascynację tym artystą i zaowocowało m.in. tekstem o angelologii J. Chełmowskiego³ oraz udziałem w filmie o nim.

Nie bez znaczenia jest też fakt, że w łódzkiej Katedrze Etnografii powstała na przełomie lat 80. i 90. praca magisterska o J. Chełmowskim, napisana przez Grzegorza Dzwonika. Tak więc Ewa Nowina-Sroczyńska była najlepszą osobą, która „z oddali”, z pozycji krytycznej, z pozycji naukowca, a nie turysty publikującego w Internecie swe fascynacje z „wizyty w niesamowitym ogrodzie”, mogłaby spojrzeć na dzieło J. Chełmowskiego. Była po prostu wyposażona w odpowiednie antropologiczne „narzędzia”. Tego potrzebowaliśmy.

Ekipa filmowa, kamery, mikrofony, oświetlenie, jakieś parasole do ustawiania odpowiedniego oświetlenia, statywy i mnóstwo innego sprzętu. Wszystko to instalowane w jednym z pomieszczeń muzeum. Reżyser sadza Panią Profesor na przepięknym krześle w stylu mebli gdańskich (z dawnego warsztatu meblarskiego Beckera w Słupsku), w tle stylowe, zamkowe okno, jak przystało na pokrzyżacką budowlę (na filmie jednak go nie widać), i jakżeby inaczej – z boku obraz J. Chełmowskiego. Dostojnie. Ale trochę się denerwujemy – Pani Profesor jest spokojna. Pytam: „Ewa, może wyjdę, żeby cię nie stresować podczas nagrania?”, po czym pożałowałam nieostrożnego pytania, bo odpowiedź była zdecydowana i z nutą pewnego wyrzutu, że obecność publiczności ani kamera nie robią na niej wrażenia – co zresztą widać na zmontowanym później filmie. Tak więc wszyscy obecni przy nagraniu wsłuchali się w opowieść i szkoda tylko, że musieliśmy czekać kilka lat, aby film powstał i znalazł się w sieci dostępny dla wszystkich, ale to już inna opowieść.

Warto jednak w tym miejscu przypomnieć zapadające w pamięć słowa, które wtedy padły⁴.

Kiedy spotkałam pana Józefa Chełmowskiego, to było bardzo dawno, bo 27–28 lat temu, to oczywiście pierwszą reakcją było to, co Geertz w mojej nauce

3 W. Kurstak, *Angelologia Kaszubska. O twórczości Józefa Chełmowskiego*, „Nasze Pomorze” 2005, nr 7, s. 221–238; przedruk w: *Pasieka wyobraźni. O twórczości Józefa Chełmowskiego*, pod red. D. Kalinowskiego i T. Siemińskiego, Brusy–Bytów–Gdańsk 2017, s. 183–200.

4 Na bazie wywiadu z Ewą Nowina-Sroczyńską, nakręconego dla potrzeb filmu w 2015 r., powstał tekst o J. Chełmowskim: E. Nowina-Sroczyńska, *Józef Nieoczywisty. Impresja z antropologiem w tle*, [w:] *Pasieka wyobraźni. O twórczości Józefa Chełmowskiego*, red. D. Kalinowski, T. Siemiński, Brusy–Bytów–Gdańsk 2017, s. 247–253.

nazywa zdziwieniem czy zadziwieniem. Zadziwienie jest tu lepszym, bardziej metaforycznym – wydaje mi się – pojemniejszym słowem. Bo cóż ja zobaczyłam? Przede wszystkim niezwykle ogród, w którym były ule i to nie byłoby niezwykle, zrobione przez pana Józefa, ale w którym była rakietka kosmiczna. A to już sytuowało tego twórcę troszkę inaczej, troszkę – dla mnie przynajmniej – ciekawiej. I również zauważyłam na jednym z zabudowań, które okazało się pracownią pana Józefa Chełmowskiego, zobaczyłam dzieło życia, tak je nazywam do dzisiaj, mianowicie dwa obrazy pod tym samym tytułem *Dokończenie dzieła Kopernika*. Tak naprawdę wiązało się to z krytyką teorii kopernikańskiej. I to mnie najbardziej zdumiało. Nie od razu zresztą zrozumiałam, co kryło się za tą wizją świata pana Józefa, którą przedstawił zresztą w tych dwóch obrazach-planszach. Dzisiaj historycy sztuki nazywają je obrazami kosmicznymi – to były dwa pierwsze kosmiczne obrazy, tak mi się przynajmniej wydaje... No i zobaczyłam również rower. To może zabrzmieć początkowo anegdotyczne, ale nie jest anegdotyczne, w moim przekonaniu. Mianowicie ten rower był ogromny. Trudno było na niego wsiąść, bo pedały były mniej więcej na wysokości pół metra. A kiedy zapytałam, po co tak wysoki rower, pan Józef odpowiedział, że z dwóch powodów zbudował taki rower. Pierwszy powód, to żeby lepiej widzieć świat – to był zawsze powód twórczości i poszukiwań Józefa Chełmowskiego, a drugi był bardzo pragmatyczny. Mianowicie, żeby nie gryzły go psy, które dopadały go, kiedy podróżował. I te dwie właściwie, uzyskane z pierwszej wizyty, takie jego wypowiedzi, określały, moim zdaniem, jego postać w ogóle. Z jednej strony, był metafizyczny, niezwykle, bo będzie się jako słowem kluczem posługiwał przez całą twórczość – słowem „tajemnica”.

Był metafizyczny, a z drugiej strony, był niezwykle pragmatyczny. To nie jest paradoks. Kultura zna takie sytuacje i kultura nas uczy, jak takie paradoksy znosi się, jakie mamy aparaty, żeby te paradoksy w sobie zwalczać czy znosić.

Nazwałam więc go nie od razu filozofem, zresztą myślę, że to nie jest specjalnie dobre określenie, ale konstruktorem, tym bardziej że to cechowało twórczość Józefa Chełmowskiego w ogóle – nie znosił zastanych sytuacji. On chciał wszystko zmieniać, chciał być kreatorem w zasadzie wszystkiego. Czyli, jeżeli widział dwie rośliny, to postanowił je spleść i doprowadzić do tak zwanego małżeństwa roślin. Zwykła kłamka do ogrodu nie wystarczała, tylko trzeba było zrobić kłamkę niezwykle, czyli z rączki starego żelazka. Świat wokół niego musiał podlegać jego jak gdyby wyobrażeniom o konstruowaniu rzeczywistości.

Jak więc można byłoby usytuować Józefa Chełmowskiego w czymś, nie lubię tego robić, ale jak bym go usytuowała w mapie sztuki nieprofesjonalnej? To robili przede mną inni, mój nauczyciel, profesor Aleksander Jackowski, który kiedyś ukuł dla takich twórców, którzy wykraczali poza własną kulturę, nie ograniczała ich ona w żadnym stopniu, nie ograniczał ich gust estetyczny grupy – wynalazł nazwę „inni”. To dzisiaj troszkę już nadużywane słowo, również w innych kulturowych kontekstach,

ale wówczas w końcu lat 80. i w początku lat 90. słowo „inni” pomieszczało tych wszystkich twórców, którzy zawierali własnej wyobraźni i własnemu wewnętrznemu światu, nie relatywizując tego świata do kultury lokalnej, do kultury regionalnej. Jak powiadam, wychodzili poza nią. Kultura regionalna, lokalna była troszkę ozdobi-kiem, a nie prawdziwą wewnętrzną kulturą. W takim sensie dla mnie Chelmwowski nie był rzeźbiarzem kaszubskim... Nie był rzeźbiarzem kaszubskim. Oczywiście, był Kaszubą w pełnym tego słowa znaczeniu, ale jego twórczość daleko wybiegała poza kaszubszczyznę. Czyli miała walor najistotniejszy dla mnie, miała walor uniwersalny. Symbole, którymi się posługiwał, miały walor właśnie uniwersalny.

Oczywiście nie zamykał się w tematyce tylko metafizycznej, ale ta świecka tematyka jego obrazów wynikała z tego, że on reagował na społeczne rzeczy, na opowieści również historyczne. Proszę zauważyć, że jego jeden z najlepszych obrazów, powielany później wielokrotnie, to był *Lot Zeppelina nad Brusami*. To były zdarzenia. On był kronikarzem zdarzeń. To nie była tylko twórczość obyczajowa. To był pewien typ gazety, gazety pisanej jego farbami czy jego dętami. Bo on reagował niesłychanie – społecznie. Jego świat zadziwiał, dlatego zbierał rzeczy, proszę zauważyć, ekstremalne. Miał zeszyt *Niesamowite śmiercie*, gdzie [opisywał] niezwykle przypadki śmierci zamknięte w znanych antropologom tysiącach opowieści o nieprawdopodobnych kłótwach i powtarzalnych wypadkach; to należało do jego ludowego światopoglądu. Inne obrazy dotyczyły raczej historii Kaszub. Jego dom przybrany był (ściany) historią glorii kaszubskiej i Sobieskiego⁵ – to był bardzo ważny wątek w jego twórczości – przeszłość. To jest bardzo typowe dla twórców ludowych, że oni sięgają do przeszłości, bo ona sankcjonuje coś, z czego wynika ich jestestwo – tradycję. To jest sankcja tradycji.

Miał obrazy, które kochał i których nigdy by nie sprzedał. Taki obraz wisiał nad jego łóżkiem w pokoju, gdzie eksponował najpiękniejsze, jego zdaniem, rzeźby. To obraz apokalipsy. To jego wielki temat: śmierć i apokalipsa. To chyba największy topos w twórczości Chelmwowskiego. Coś, co wydawało nam się na pozór nowoczesne – płonące wieże World Trade Center, on wpisywał te wieże w program apokalipsy. One nie były tylko wieżami, tylko wprowadzał je w program apokaliptyczny. Żeby umiał zrozumieć i mógł zareagować, musiał wprowadzić do własnego świata. I, mimo że interpretował tę apokalipsę zgodnie z pewnym ludowym światopoglądem, czyli był tam dualizm, trójdzielność kosmosu (widoczna), to był uroczy w tym, bo musiała być apokalipsa długą opowieścią, bo przecież apokalipsa, on wiedział, to proces, a nie „pięć minut”, w związku z czym miało to 55 metrów⁶.

5 Chodzi o namalowany na werandzie obraz *Odsiecz Kaszubów pod Wiedniem*.

6 Chodzi o obraz *Panorama Apokalipsy* mierzący 55 m długości i 75 cm szerokości (w zbiorach Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie).

A żeby było elegancko, i to jest tak urocze w nim, to wykończone to było cudnymi frędzlami jak przepiękny obrus.

Drugi wielki temat to są anioły. Rozumiał, że są rodzaje aniołów w teologii. Że ta teologia to Tomasz z Akwinu przede wszystkim i Augustyn. I stosował się do tej teologii tak, jak umiał. Czyli są fragmenty teologii, chociażby w typach aniołów, hierarchia bytów anielskich jest zastosowana, co właściwie jest nieobecne przy okazji żadnego twórcy.

Dlaczego on jest oryginalny? Uważam, że jest jednym z najoryginalniejszych, a znałam bardzo wielu twórców ludowych, wielkich twórców polskich. Znałam Marię Wnęk bardzo dobrze, pracowałam z nią, robiłam z Różyckim o niej film. Znałam Mariannę Wiśnios. Znałam wielu innych twórców, takich jak pierwsi twórcy „szkoły paszyńskiej”, a więc mistrzów – można powiedzieć. Ale na tym tle Chelmowski był jednak kimś innym. Był nieprawdopodobnie wszechstronny. I tak chciał niezwykle nobilitować własną twórczość, że, proszę sobie wyobrazić, potrafił do tego znajdować nobilitującą tę twórczość formę. Któregoś razu, kiedy przyjechałam, i tu egzemplifikacja tej nobilitującej formy, zobaczyłam, że Chelmowski robi obrazy wypukłe jak poduszki do procesji, na których nosi się medale (w pogrzebach) albo w procesjach rzeczy najistotniejsze. I ta forma wypukłej poduszki była tylko u niego. Ale przecież ona wzięta była z jego świata, świata procesji, świata noszenia poduszek z orderami. A więc to było w nim niezwykle, że potrafił dostosowywać, dobierać formę starą do nowych treści i odwrotnie – stare treści do nowej zupełnie formy. I to nie było bardzo typowe dla tych największych mistrzów polskiej sztuki nieprofesjonalnej.

Istotą jego twórczości było tak naprawdę życie. On żył, żył w pełni tego słowa znaczeniu, żył i lokalnie, i uniwersalnie. On reagował na każde zdarzenie. Pisał. Słowo towarzyszyło rzeźbie jak sztuce i religii. Religijnym obrazom czy rzeźbom zawsze musiała towarzyszyć opowieść. Bez opowieści nie miały znaczenia dla odbiorców. Nie mógł uwierzyć, i to jest tak bardzo ludowe, że wystarczy rzeźba, że sztuka może być autoteliczna. Dla niego sztuka była transcendentna, religijna, ponieważ musiało towarzyszyć jej słowo, tak jak w dawnych obrazach, w których ludzie widzieli postać, a nie tylko narysowaną Marię. On brał ze Strindberga czy z Goethego bon moty, czyli po prostu pewne powiedzenia o kształcie aforyzmu. To go zbliżało do myślenia ludowego, bo myślenie ludowe oparte jest na przysłowiach, które wyjaśniają świat. I świat staje się oczywisty. I to było ludowe. To wcale nie było nowoczesne, bo on sprowadzał Goethego do własnego, ludowego światopoglądu, wyjmował z niego to, co można było później powtórzyć kilkakrotnie. I co? Po prostu mogło wejść do repertuaru⁷.

7 Transkrypcja zapisu audialnego, którego przedmiotem były słowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej wypowiedziane dla potrzeb filmu o J. Chelmowskim.

Impresja siódma: warsztaty

Jesienne Warsztaty Antropologiczne – według pomysłu Ewy – zważyliśmy dla jasności i odróżnienia ich od warsztatów np. ślusarskich – „warsztatami”. Pierwsze odbyły się w 2005 r. w Brusach i Bytowie. Poświęcone były *Obliczom sztuki nieprofesjonalnej* (14–15 X 2005), a materiały pokonferencyjne zostały opublikowane w „Naszym Pomorzu”⁸. Kolejna odsłona to *Oblicza muzealnictwa* (9–10 XI 2006) – tym razem i tak do końca – w Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie. Materiały pokonferencyjne znalazły się w „Naszym Pomorzu”⁹. Później: *Oblicza małych miast w czasach płynnej nowoczesności* (7–8 XI 2013); książka pokonferencyjna pod tytułem *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*¹⁰. Następne spotkanie – *Oblicza choroby w czasach płynnej nowoczesności* (8–10 XI 2016) – także zwieńczyła monografia¹¹. Ostatnie spotkanie poświęcone było *Obliczom Natury w pierwszych dekadach XXI wieku* (25–26 XI 2021). Materiały zostały opublikowane w książce pokonferencyjnej pt. *Oblicza natury. Dyskursy antropologiczne*¹².

We wszystkich konferencjach Ewa była kierownikiem naukowym. Zawsze stowaliśmy, według Jej pomysłu, dwie formy uczestnictwa: wystąpienie z referatem i dyskusja przy zamkowym okrągłym stole (rzeczywiście mieliśmy duży okrągły stół w dawnej krzyżackiej kaplicy na 1. piętrze tzw. Domu Zakonnego). Od początku konferencje organizowane były wspólnie z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, a w 2013 r. współorganizatorem konferencji była placówka Pommersches Landesmuseum w Greifswaldzie.

Przyznajmy, że referenci z całej Polski, z wielu ośrodków akademickich, szeroki rozmach i interdyscyplinarność konferencji to zasługa Ewy Nowina-Sroczyńskiej. Osoby organizujące konferencje naukowe wiedzą, że obok samej problematyki działa i przyciąga „magia nazwisk”. Nie rozwijając tej myśli, dość wymienić same ośrodki, których przedstawiciele przyjechali do nas z referatami: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Akademia Pomorska (dziś Uniwersytet Pomorski w Słupsku) i inne.

8 „Nasze Pomorze” 2008, nr 10.

9 „Nasze Pomorze 2007, nr 9.

10 *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*, red. E. Nowina-Sroczyńska, T. Siemiński, Pruszcz Gdański–Bytów 2014.

11 *Oblicza choroby w czasach płynnej nowoczesności*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, T. Siemiński, Łódź–Bytów 2016.

12 *Oblicza natury. Dyskursy antropologiczne*, red. E. Nowina-Sroczyńska, M. Kwaśkiewicz, Bytów 2022.

Jeszcze dodać należy jedną istotną osobę, bo jak zasugerowała jakiś czas temu Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska, gdyby nie udział „Czeška” w pierwszej, eksperymentalnej w jakimś sensie, konferencji, być może „warstata” nie odbyłyby się wcale lub nie byłyby tym, czym były. Mowa o profesorze Czesławie Robotyckim.

A oto, co Ewa powiedziała na uroczystości otwarcia konferencji 25 XI 2021:

Najbardziej połączył nas „początek”. Przyjechałam tu, kiedy w połowie nie było jeszcze tego zamku. Wspominam pierwszego dyrektora muzeum, człowieka o totalnej fantazji, u którego miałam praktyki muzealne¹³. Byłam więc przy powstawaniu tego zamku i już wtedy toczyły się dyskusje, czy rekonstrukcje budowli są dobre, czy fajne, czy nefajne. Słuchajcie, to były 70. lata, ideologia itd. A później zaczęliście wy tu pracować: Tomek, Maciek i Gabrysia¹⁴. Co ciekawe, na Pomorzu we Wdzydzach [w skansenie] też są nasi uczniowie¹⁵. Nas połączyła pewna wspólnota myśli antropologicznej, to przede wszystkim. No i oczywiście to, że przez wiele lat byliśmy razem.

Zamysł konferencji był taki, że pomysłodawcy byli osobami bardzo nowoczesnie myślącymi – ludźmi, którzy chcieli inaczej spojrzeć na muzealnictwo. To nas połączyło. Zamysł był też taki, żeby połączyć dwa środowiska, środowisko muzealne ze środowiskiem akademickim. Właściwie pierwsze dwie edycje były połączeniem tych dwóch środowisk z Polski. Później to się krystalizowało w ten sposób, że zostali [w mniejszości] przedstawiciele muzeów, a w większej liczbie akademicy.

Oczywiście bardzo dobrze, że wspominamy tu profesora Czesława Robotyckiego, bo on był człowiekiem, który podsumowywał każde nasze spotkanie. Miał do tego nieprawdopodobny zupełnie dar – wiecie, był mistrzem krótkiej formy. Najlepiej wszystko zapisać w punktach. I wypunktowywał wszystkie dobre i złe „oblicza”. Bardzo nam Go brakuje. Ale postanowiliśmy się spotykać i myślę, że dzisiaj, właściwie w jutrzejszej dyskusji, chcemy zaproponować włączenie się, żebyśmy zrobili, uczynili to miejsce takim, jakim było dla nas na początku. I jest. Żebyśmy przyciągnęli, jeżeli macie swoich uczniów, młodych ludzi, których uważacie, że warto – nie przesadzę, trzeba mieć misję – żeby się z mistrzami też spotykali, zarówno ze sfery muzealnej, jak i właśnie tej sfery akademickiej.

Chcę powiedzieć, żeby nie przedłużać już, dlaczego oblicza natury i to dwie dekady XXI w. Bo mówi się o tym w zasadzie wszędzie i nie wiem, czy cokolwiek

13 Chodzi o Piotra Cieleckiego, pierwszego kierownika i później dyrektora muzeum od 1972 r.

14 Mowa o absolwentach Katedry Etnografii, a później Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ: Tomasz Siemińskim, Macieju Kwaśkiewicz i Gabrieli Zielińskiej.

15 Mowa o Dorocie i Wojciechu Sudakach oraz Soni Klein.

z tego wynika. Bo, jak wiecie, kolejne konferencje dotyczące klimatu i natury, konferencja w Glasgow niewiele tak naprawdę przyniosła i możemy powiedzieć, że niewiele przyniesie nasza konferencja, ale ja uważam, że każdy głos jest tutaj na wagę srebra i złota. I dlatego oblicza natury. A referaty, myśli, które tutaj objawimy sobie, świadczą o tym, że jest to temat ważny, choć niezwykle modny, co mnie troszkę przeraziło, ale myślę, że warto o tym mówić i warto ciągle nad tym się zastanawiać, nawet wtedy, kiedy sprawczość naszego zastanawiania się jest mała, ale może kropla draży skałę¹⁶.

Życzę Ci, Ewo, dużo zdrowia, sił i zadowolenia z życia!

¹⁶ Transkrypcja zapisu audialnego, którego przedmiotem były słowa Ewy Nowina-Sroczyńskiej wypowiedziane podczas inauguracji konferencji.

JADWIGA AGATA KAŁUŻEWSKA

A.KALUZEWSKA@GMAIL.COM

Fundacja Promocji Sztuki Art Affera

Abstrakcjonizm i kultura ludowa – *Czytanie...* na Gdańskiej

Abstractionism and folk culture
– *Reading...* on Gdańska Street

Świat sztuki nieprzedstawiającej inspirował mnie od czasów podjętej edukacji artystycznej; licealnej i akademickiej. Zarówno studia w Państwowym Uniwersytecie Artystyczno-Przemysłowym im. S.G. Stroganowa (dawnym WCHUTEMAS) w Moskwie, jak i w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych im. Wł. Strzemińskiego w Łodzi wywarły wpływ na moją dalszą drogę twórczą poprzez odmienne od akademickiego podejście do studiów natury – z odwzorowujących na rzecz konstruowania i przetwarzania zastanej rzeczywistości. Po zmianie miejsca zamieszkania, z dużego miasta na niewielką wieś, zmieniłam środowisko społeczne, w tym także odbiorców swojego malarstwa. Początkowa wzajemna nieufność z czasem przerodziła się w przyjazne stosunki sąsiedzkie, co z kolei motywowało mnie do nawiązywania rozmów o sztuce współczesnej. Aspekt odbioru malarstwa nieprzedstawiającego przez mieszkańców wsi stał się dla mnie inspiracją i tematem do podejmowania doświadczeń, które chciałam rozwinąć. Pomysłem tym podzieliłam się z Panem Profesorem Leszkiem Kajzerem i Panią Profesor Anną Marciniak-Kajzer, którzy, szczęśliwie dla mnie, prowadzili wówczas badania archeologiczne na terenie kościoła Św. Urszuli i Jedenastu Tysięcy Dziewic położonego w mojej wsi. Oboje, jednomyślnie polecili mi, jako osobę uczynną i najbardziej kompetentną w dziedzinie kultury i sztuki, Panią Profesor Ewę Nowina-Sroczyńską z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

Przekraczając w 2012 r. próg Jej mieszkania, w kamienicy przy ul. Gdańskiej, znalazłam się w przestrzeni odmiennej sensualnie, alternatywnej rzeczywistości, dalekiej od zgiełku dobiegającego z wąskich i głośnych ulic starego centrum Łodzi. Oczarowana rozglądałam się po wnętrzach pełnych obrazów, rzeźb, ceramiki, starych mebli i fotografii stanowiących swojego rodzaju świątynię nie tylko rzeczy, lecz także



życiorysów artystów ludowych, istnień zamkniętych w „małych wielkich” przedmiotach. Po pokojach, niczym pałacowych komnatach, oprowadziła mnie Pani Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska. Jej wysoka postać w długiej, czarnej sukni – w moich oczach – stała się wówczas jednym z dzieł sztuki podkreślającym wyjątkowość zebranej kolekcji. Gospodyni z czułością opowiadała historię każdego z obiektów, wymieniała miejsca spotkań, przywoływała fragmenty rozmów, malując w mojej wyobraźni sylwetki twórców. Dzięki temu każda z glinianych piet lub drewniana zabawka nabierały głębokiego znaczenia. Dla mnie, dziecka miasta, malarki o duszy abstrakcjonistki – otworzyły się wówczas drzwi do zupełnie nieznanego świata; z całą jego ontologią i tajemnicą, odmienną i głęboką.

Wstępne rozmowy dotyczące odbioru sztuki abstrakcyjnej w środowisku wiejskim z perspektywy czasu mogę określić jako pełne dystansu. Pani Profesor w jednej chwili zorientowała się, że aby móc poważnie marzyć o pracy naukowej, potrzebne mi będzie zdobycie wiedzy z zakresu antropologii kultury, stanowiącej podstawę do przeprowadzenia badań terenowych. Problematyka pracy: *Czytanie malarstwa nieprzedstawiającego. Przykład z nadwarciańskiej wsi Strońsko* była nowatorska. W analizie



RYC. 1. J.A. Kałużewska, *Pass 1*, olej na płótnie, 2024 r., kolekcja prywatna

musiałam uwzględnić szereg przemian kulturowych, jakie miały miejsce w środowisku wiejskim na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Autorytet Promotorki, długie rozmowy i Jej „bezwzględne” korekty mnożyły moje wątpliwości, czy te dwa światy – tradycyjnej kultury ludowej i sztuki abstrakcyjnej – są do pogodzenia. Stopniowo jednak, dzięki niezwyklej wiedzy i doświadczeniu, Pani Profesor zażęgnywała kryzysy. Wielokrotnie była dla mnie wsparciem, skracając dystans w sposób po prostu kobiecy i opiekuńczy, przekonywała o wartości i sensie kontynuowania pracy. Dziś doceniam, jak dużą odpowiedzialność przejęła wówczas za mój debiut naukowy. Jestem jej wdzięczna za czas, który mi poświęcała, a którego wciąż Jej brakowało pomiędzy badaniami etnograficznymi, wykładami, konferencjami i festiwalami. Pamiętam Jej smutną refleksję, że brak Jej czasu dla najbliższych oraz na ulubione spacerzy. Przechowuję w pamięci widok Jej pochylonej nad tekstem sylwetki, w eleganckiej sukni, z wpiętą niebanalną broszką i na wzór secesyjny upiętymi, pięknymi włosami; siedzącą przy swym ulubionym stoliku (ze słabo oświetlonym blatem), często z wyrazem „udawanej rozpacz” (a może nie?) sięgającej po kolejną wersję mojej czterystu-stronicowej rozprawy. Naprawdę pragnę wyrazić moje szczere wyrazy współczucia!



RYC. 2. J.A. Kałużewska, *Pass 2*, olej na płótnie, 2024 r., kolekcja prywatna

Współpraca naukowa, ale wkrótce także spotkania na niwie towarzyskiej podczas „Wypraw antropologicznych” wniosły do mojego życia także nowe odkrycie – dystygowanej Pani Profesor o niezwykłym, często sarkastycznym poczuciu humoru, które bawiąc, wielokrotnie doprowadzało mnie do łez i utrwaliło się w obrazie Jej barwnej osobowości. Podczas prywatnych rozmów moja Mentorka dawała niejednokrotnie wyraz swojej stanowczości i bezkompromisowości wobec nieuczciwości, ludzkiej ignorancji i chamstwa w życiu społecznym i politycznym. Podziwiam tę Jej cechę, odczytując jako potwierdzenie odwagi nazywania rzeczy po imieniu. Oceniając naszą znajomość, nie mogę pominąć Jej wpływu na moje współczesne życie, także osobiste, w którym wykorzystuję Jej ocenę świata.

Dzisiaj pozostaję w nadziei, że nasza prawie dziewięcioletnia współpraca przyniosła, mimo obustronnego wyczerpania, także i Jej satysfakcję z osiągniętego celu.



RYC. 3. J.A. Kałużewska, *Life is diving*, olej na płycie, 2024 r., kolekcja prywatna

Pieśń dziadowska na jubileusz Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej

Folk rhapsody for the jubilee
of Professor Ewa Nowina-Sroczyńska

Naście lat temu – w Polsce Centralny
Zaszło przedziwne zjawisko,
Na niebie błysło, a potem hukło
I rozświetliło się wszystko.

W łunie niezwyklej co rozjaśniła
Niebo nad całutką wioską,
Oniemiał naród, patrząc na dziewczę
Co podążało Piotrkowską.

W chmurze koronek, na fali tiuli
Stópkami na szpilkach wspartych
Szła po raz pierwszy Ewa do pracy,
Uczyć studentów upartych.

Uczy ich dotąd, kształci i bawi.
I tu jest właśnie przyczyna – że (!)
Kocha ją Piotrków, Kraków i Toruń
Oraz uczeni z Olsztyna.



W pasji badawczej dotarła Ewa
W górskie ostępy Podhala
I śmierć nie obroni przed jej badaniem
Nawet śwarnego górala.

Przez jej wizyty w mieście Piotrowem
Znają ją i kardynali,
Wiedzą kto zawsze skrzyknie pielgrzymkę
Co przystojniejszych górali.

W Radiu Maryja przez to pytania
Ludzi co wiedzieć by chcieli,
Kim był staruszek tuż obok Ewy
Calutki ubrany w bieli.

Bada więc, modli się i wędruje
I to jest właśnie przyczyna, że
Kocha ją Toruń, Rzym i Warszawa
Oraz uczeni z Olsztyna.


Serce nie sługa, a krew nie woda
Mąż zaś to nie ząb jest stały
Wszystkie te prawdy tak oczywiste
Życie jej poukladały.

Wzorowa matka, czuła partnerka
I koleżanka oddana –
Można by mnożyć listę Jej zalet
Do samiutkiego tu rana.

Chłopów jej widok nawet z daleka
Wciąż niezawodnie podcina – stąd
Kocha ją Piotrków, Toruń i Wrocław
Oraz uczeni z Olsztyna.

Panuj nam Ewo, żyj i nauczaj
Niech życie Twe ma smak wina
Czego Ci życzy Andrzej i Krzysiu
Oraz uczeni z Olsztyna.

ARKADIUSZ C. KOPERKIEWICZ

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-3760-0312](https://orcid.org/0000-0002-3760-0312)

HISAKOP@UNIV.GDA.PL

Uniwersytet Gdański

Wydział Historyczny

Zakład Archeologii Średniowiecza i Nowożytności

Koniec świata na obcasach... z Ewą Nowina-Sroczyńską

The end of the world in heels... with Ewa Nowina-Sroczyńska

Metryka z epoki wczesnego Gierka i oberlandzkie pochodzenie winne, że „stópki na szpilkach” poznałem dopiero z początkiem drugiego tysiąclecia po Chrystusie. Nie na Piotrkowskiej, tylko Szerokiej, i nie w Łodzi, tylko w Toruniu. Duchowy nasz ojciec Bokiniec jako gospodarz wiódł zaułkami toruńskiej starówki, bawiąc opowieścią niczym Franz Fiszler. Z tyłu stadko studentów oraz starszaków. Krzysztof perorował o czymś z damą na czarno testującą rytmicznie wysokimi obcasami jakoś nowo położonej kostki brukowej. W końcu Pani Profesor oznajmiła „Koper, jedziemy na Huculszczyznę”. I tak wycieczka, która miała być terapią, zapoczątkowała podróż z Ewą, z obcasami, ekscesami i etceterami...

„Tam szum Prutu Czeremoszu...”

Huculszczyzna 2002

Czasy wyjazdów z najstarszym studentem łódzkiej etnologii Michałem, profesorem Czesławem i przewodnikiem Igorem z miasta Równie. Hotel we Lwowie trącający jeszcze dawną epoką. Niezapomniany wieczór z folklorem ukraińskim, gdy męska część wycieczki wykonała słynny utwór Maryli *Sing, sing*. Reszta wyjazdu – „na wysokiej Połoninie”. Trzeba to zobaczyć, aby choć trochę zrozumieć Vincenza, OsSENDOWSKIEGO i HUCUŁA, dla którego „nie ma życia...”. W Muzeum w Kołomyi zgardy, odświętna biżuteria HUCULEK. Tak objawiła mi się kwestia proveniencji średniowiecznych naszyjników z Podlasia, którymi zajmowałem się, pisząc dysertację. Ostatni i niezapomniany kadr z tej wycieczki: studentka z Łodzi wieszająca wianek polnych kwiatów na krzyżu polskiej mogiły zagubionej pośród łąk...



W Kołomyi straszna kołomyja, bo zgubiliśmy się gdzieś z Michałem. Na szczęście wychodząc z kwater, zapisaliśmy adresy i włożyliśmy do tylnych kieszeni spodni, na wypadek samozagubienia. To był chyba pomysł Ewy wsparty wieloletnim doświadczeniem poszukiwań zagubionych.

„Soul Dracula...”

Transylwania 2005

Wjeżdżaliśmy późnym popołudniem dziurawą drogą między górami. Koniec kwietnia i koniec świata, a za szybami wielkie krople deszczu ze śniegiem. Na tym wyjeździe wszystko było nowe, poczynając od przewodnika Michała¹, kierowców górali i górskich widoków Południowych Karpat. Tuż przed celem towarzystwo się ożywiło. Drogę zastawiły stada owiec sprowadzane ze stoków przez pasterzy odzianych w baranie kożuchy z długą sierścią. Obok szły objuczone osły i psy pasterskie z przytroczonymi drewkami. Obrazek z Moszyńskiego i wykładów etnografii u profesor Karwickiej. Autokar zatrzymał się, a Ewa wybiegła robić zdjęcia „synusiom”, jak nazywała wszelkie psowate. Tak przywitała nas kraina Szeklerów. Wylądowaliśmy w przepięknym Torocku (po rumuńsku: Rimietea), na kolacji i noclegu w pensjonacie Zuzy i Laurentego. Gospodarze serwujący kuchnię tradycyjną i doskonałą, gdzie po latach Robert Makłowicz robi jeden ze swoich programów². Rimetia nie była jeszcze odkryta przez masową turystykę. Pensjonat stał się potem drugim domem, gdzie wracaliśmy do tego samego apartamentu i łóżka. Rano kawa na tarasie, kawa z widokiem podwójnie wschodzące słońce zza wyszczerbionej skały Szeklerów. Następne dni to podbijanie stawki, kościoły warowne i Sighisoara nocą. Ducha Włada Palownika vel Draculi nikt nie widział, ale ukąszenie Transylwanią było głębokie. Wracając, zatrzymywaliśmy się w Gliczarowie, aby ze Skupieniowej łąki popatrzeć jeszcze na Tatry, po których grzbietach gdyby iść na wschód, południe i zachód do samego końca, doszłoby się do Torocka...

Przyjeżdżaliśmy tu zwykle przed i po wyjeździe rumuńskim, zabierając lub odstawiając Teresę. Ewa miała u swojego Gazdy osobny apartament. Tuż przed obroną doktoratu zawezwała mnie do siebie. Wyjęła z zawiniątka starą, drewnianą figurkę Chrystusa z utraconą ręką. „Dostałam to kiedyś na pamiątkę od jednego górala. Niech ci przyniesie powodzenie w trakcie obrony”.

1 Michał Jurecki, historyk, gawędziarz, bard. Przewodnik każdej z wypraw.

2 Laurento opowiada w nim m.in. historię narzędzia do skrobania resztek ciasta chlebowego na zaczyn, przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Patrzą i oczom nie wierzę. Taki sam przedmiot tkwił w zgłiszczach średniowiecznej piwnicy Barczewka z inventaryzowany jako „motyka”.

„W Bukowinie deszczem z chmur opada...”

Maramuresz, Bukowina 2006

Kolejny wyjazd owocuje przeszczepieniem na grunta oberlandzkie winorośli od polskich mieszkańców wsi Paltoinosa oraz z bukowińskiego monasteru. To drugie bardziej skomplikowane, bo wymagało specjalnego pozwolenia i błogosławieństwa mnicha. Wyjazd jedyny w swoim rodzaju, bo związany z odkryciem żywej wersji pierwotnego mitu kosmologicznego. Łało i łało, a obcasy oblepiały się gliniastą ziemią polskiej osady w Nowym Sołońcu, gdzie na wizytę prezydenta Kwaśniewskiego asfalt położono. Gdzieś pod Suczawą znowu wspinaliśmy się do cerkwi, monasteru czy innej osobliwości. Profesorka przeczekwała niepogodę, gdzieś u ludzi na dole, chyba w lokalnym sklepiku. Wracając, zastaliśmy ją rozpromienioną pośród lokalsów i krzyczącą z daleka: „Nie-praw-do-po-dob-ne ! Oni mi tu opowiadają, że na samym początku ziemia była płaska, potem diabli porobili góry, żeby ciężko było człowiekowi”.

„Syćka se Wom zycom to i owo...”

Rekolekcje podhalańskie, Rzym 2007

Zażyłości Ewy z góralami nie mogły nie zostać dostrzeżone w Toruniu. Nie było więc powodu, aby do grupy pielgrzymkowej nie dołączyli górale nizinni znad Wisły i Łyny. Inicjatywa Ewy wyszła podczas obiadu u Austriaka. Decyzja była szybka, a samolot aż z Katowic. Program napięty, bo i audyencja u Papieża, i mnóstwo zwiedzania, a wieczorem wykłady ojca Knabita z Tyńca. Prosto z lotniska zostaliśmy przejeżdżać do autokaru Podhalan z księdzem Zarębczanem. Czuliśmy się wyróżnieni, bo Ewę wszyscy znali, a my robiliśmy trochę za gwardię przyboczną. W autokarze trafiłem na miejsce obok ojca Leona. Wyznawał on benedyktyńską dewizę „Nisko siadać, mało jadać”, czemu, jak twierdził, zawdzięczał szczupłość sylwetki i dowcip. Szczęście, że maksyma nie miała wariantu „Nie gadać”. Przy bon motach o. Leona i peroratach Ewy o nudzie mowy być nie mogło.

Wizyta u Papieża nader udana. Ze względu na rozliczne watykańskie Ewy koneksje³ udało się zamienić słów parę z signor Arturo Mari, a potem witać z Papieżem za spizową bramą. Zwiedzanie wiecznego miasta polegało na tym, że każdy miał swój autorski pomysł. Skończyło się na chodzeniu piechotą. Po drodze ktoś z ulicy zagadnął: „Czy idący z nami górale w strojach tradycyjnych to jakiś szczerp Indian?” Powrót koszmarny, bo – jakby siedmiu wzgórz mało – dom rekolekcyjny za Rzymem też na górze. Podejrzewaliśmy Ewę, że posiada tajny system w obcasach, bo płaskostopcy

3 Spotkanie zaaranżował nam prof. Stanisław Grygiel, przyjaciel kard. Józefa Ratzingera.

padli ze zmęczenia. Wieczorem kolacja z góralską kapelą. Jako egzotyczna grupa przyszywanym górali szczególnie zaprzyjaźniliśmy się z niemniej egzotyczną delegacją z Chicago pod wodzą Zośki i góralskiego kapelana o posturze tatrzańskiego niedźwiedzia (choć rodem z Grodziska lub Ostrowi Mazowieckiej).

„Kyrie eleison...”

Modlitwa w Homorod, Transylwania 2007

Chcieliśmy znowu do Transylwanii, a wiosna była piękna tego roku. Do wycieczki dołączyli studenci z Gdańska i Olsztyna. I tak wędrując szlakiem kolejnych warownych kościołów oraz Krzyżaków (prezent od przewodnika dla delegacji ziem pruskich), pogonionych stąd niegdyś do Prus, trafiliśmy do wsi Homorod. Jest to jeden z piękniejszych i lepiej zachowanych tzw. chłopskich zamków, wznoszonych w średniowieczu przez Sasów siedmiogrodzkich. Ich potomkowie żyją do dziś, będąc niemieckojęzyczną mniejszością. Klucze do kościoła znajdowały się w rękach rodziny jednego z ostatnich autochtonów – Sasów. Po jakimś czasie przyszedł z Michałem sędziwy Sas z pękiem kluczy. Zgodził się odejść od łóżka chorej żony, bo wycieczka z Polski. A on z Polakami siedział na Syberii. Najpierw była niemiecka okupacja, potem sowiecka wywózka, no bo „Niemiec”, a potem Siedmiogród znalazł się w Rumunii i znowu był mniejszością, choć od 700 lat rodzina z miejsca się nie ruszała. Otworzył kościół i miał jedno życzenie, żeby odmówić modlitwę. Hm, nie było księdza, ale od czego jest Pani Profesor godnie przyodziana... Ewa stanęła na wysokości zadania. Zaintonowała Kyrie eleison lub Pater noster, tym razem w bardzo słusznej sprawie, a nie za przewiny nasze.

„Takich miasteczek nie ma już...”

Kresowe twierdze i pałace, 2008

Tym razem ekspedycja mieszana etno-archeo, łódzko-gdańska. Pogoda przepiękna, w sam raz na podziwianie Kresów i bezkresnych widoków za pałacem w Podhorcach. Zewnętrzna fasada fortyfikacji i ogrom założenia robi równie piorunujące wrażenie jak zniszczone w czasach sowieckich wnętrza, przerobione na magazyny i cele psychuszki. W ciągu zespołu pałacowo-zamkowego znajduje się nieprawdopodobnie piękny kościół św. Józefa i Podwyższenia Krzyża. Ewa doznaje déjà vu, wyklócając się z kimś, że już to widziała chyba w Rzymie i miała rację. Następnie Podkamień, jak poetycko ujął Michał: „ostatnia rafa koralowa na morzu sarmackim”. Zachwyca się pięknem apokaliptycznej Madonny, w dodatku autorstwa mistrza gdańskiego. Ewa zrezygnowała ze wspinaczki i została gdzieś na przydrożnej ławeczce. Kiedy wróciliśmy, zastaliśmy ją na ożywionej pogawędce z miejscowymi, dzielącymi się przemyśleniami o... Apokalipsie. To już zaczęło być normą.

W świetle zachodzącego słońca dojechaliśmy do ławry poczajowskiej, mieniającej się z dala złotem dachów. Ewa estetka protestuje na widok urzędowej fioletowo-pstrokatej chuściny, w którą należało się przyoblec. Spójność jej kompozycji dnia ratuje czarny szal. Nazajutrz Krzemieniec – miasto Słowackiego, liceum, grób Salomei. Kiedy autokar ruszył do odjazdu, przy ulicy zatrzymała go jakaś kobieta z chłopcem. Weszli do środka, chłopiec miał około 9 lat i zaczął recytować przepiękną polszczyznę Słowackiego. Matka prosiła o pomoc, żeby wysłać go do szkoły w Polsce, połowa autokaru płakała, połowa zbierała...

Profesorka potrafiła się srożyć, emocjonować, perorować, śmiać albo płakać, najczęściej ze śmiechu. Publicznie rzadko kiedy w jej oczach pojawiał się smutek tak głęboki. Tak jak kiedyś, gdy szpilki grzęzły w zagruzowanej posadzce pięknego, barokowego kościoła. Świętyni bez dachu, z osypującymi się ze ścian polichromiami iluzjonistycznego malarstwa. Taka „Święta Lipka”, tylko że ze ścian i fresków wyrastały krzaki, a tam, gdzie prospekt organowy – dziura z widokiem na niebiosa. Przy prezbiterium szopy, garaże i rozklekotany kamaz. Wyjeżdżaliśmy z „miasteczka Belz” w szarą pogodę przy siąpiącym deszczu. Z głośników dobywał się cicho dźwięk piosenki Młynarskiego w wykonaniu Raz, Dwa, Trzy. Ewa nuciła pod nosem, patrząc zza szyby na oblicze hodegetrii Częstochowskiej, zwisającej na banerze przyklejonym do elewacji zrujnowanej kamieniczki; „Zapomniany świat i płynię, na białej chmurze ginie, hen, tak jak malował pan Chagall”.

„Christos Woskriesie!”

Lwów 2008

Do Lwowa dojechaliśmy późnym wieczorem, tydzień po Wielkanocy, aby zatrzymać się na obrzeżach w hotelu Kosmos. Uliczki niemal puste i wszystko pozamykane, bo „tydzień po” oznaczał sam środek Świąt na Ukrainie. Noc Wielka okazała się także długą. Pani Profesor jeszcze w trakcie jazdy dyscyplinowała grupę opowieściami o przewodniku słynnym z tego, że maruderów zostawia własnemu losowi. Po zarządzeniu rannego harmonogramu udała się na zasłużony spoczynek. Nie po to jednak srogi przewodnik spędził lata studenckie, badając polonika na Ukrainie, żeby zaraz pójść spać. Dwie lub trzy taksówki powiozły część wycieczki na obrzeża Lwowa. Lokal był niemal całkowicie pusty, przy czym jazzująca orkiestra wykonywała akurat repertuar... Henryka Kuźniara z filmu Vabank. Zdziwienie było obustronne, a grupa z Polski chyba nagrodą za wspaniałe aranżacje. Zeszliśmy z desek bładym świtem. Rano całość stawiła się karnie na parkingu przed hotelem Galaktyka w Winnikach. Brakowało piszącego te słowa i srogiego przewodnika, bez którego przecież wycieczka nie ruszy. Pani Profesor wydała krótką komendę podwładnym: „Nie obchodzi mnie kto, z kim i gdzie, iść i przyprowadzić obu natychmiast!” Nikt nie zaprotestował, ale i pojęcia nie miał dokąd pójść. Tymczasem dzielili wspólny

numer hotelowy. Jednemu zegarek odmówił pobudki, drugi zażywał już porannej kąpieli, ale w jej trakcie jeszcze dosypiał. Pokój odnalazł w końcu Jacek, który doprowadził podlwowskich batiarów przed oblicze Profesorskiej sprawiedliwości. Kiedy dojechaliśmy do Gródka Jagiellońskiego, z cerkwi wracały staruszki, pozdrawiając nas prawosławnym zawołaniem „Christos Woskriesie!” – „Owszem, owszem” – potwierdził Michał, przypominając, jak przed laty, w tym samym miejscu, zapomniał języka w gębie i tradycyjnego „Woistimo Woskriesien”.

„Kto by mnie poprowadził wysoko przez góry...”

Istria 2015

Wyjazd sprzed Instytutu w Łodzi w chmurach, ale potem coraz bardziej bosko, przez Boskowice, Słowenię, na Istrię i prawie do Wenecji. Po drodze znowu pod górę na Ptujską Górę, by okryć się płaszczem opieki Madonny ptujskiej. Średniowieczny fresk „veraicon” Chrystusa. Oczy otwarte, migdałowate, usta rozchylone – przecież ktoś, kto go wykonał, widział chustę z Manoppello! Ewa w swoim żywiole. Dalej prowadzeni przez Wergiliusza osiągamy Koper i krótki lunch. Po drodze na moście wisi reklama Lee Cooper, a ja akurat niosłem kawę w termosie. Przypadek? Nie sądzę, a więc nalałem w kubeczki. Docieramy do Puli. Wycieczka na skróty, bo zdaje się, że docieramy od razu do 9. kręgu nieba, choć przed słynny Łuk Sergiusza, co to miał być wejściem do dantejskiego piekła. Ze scen dantejskich jedynie przytyki Ewy do Januszowego kapeluta, co sobie był sprawił na straganie na piekielne słońce. W Puli niezapomniany rejs łodzią po Adriatyku. Trochę wiało, ale Janusz dzielnie utrzymał kapelusze. Całość uwieczniona filmem Profesora Kałużewskiego, więc lepiej obejrzeć, niż czytać. Na górę weszliśmy w Hum, najmniejszym mieście świata. Stamtąd wysłała najstarsza wersja słowiańskiej głągolicy. W drodze powrotnej przystanek w Koprze.

„Jadąc do Babadag”

Wołoszczyzna, Delta Dunaju 2016

Zaczęło się od zimna i deszczu w Tokaju. Zaradziła temu niezawodna pani Regina, zabierając nas na degustację do piwnic. Po drodze seria wiejskich kościółków. Na jednym cmentarzu osobiwa tradycja nagrobków w kształcie łodzi ustawionych dziobem ku górze. Deszcz i to rzęsy dopadł nas potem w Bukareszcie, gdzie na kawie przy Alei Zwycięstwa podziwialiśmy rozmach Ceausescu. Sytuację uratował Jarek, zakapturzając Profesorkę kurtką podróżną. Nie chodzi o to, że przeciwdeszczowa, tylko kolorem pasująca do kompozycji dnia. W starożytnej Histrii cudnie i raj dla archeologów zasilających sporą grupą wycieczkę. Docieramy w końcu do legendarnego Babadag. Przez nie ciągnęły niegdyś poselstwa Rzeczypospolitej do sułtana. Jako namiastkę boso zwiedziliśmy meczet i poznaliśmy przesympatycznego Imama.



RYC. 1. Chronologia wydarzeń. A.C. Koperkiewicz

W końcu poselstwo zapakowane na łódkę dotarło bezkresnymi szuwarami delty Dunaju na obiad do ukraińskiej wioski. Pomarańczowy kapok doskonale licował ze szmaragdową narzutą Ewy. Na pomoście powitały nas stada „synusiów”. A dalej – Babadag, Gliczarów Górny, Łódź...

Wydaje się, że czasami udało się dotrzeć i dostrzec „końce światów”, których dziś już nie ma.

Bądź z nami Ewo, żyj i nauczaj
Podróże z Tobą miały smak wina
O czym na zawsze będzie pamiętał
jeden z „uczonych z Olsztyna”.

KOPER



Młodość

Youth

Ta nasza młodość z kości i krwi
Ta nasza młodość co z czasu kpi
Co nie ustoi w miejscu zbyt długo
Ona co pierwszą jest potem drugą
Ta nasza młodość ten szczęśny czas
Ta para skrzydeł zwiniętych w nas
Ona jest wśród kamieni
Rwącym światłem strumyka
Wiewiórkami po drzewach
Po gałęziach pomyka
Ona iskrą w kamieniu
Ona mlekiem w orzeszku
Ona świata ciekawa
Jak miedziany grosik w mieszku
Ona kwiatem we włosach
Octem w jabłkach jest pierwszych
Gorzką pianą na piwie
W świata gwarnej oberży
Buntem jest niespełnionym
Co na serce umiera
Ona tylko to daje
Co innemu zabiera

Tadeusz Śliwak, *Ta nasza młodość*

ROBERT DZIĘCIELSKI





FOT. 1. Ewa Nowina-Sroczyńska z Czesławem Robotyckim. Fot. R. Dziecielski

Krótką historia Indiany Jonesa Wywiad z profesorką Ewą Dobra Nowina-Sroczyńską¹ do czasopisma o sztuce współczesnej „Krakowiacy i Górale”

A short history of Indiana Jones
Interview with professor Ewa Dobra Nowina-Sroczyńska
for the contemporary art magazine *Cracovians and Highlanders*

REDAKTORKA: Pani profesorko, pani dorobek twórczy i naukowy jest ogromny, a nawet bardzo ogromny.

EWA DOBRA NOWINA-SROCZYŃSKA: Tak, to prawda, nie bójmy się tego słowa.

REDAKTORKA: Niestety w naszej rozmowie dotkniemy zaledwie kilku wybranych kwestii, które mogą, zdaniem redakcji, zainteresować społeczeństwo. Napisła pani opasłe tomisko *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste*. Śmiem twierdzić, że nie tylko osobiste, ale i osobliwe, zważywszy, że kilka lat spędziła pani pośród ludności hołdującej bezkrytycznej miłości własnej jak mało kto. Stąd pytanie, czy polubiła pani góralstwo?

EWA DOBRA NOWINA-SROCZYŃSKA: Nie za bardzo. Przytoczę tu przypowieść z mojej książki: „Było tak, że Pan Bóg zapakował ludzi do takiego worka i dał Aniołowi, żeby ich przewiózł na drugą stronę gór. Anioł leciał, zagapił się i tym workiem zahaczył o Krywań. Z tego worka ludzie się wysypali i to są Górale”². Zatem jak widać, góralstwo to dosyć przypadkowa i, jak widać, dramatyczna sprawa. Cóż...

1 „Dobra Nowina” to nazwisko Ewy Nowina-Sroczyńskiej przerobione i używane przez grupę Łódź Kaliska.

2 Ewa Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018, s. 60–61.

REDAKTORKA: Być może z tej opowieści zadomowiło się w nauce słynne antropologiczne określenie „puste wory”...

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Hmmm...

REDAKTORKA: To może inna kwestia związana z górami. W swojej książce poświęca pani sporo uwagi górskim krajobrazom. Góry sięgają nieba, są symbolem obecności bogów, majestatycznie wznoszą się ponad równiny codzienności. Czy zatem uczęszczała pani kiedyś na jakąś górę?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Ale po co?

REDAKTORKA: Może żeby doświadczyć tych charakterystycznych górskich cech, jak wertykalność, trwałość, wysokość i piękno³?

Profesorka popadła w zadumę.

REDAKTORKA: Pozwoli pani, że podrażę jeszcze podhalański wątek. Jak na pani zdrowie wpłynęły te częste wizyty w Zakopanem, wszak wiadomo, że górale piją i biją. Czy być może okazało się, że wywiady etnograficzne, podobnie jak sztuka, wymagają poświęceń?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Skąd ta teza, że picie to poświęcenie?

REDAKTORKA: Wyczuwam pozytywne vibracje w pani głosie. Czyżby zdarzyło się jakieś romantyczne uniesienie z góralcem?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Uniesienie z góralcem to dopiero by było poświęcenie. Nazwałabym to ontologicznym rozwarstwieniem. Z kolei rozwarstwienie to termin medyczny, wzięty z dermatologii...

REDAKTORKA: Jest pani bardzo odważnym naukowcem, wkracza na niebezpieczne obszary. Jak nie góralstwo, to sztuka najbardziej ze wszystkich awangardowa. Mam tu na myśli kolejne opasłe tomisko, w którym wzięła pani na warsztat trudną i zagmatwaną twórczość grupy Łódź Kaliska⁴. Czy Łódź Kaliska⁵ to doceniła?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Skądże znowu. Tu mamy kilka wariantów odpowiedzi:

³ Tamże, s. 59.

⁴ Ewa Nowina-Sroczyńska, *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle*, Łódź 2018.

⁵ Grupa artystyczna Łódź Kaliska: Marek Janiak, Andrzej Kwietniewski (do 2010 r.), Adam Rzepecki, Andrzej Świetlik, Andrzej Wielogórski, Sławek Bit.

- a. Nic nie czytają,
- b. Odłożyli na półeczkę,
- c. Przeczytali bez zrozumienia.

REDAKTORKA: Społeczeństwo opisuje twórczość Łodzi Kaliskiej, że to tylko „gołe baby” są. Pani widzi to inaczej?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Pewnie, że tak. Chciałabym zauważyć, że Łódź Kaliska to wybitni intelektualści.

REDAKTORKA: Czyżby?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Tak, tak. A nagość jest immanentną cechą sztuki w kulturze współczesnej, jak i dawnej, a także prehistorycznej. Wiem to jako antropolog z zawodu i dizajnerka moda z umiłowania.

REDAKTORKA: Trzymam w dłoniach pani dzieło o Łodzi Kaliskiej *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji...* Dużo pracy, by to napisać. Jaka była motywacja podjęcia tego tematu?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Zrozumienie sztuki współczesnej jest bardzo trudne. Ja ten trud podjęłam, gdyż jestem bardzo współczesna.

REDAKTORKA: Czy zna pani artystów z ŁK osobiście?

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Jasne. Bycie koleżanką chłopców z Łodzi Kaliskiej [dość starych] to nieustanne zderzanie się z lawiną zabawnych sytuacji jak np. odsunięcie krzesła. Albo obalenie staruszki, tak mistrzowsko zobrazowane w słynnej noweli *Smród bitewny*. Bardzo cenię ich twórczość filmową. Na przykład ich ostatnie dzieło o Himmlerze pt. *Żelazne kierpce* spleta w treści wszystkie ukochane przeze mnie wątki: góralski, historyczny i modowy.

REDAKTORKA: A sztuka ludowa? Ileż tu tego!!!

Redaktorka w niemym zachwycie spogląda na regały wypełnione po brzegi figurkami, świątkami, rzeźbami z kręgu sztuki ludowej. Wśród nich dzieła takich sław, jak Szczepan Mucha, Stanisław Zagajewski, Marianna Wypisz, Edward Dąb-Kocioł, Renata Grzeszna i wiele, wiele innych.

REDAKTORKA: Cóż za zachwycające przeładowanie. Wspominała pani, że zdarza się, że któraś figura spada na głowę. Na pani głowę.

EWA DOBRA NOWINA-SROTCZYŃSKA: Ludzie tego nie wiedzą, ale zawód etnologa to praca obarczona niewyobrażalnym ryzykiem, jak trafnie pokazano to w filmie dokumentalnym *Indiana Jones i Królestwo Kryształowej Czaszki*. Mam zresztą taką czaszkę, leży na czwartej półce.

Redaktorka pozostająca nadal w zachwycie ze smutkiem stwierdza, że czas kończyć rozmowę, chociaż pozostało jeszcze tyle tematów do omówienia: unikatowa kolekcja dzbanów i garów, wiedza profesorki o filmie, literaturze... Cóż, może innym razem.

P.S. Przytoczona rozmowa to fejk-wywiad. Obecnie fejk-wywiady cieszą się większym zainteresowaniem niż rozmowy w prawdzie. W rolę profesorki Ewy Dobra Nowina-Sroczyńskiej wcielił się Marek Janiak, w rolę redaktorki – Zofia Łuczko. A wszystko to z uwielbienia dla osoby i jej poczucia humoru – Ewy Nowina-Sroczyńskiej, naszego „mądrego słoneczka”, jak mawia o Ewie Janiak.

Styczeń 2024 r., w 75. rocznicę urodzin naszej przyjaciółki



FOT. 1. Marek Janiak i Zofia Łuczko w ujęciu z połowy lat 90. Fot. Andrzej Świątlik

ZOFIA ŁUCZKO

artystka, architektka, przez niemal 40 lat związana blisko z Łodzią Kaliską

MAREK JANIAK

artysta, członek Łodzi Kaliskiej,
profesor architektury związany z Wydziałem Architektury Politechniki Łódzkiej, Architekt Miasta Łodzi

KAMIL LUDWICZAK [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6377-8317](https://orcid.org/0000-0002-6377-8317)
KAMIL.LUDWICZAK@EDU.UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, student**MONIKA RAJ** [HTTPS://ORCID.ORG/0009-0005-8817-0841](https://orcid.org/0009-0005-8817-0841)
MONIKA.RAJ@EDU.UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, studentka

Na granicy Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska jako Mistrzyni

On the border
Professor Ewa Nowina-Sroczyńska as the Mistress

Streszczenie: Nauczyciel nie musi, ale może być mistrzem. Wtedy ma on wielki wpływ na twórczość swojego ucznia. Między innymi o tym jest nasz tekst. Profesorka Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska była i jest, bez wątpienia, mistrzynią dla wielu osób, których biografie zrosły się z łódzką etnografią, etnologią i antropologią kulturową. W niniejszym artykule szkicujemy portret Jubilatki przez pryzmat prac dyplomowych, których była promotorką i opiekunką na przestrzeni ponad trzech dekad. Analizujemy ich tytuły, identyfikując ścieżki transmisji „antropologicznej szkoły Ewy Nowina-Sroczyńskiej”. Prezentujemy wspomnienia na Jej temat, którymi podzieliły się z nami osoby studiujące etnologię i antropologię kulturową w Łodzi, które miały okazję – jako ostatnie – spotkać się z Nią na zajęciach. W roku akademickim 2021/2022 Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska miała ostatnie w swojej karierze zajęcia, co tłumaczy pierwszy człon tytułu naszego tekstu – na granicy.

Słowa kluczowe: Ewa Nowina-Sroczyńska, wspomnienia, promotorka



Summary: A teacher doesn't have to, but he/she can be a master. Then he/she has a great influence on his/her student's work. That's what our text is about, among other things. Professor Bożena Ewa Nowina-Sroczyńska was and is, without a doubt, a mistress for many people whose biographies have been associated with ethnography, ethnology and cultural anthropology in Łódź. In this article, we sketch her portrait through the prism of diploma theses, which she supervised for over three decades. We analyze their titles, identifying the transmission paths of "Ewa Nowina-Sroczyńska's anthropological school". We present memories of students who had the opportunity, as the last ones, to meet her during classes. In the academic year 2021/2022, Professor Ewa Nowina-Sroczyńska had the last classes in her career, which explains the first part of the title of our text – on the border.

Keywords: Ewa Nowina-Sroczyńska, memories, supervisor

W życiu mamy różnych nauczycieli. Z jednymi wspólna wędrówka jest dłuższa, z innymi krótsza. Nie każda jest równie potrzebna i cenna. Na tym polega różnica między nauczycielem i mistrzem. Chcielibyśmy opowiedzieć o naszej mistrzyni, o Profesorce Ewie Nowina-Sroczyńskiej poprzez analizę tytułów prac, które powstały pod jej opieką promotorską, oraz wspomnień, które nosimy w sercach. Chociaż nie spędziliśmy razem wiele czasu, to stała się dla nas mistrzynią łódzkiej szkoły etnograficznej.

W studenckiej biografii opiekun pracy dyplomowej odgrywa kluczową rolę w rozwoju młodej kadry naukowej. Poniżej przedstawiamy kilka ważnych (bezpółśrednich) aspektów związanych z promotorstwem czy opieką nad pracą dyplomową:

- mentorstwo i doradztwo: promotor występuje jako mentor, udzielając wsparcia i doradztwa (osobom studiującym) w procesie badawczym; pomaga w sformułowaniu pytania badawczego, wyborze metodologii, analizie i interpretacji¹;
- kierowanie procesem badawczym: promotor nadzoruje postępy osoby studiującej, pomaga zaplanować badania, a także monitoruje terminy realizacji kolejnych etapów pracy²;
- kształtowanie kompetencji badawczych: wspiera rozwój umiejętności badawczych osoby studiującej, pomagając jej zrozumieć metodologię badań oraz zinterpretować dane³;

1 J.W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Thousand Oaks 2014.

2 E.M. Phillips, D.S. Pugh, *How to Get a PhD: A Handbook for Students and Their Supervisors*, New York 2016.

3 U. Flick, *Designing Qualitative Research*, Boston 2018.

- ocena i konstruktywna krytyka: opiekun odpowiada za krytyczną ocenę pracy osoby studiującej, dostarczając konstruktywnej krytyki, która pomaga udoskonalić pracę⁴;
- zarządzanie akumulacją literatury: pomaga w identyfikacji i analizie istotnej literatury naukowej, co wpływa na jakość teoretycznego fundamentu pracy⁵;
- wsparcie emocjonalne: wspiera w trudnych momentach procesu badawczego, pomagając osobie studiującej utrzymać motywację i pewność siebie⁶.

W konsekwencji współpracy między promotorem a osobą studiującą realizują się (pośrednio) ważne funkcje opiekuna pracy:

- kreowanie następnych pokoleń naukowców: promotor uczestniczy w procesie dziedziczenia wiedzy i umiejętności naukowych, przyczyniając się do rozwoju kolejnych pokoleń badaczy⁷;
- wpływ na kierunek badań naukowych: opiekując się postępami badawczymi osób studiujących i nadzorując je, promotor wyznacza obszary, problemy, tematy badań w danym dziale nauki⁸;
- wspólne publikacje: zwiększają prestiż naukowy i wpływ na społeczność akademicką⁹;
- ocena jakości prac naukowych: sukcesy uczniów mają wpływ na ocenę jakości pracy promotora i jego wkładu w rozwój nauki¹⁰;
- sukcesy naukowe uczniów podnoszą renomę uczelni, w której pracuje promotor¹¹.

Na podstawie ilościowej i jakościowej analizy tytułów prac dyplomowych, jakie powstały pod opieką Profesorki Ewy Nowina-Sroczyńskiej, możemy stwierdzić, że Jej rola promotorska została odegrana w sposób realizujący bezpośrednio i pośrednio funkcje opiekuna prac dyplomowych. Jubilatka wypromowała – uwaga! – 12 doktorów nauk humanistycznych (w latach 2004–2023), 183 magistrów etnologii (w tym: 166 w Uniwersytecie Łódzkim i 17 w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu)

4 N. Walliman, *Your Research Project: Designing and Planning Your Work*, Thousand Oaks 2011.

5 W.C. Booth, G.G. Colomb, J.M. Williams, *The Craft of Research*, Chicago 2008.

6 S. Delamont, *Supervising the Doctorate: A Guide to Success*, New York 2003.

7 C.M. Golde, G.E. Walker, *Envisioning the Future of Doctoral Education: Preparing Stewards of the Discipline – Carnegie Essays on the Doctorate*, Hoboken 2006.

8 L.S. Shulman, *Signature Pedagogies in the Professions*, „Daedalus” 2005, nr 134(3), s. 52–59.

9 R. Boice, *Advice for New Faculty Members: Nihil Nimus*, London 2000.

10 A. Lee, *How Are Doctoral Students Supervised? Concepts of Doctoral Research Support*, „Studies in Higher Education” 2008, nr 33(3), s. 267–281.

11 P.J. Gumpport, *Academic Restructuring: Organizational Change and Institutional Imperatives*, „Higher Education” 2000, nr 39(1), s. 67–91.

w latach 1992–2019 oraz 15 licencjatów kulturoznawstwa (2007–2010, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi). Razem: 210! Jest to wynik wyśmienity, który upoważnia Profesorkę Ewę Nowina-Sroczyńską do tytułu prawdziwej Mistrzyni. Tytuły tych prac świadczą o wyraźnym temperamencie antropologicznym Jubilatki, kaligraficznej sygnaturze autorskiej, precyzyjnej wizji antropologii, którą jeden z uczniów Profesorki nazwał *metaksy-antropologią*¹². Obszary problemowe, charakterystyczna definicja terenu, retoryka i stylistyka tytułów prac pod batutą Profesorki Ewy Nowina-Sroczyńskiej wskazują na wielką inspirację, jaką była i jest Jubilatka dla osób studiujących. Tych tytułów nie da się pomylić z innymi.

Analizując je i zakresy tematyczne tych prac, można zauważyć, że w Jej „orbicie etnograficznej i antropologicznej” mieszczą się klarowne problemy badawcze:

- religijność ludowa i współczesna (kult Marii i świętych, sanktuaria, święto i formy świętowania);
- mityczna wizja świata w różnych kontekstach kulturowych;
- rytuały przejścia (obrzędy i ceremonie inicjacyjne, inicjacje w cyklu życia człowieka);
- śmierć i kultura funeralna;
- ciało w kulturze (od symboliki ciała w kulturze tradycyjnej do mód kulturowych, medycznych przygód ciała, transhumanizmu i sztucznej inteligencji);
- świat kobiet (macierzyństwo; wzory i toposy kobiecości, motyw *femme fatale*);
- kultura podhalańska (obrzędowość rodzinna, eschatologia, estetyka podhalańska, krajobraz kulturowy, folklorizm, kulinaria, problemy społeczne, wzory męskości);
- literatura (twórczość takich mistrzów, jak: Witold Gombrowicz, Paweł Huelle, Tomasz Mann, Gabriel Garcia Marquez, Bruno Schulz);
- film (twórczość takich mistrzów, jak: Pedro Almodovar, Werner Herzog, Jak Jakub Kolski, Pier Paolo Passolini, Andrzej Różycki, Quentin Tarantino);
- ruchy awangardowe w sztuce (ruch artystyczny Kultura Zrzuty, grupa Łódź Kaliska, sztuka abstrakcyjna na wsi);
- sztuka ludowa (twórcy ludowi, ludowa ontologia zaklęta w sztuce, nowe życie tradycyjnej sztuki ludowej);
- zwierzęta i *animal studies* (symbolika zwierząt, relacje człowiek – zwierzę, zwierzęta fantastyczne);
- kultura popularna i nowe zjawiska w kulturze masowej (ikony kultury popularnej, nowe style życia, trendy, subkultury);
- globalizacja i jej lokalne konteksty (wpływ globalnych zjawisk na lokalne społeczności).

12 S. Latocha, *Najlepsze wyjście wiedzie zawsze na wskroś. Metaksy-antropologia Ewy Nowina-Sroczyńskiej*, „Zeszyty Wiejskie” 2024, nr specjalny.

Tytuły prac dyplomowych oscylują wokół istotnych problemów antropologicznych, obejmując zarówno klasyczne, „tradycyjne” tematy, jak i kwestie, które rzucają wyzwanie współczesnej etnologii i antropologii kulturowej; spraw partykularnych i uniwersalnych. Wydawać by się mogło, że tak wiele tematów nie łączy jedna nić. Nic bardziej mylnego. W większości przypadków katalizatorami są sacrum, mit, rytuał jako kategorie analityczne i interpretacyjne, a terenem badań – film i literatura. Mistrzyni – zachęcając swoich uczniów, aby czerpali z antropologii, ale wychodzili poza nią – stworzyła własną szkołę etnograficzną, dużą grupę osób, które kontynuowały i kontynuują Jej wizję antropologii. Antropologia symboliczna, antropologia filmu czy sztuki to leitmotiv prac, którymi opiekowała się Jubilatka, zgodnie z własnymi zainteresowaniami badawczymi.

Jako osobom, które rozpoczęły studia w 2021 r., nie było nam dane poznać Jej jako opiekunki naszych antropologicznych prac. Nieco się spóźniliśmy. Za to w naszych wspomnieniach Jubilatka zapisuje się jako czarująca, genialna wykładowczyni. Mieliśmy przyjemność uczęszczać na Jej wykłady z kultury symbolicznej w roku akademickim 2021/2022. Cieszymy się, że możemy podzielić się naszym doświadczeniem; następne pokolenia osób studiujących łódzką etnologię i antropologię kulturową, niestety, prawdopodobnie nie będą miały tego szczęścia. Jej uczniami nazwać nam się trudno (jeden semestr to za mało), ale byliśmy uczestnikami Jej wykładów. Jest naszym wzorem i (na razie) niedoścignionym archetypem. Choć poznaliśmy Ją pod koniec kariery dydaktycznej i badawczej w Uniwersytecie Łódzkim, to jednak z całą pewnością możemy stwierdzić, że Jej wpływ na nas, jako osoby studiujące (i prywatnie) był i jest ogromny. Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska wpisuje się w definicję Mistrzyni jako:

człowieka niewzruszonych zasad i szerokich horyzontów, to jednostka wysoce niosąca posłannictwo mistrza i przyjaźnie podporządkowująca siebie podopiecznym, to uczonej w swojej specjalności i wielki znawca duszy młodzieży, umysł systematyczny, starannie planujący działania na podstawie naukowej wiedzy, szczerzy i spontaniczny w swoich odruchach, bogata osobowość, która całym swoim życiem zarówno publicznym, jak i prywatnym daje przykład wychowawczych cnót¹³.

Pora wytłumaczyć się z tytułu tego artykułu. Reprezentujemy ostatni rocznik łódzkiej etnologii i antropologii kulturowej, który miał zaszczyt mieć wykłady z Profesorką

13 R. Muszkieta, *Nauczyciel w reformującej się szkole*, Poznań 2001, s. 9.

Ewą Nowina-Sroczyńską¹⁴. Zatem zajęcia, na które uczęszczaliśmy, były swoistą granicą w biografii Jubilatki, cezurą w historii łódzkiego ośrodka etnograficznego i całego Uniwersytetu Łódzkiego; miały również status graniczny w przeżyciach naszych i osób studiujących z nami.

W Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ mówiono nam o wyjątkowej osobie, o osobie, która budzi swoisty rodzaj lęku, choć może trafniejszym słowem jest respekt, a przy tym przyciąga do siebie i fascynuje. Z opowieści wykładowców i wykładowczyń wynikało, że emanuje od Niej wyjątkowa siła. Stała się dla nas żywą legendą. Osobą tą była oczywiście Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska.

Poznając dzieje Instytutu, byliśmy świadomi, jaką rolę w polskiej antropologii mają łódzkie badaczki. Prof. Kazimiera Zawistowicz-Adamska oraz prof. Bronisława Kopczyńska-Jaworska pozostawały – w naszej perspektywie – postaciami z kart historii. Jubilatka, o której tyle słyszeliśmy, pracowała w Instytucie w tym samym czasie, w którym my studiowaliśmy. Bardzo chcieliśmy ją zobaczyć, poznać, lecz niestety w pierwszym semestrze (zimowym) była nieobecna. Pocięchą stanowiła obietnica zajęć z Nią z kultury symbolicznej w drugim semestrze (letnim). Brzmiało tajemniczo, a zarazem zachęcająco.

Większość opowieści o Niej kończyła się mniej więcej tak: „Kiedy Ją zobaczycie, to od razu będziecie wiedzieć, że to ona”. Zastanawialiśmy się, jak wygląda i co decyduje o tym, że nie znając Jej, będziemy wiedzieć, że to ona. Nie znaleźliśmy Jej zdjęcia, co tylko wzniciło naszą ciekawość. Pierwszy raz zobaczyliśmy Ją na wirtualnym spotkaniu świątecznym w grudniu 2021 r. Czy od razu wiedzieliśmy, że to ona? Nie sądzimy, że tak było. Z pomocą przyszedł Teams i podpis: „Bożena Nowina-Sroczyńska”. Zastanawialiśmy się w trakcie spotkania, dlaczego od razu nie wiedzieliśmy, że to Ona. Naszą uwagę przykuł jednak fantazyjny abażur, który znajdował się w tle okienka z Profesorką. Może to mała wskazówka? Może jakiś znak, który poniekąd zdradza Jej osobowość i sposób bycia? Spotkanie świąteczne przerosło się w obserwację. Kameralność tego wydarzenia pozwoliła nam Ją zobaczyć. Wydaje nam się, że kamera zniekształciła obraz. Jej życzliwy uśmiech, jakim obdarzyła wszystkich uczestników i uczestniczki spotkania, konfliktował się z legendarnym strachem przed Nią.

Minęła sesja zimowa w roku akademickim 2021/2022 i nadszedł semestr letni. W każdą środę mieliśmy wykłady z kultury symbolicznej. Znając masę opowieści dotyczących dostojnej Jubilatki, z głową pełną myśli, czekaliśmy na Nią w trzecim

¹⁴ Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska w roku akademickim 2021/2022 miała swoje ostatnie zajęcia w akademickiej karierze. Tak myśleliśmy jesienią 2023 r., pisząc niniejszy artykuł, ale Jubilatka zaskoczyła wszystkich swoim powrotem w semestrze letnim roku akademickiego 2023/2024. Tytułowa granica przekształciła się w cezury czasowej w nasze doświadczenie graniczne...

rzędzie w sali D. Wreszcie nadeszła ta chwila. Do sali weszli Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska oraz doktor Sebastian Latocha (Jej uczeń i współpracownik). Spotkanie świąteczne uleciało z naszej pamięci. To był ten moment, w którym po raz pierwszy na żywo Ją zobaczyliśmy. O pomyłce nie było mowy. Mocno podkreślone oko, ciemna woalka, czarne ponczo, wąska spódnica w odcieniach czerni oraz piękne szpilki. Szła powoli, stawiając małe kroki. Biła od niej dziwna siła. Odpychała przez swoją dostojałość i powagę, a zarazem przyciągała. Chciało się i nawiązać z Nią relację, i odejść, schować się jak najdalej. Łączyła w sobie sprzeczne cechy. Gdy przekroczyła próg sali, w momencie się wyprostowaliśmy. Nigdy w życiu nie siedzieliśmy tak sztywno jak tego pamiętnego dnia. Poczuliśmy Jej siłę, o której tyle słyszeliśmy. Stała przed pierwszym rzędem ławek i opowiedziała nam, czym się zajmujemy. Jej słowa brzmiały jak piękna legenda Płynęła wręcz między rodzajami mitów a sanktuariami maryjnymi. Byliśmy jak zahipnotyzowani. Z tego lekturu wyrwała nas jedna koleżanka, która spóźniona weszła do sali. W pośpiechu nie zostawiła kurtki na wieszaku przed salą. Tego, co się wtedy wydarzyło, nie zapomnimy chyba nigdy. Profesorka obruszyła się i przedstawiła, jakie zasady panują podczas Jej wykładów. Nie przytoczymy Jej konstatacji, pozostanie ona tajemnicą naszego roku; wśród anegdot absolwentów i absolwentek Łódzkiej etnologii i antropologii kulturowej cytaty z Profesorki Ewy Nowina-Sroczyńskiej to znany gatunek. Nikt jednak drugi raz nie śmiał wnieść płaszcz do sali. Gdy skończyła, poczuliśmy się tak, jakby mówiła do nas *ad personam*. Z powykładowych rozmów z kolegami i koleżankami dowiedzieliśmy się, że mieli podobnie. Jej siła retoryczna była jak niewidzialna moc, która przenika wszystko i wszystkich dookoła. Ktoś mógłby powiedzieć, że „miłe” pierwsze wrażenie zrobiła Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska, lecz uważamy, że sposób Jej bycia sprawił, że nikt nie poczuł się urażony Jej retoryką, a wręcz przeciwnie, mogliśmy poczuć odrobinę legendarnego, studenckiego folkloru ze starej akademii.

Po pierwszym wykładzie wydawało się nam, że przez cały semestr na Jej wykładzie będziemy wyprostowani jak żołnierz na warcie. Jednak im więcej czasu spędzaliśmy z Nią i im więcej mitów, historii, cennej wiedzy i swojego doświadczenia nam przekazała, tym bardziej mieliśmy wrażenie, że wytwarza się między nami niewidzialna nić porozumienia i sympatii. Jej strój, który na początku budził lęk, teraz był przez nas podziwiany za styl i nietuzinkowość. Nie rozumieliśmy, dlaczego tak nas „straszone”. Na zajęciach panowało najwyższe skupienie, nadal siedzieliśmy wyprostowani jak za pierwszym razem, jednak strach nie miał z tym nic wspólnego, czuliśmy szacunek i sympatię. Zdarzało się też, że Profesorka prosiła kogoś o pomoc w transporcie książek z Jej gabinetu. Wtedy snuła opowieści o osobach, które pomagają Jej na co dzień w pracy, Jej uczniowie. I choć czasem denerwowała się, że coś nie jest po Jej myśli, to wydawało się, że traktuje ich jak matka swoje dzieci, z troską i miłością.

Od czasu do czasu raczyła nas opowieściami z terenu, które z pozoru niezwiązane z tematem wykładu okazywały się żywym i bogatym potwierdzeniem tego, co chciała nam danego dnia przekazać. Snuła historie z Transylwanii, z licznych sanktuariów, z Francji i Ukrainy. Swoją narracją budowała napięcie i nigdy nie pozostawiła nas z niedokończoną historią. Jedną historią zdziwiła nas szczególnie, jednak w ten sposób pokazała nam, że studia to nie tylko wykłady, ale nauka, z której musi coś wynikać. Poznaliśmy opowieść o badaniach etnograficznych w Lipcach Reymontowskich, które miały miejsce na początku Jej kariery akademickiej. Powiedziała: „Byłam tam z Ludkiem Stommą”. Nasz niedoświadczony „etno-rozum” pomylił wtedy antropologa z Paryża z Janem Stanisławem Bystroniem. Jak to możliwe, przecież autor *Megalomanii narodowej* żył w latach 1892–1964. Ona nie mogła być z nim na badaniach! Dopiero po wykładzie sprawdziliśmy, J.S. Bystron to nie L. Stomma.

Kolejnym elementem, który świadczy o Jej niesamowitości w sferze kontaktu i pracy ze studentami i studentkami, jest fakt, że zapamiętała nasze imiona. Możemy stwierdzić, że w swoim podejściu do nas, studentów i studentek, realizowała słowa Urszuli Ordon: „bezpośredni, osobisty kontakt z uczniem, podczas którego manifestuje się cała osobowość pedagoga, jego postawy, ideały i wartości, więc to – kim jest, do czego dąży, kim się staje¹⁵”. Rozmowy przed wykładem na każdy temat czy nigdy niewyczerpane historie po wykładach, to wszystko sprawiało, że osoba, która budziła strach, została w pewnym sensie naszą bratnią duszą. A może to Ona zmieniała nas...

Dostojna Jubilatka mogłaby opowiadać w nieskończoność i chyba nigdy nie znudzilibyśmy się Nią. Jednak wszystko co dobre, szybko się kończy. Nadszedł czas rozliczenia i zapłaty za cały semestr pracy. Materiał do egzaminu był bardzo obszerny i niełatwy. Obejmował zagadnienia z wykładów oraz treści z konwersatorium dra S. Latochy. Egzamin ustny. Perspektywa rozmowy w warunkach wręcz intymnych (w końcu mieliśmy być w cztery osoby w gabinecie) przyprawiała o dreszcze. Wchodziliśmy w parach. Profesorka siedziała po lewej stronie, a dr S. Latocha po prawej. Miały to być trzy szybkie pytania. Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska zadawała je w taki sposób, że w jednym zawierała kilka zagadnień. Były to na przykład pytania o nierozróżnialność sensualistyczną, mity funeralne i obrazy typu *acheiropoiotos*. Egzamin w naszym przypadku trwał 15 minut, choć być może czas tam płynął inaczej... Odmienne wspomina egzamin jedna ze studentek z naszego roku:

15 U. Ordon, *Nauczyciel-wychowawca w świetle oczekiwań dzieci w wieku przedszkolnym*, [w:] *Przyzywanie głębi do kręgu słów, myśli, idei i działań*, red. S. Podobiński i B. Snoch, Częstochowa 2002, s. 642.

Cały stres, który stopniowo malał w przeciągu semestru, powrócił i osiągnął poziom przewyższający napięcie pierwszych zajęć. Pierwsza para wyszła z egzaminu zadowolona, co wywołało więcej stresu we mnie. Poszło im bardzo szybko i przyszła pora na mój egzamin. Pamiętam, że usiadłam po prawej stronie obok doktora Sebastiana Latochy, łapiąc z nim od czasu do czasu kontakt wzrokowy, który obniżał mój poziom napięcia. Byłam tuż po chorobie i ponadmiesięcznej nieobecności, wiedziałam, że nie będzie tak łatwo, ale po pierwszym pytaniu od doktora Profesorka zaczęła z nami prowadzić rozmowę. Nawet jeśli czegoś nie byliśmy sobie w stanie przypomnieć, obracaliśmy historię tak, aby dokończyć ją od innej strony. W końcu jednak obronną ręką wyszłam z gabinetu. Stres opadł¹⁶.

Zadajemy sobie ciągle to pytanie, kto kogo do siebie przyciągnął? My Ja, czy Ona nas? Analizując swoje wspomnienia, możemy stwierdzić, że jeśli łódzki ośrodek etnograficzny miałby wskazać jedną z osób, które decydują o jego charakterze, to z całą pewnością byłaby to Profesorka Ewa Nowina-Sroczyńska, mentorka i mistrzyni, nauczycielka wielu pokoleń studentów i studentek. Kto z kim przystaje, takim się staje. Ewa Nowina-Sroczyńska, obcując z twórczością Mircei Eliadego, stała się właśnie taka. Mamy nadzieję, że dzięki temu, że poznaliśmy dostojną Jubilatkę, kiedyś i o nas ktoś powie, że jesteśmy wzorem do naśladowania.

Bibliografia

Literatura

- Boice R., *Advice for New Faculty Members: Nihil Nimus*, London 2000.
- Booth W.C., Colomb G.G., Williams J.M., *The Craft of Research*, Chicago 2008.
- Creswell J.W., *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Thousand Oaks 2014.
- Delamont S., *Supervising the Doctorate: A Guide to Success*, New York 2003.
- Flick U., *Designing Qualitative Research*, Boston 2018.
- Golde C.M., Walker G.E., *Envisioning the Future of Doctoral Education: Preparing Stewards of the Discipline – Carnegie Essays on the Doctorate*, Hoboken 2006.
- Gumport P.J., *Academic Restructuring: Organizational Change and Institutional Imperatives*, „Higher Education” 2000, nr 39(1).

16 Słowa jednej ze studentek, zarejestrowane 22 czerwca 2022 r.

Latocha S., *Najlepsze wyjście wiedzy zawsze na wskroś. Metaksy-antropologia Ewy Nowina-Sroczyńskiej*, „Zeszyty Wiejskie” 2024, nr specjalny.

Lee A., *How Are Doctoral Students Supervised? Concepts of Doctoral Research Support*, „Studies in Higher Education” 2008, nr 33(3).


Muszkiet R., *Nauczyciel w reformującej się szkole*, Poznań 2001.

Ordon U., *Nauczyciel-wychowawca w świetle oczekiwań dzieci w wieku przedszkolnym*, [w:] *Przyzywanie głębi do kręgu słów, myśli, idei i działań*, red. S. Podobiński i B. Snoch, Częstochowa 2002.

Phillips E.M., Pugh D.S., *How to Get a PhD: A Handbook for Students and Their Supervisors*, New York 2016.

Shulman L.S., *Signature Pedagogies in the Professions*, „Daedalus” 2005, nr 134(3).

Walliman N., *Your Research Project: Designing and Planning Your Work*, Thousand Oaks 2011.

SEBASTIAN LATOCHA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4226-9131](https://orcid.org/0000-0003-4226-9131)
SEBASTIAN.LATOCHA@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zakład Antropologii Kulturowej**KAMIL LUDWICZAK** [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6377-8317](https://orcid.org/0000-0002-6377-8317)
KAMIL.LUDWICZAK@EDU.UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, student**MONIKA RAJ** [HTTPS://ORCID.ORG/0009-0005-8817-0841](https://orcid.org/0009-0005-8817-0841)
MONIKA.RAJ@EDU.UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, studentka

Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska jako promotorka. Prace dyplomowe (1992–2023)

Professor Ewa Nowina-Sroczyńska
as a supervisor. Diploma theses (1992–2023)

Uniwersytet Łódzki

Rozprawy doktorskie

2023

Jadwiga Agata Kałużewska, *Czytanie malarstwa nieprzedstawiającego. Przykład nadwarciańskiej wsi Strońsko*Agnieszka Florentyna Pawlak, *Ciało w dyskursach transhumanizmu i sztucznej inteligencji. Perspektywa antropologiczna*

2019

Paulina Kowalczyk, *Oblicza Orientu. Antropologiczna lektura polskich relacji z podróży dawnych i współczesnych*

2017

Katarzyna Kurowska, *Wzory męskości na Podhalu*

Sebastian Latocha, *Świat lokalnych wyobrażeń o przeszczepach. Perspektywa antropologii medycznej*

2013

Joanna Borucka, *Istoty nadprzyrodzone. Relacje między ludową ontologią a ludową ikonografią. Studium z antropologii sztuki*

Marta Wieczorek, *Flamenco. Studium semiotyczne*

2007

Inga Kuźma, *Kobiety i Maria. Antropologiczne studium współczesnej religijności maryjnej*

2005

Piotr Polewski, *Świat dawnych i współczesnych inicjacji. Studium antropologiczne rytuałów funeralnych małego miasta i wsi podhalańskiej*

2004

Marcin Kępiński, *Mit, symbol, historia, tradycja. Gombrowicza gry z Kulturą*

Przemysław Owczarek, *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Wizerunek papieża na Podhalu. Od historii do mitu – studium antropologiczne*

Beata Wasilewska-Klamka, *Łemkowski Raj Utracony. Antropologiczne studium „małej ojczyzny”*

Uniwersytet Łódzki

Prace magisterskie

2019

Anna Szadkowska, *Kulinaria i mody kulturowe: łódzkie „śniadaniownie”*

Aleksandra Zatylna, *Studenckie radio Żak – nieformalna wspólnota czy tylko instytucja? Refleksje antropologa*

2018

Justyna Badij, *Kulturowa morfologia senegalskich bajek. Wybór antropologa*

Justyna Czech, *Wzory kobiecości w polskim kinie ostatniej dekady. Perspektywa antropologiczna*

Małgorzata Rodak, *Dychotomia Ten Świat / Tamten Świat w ludowej baśni magicznej*

Patrycja Skupińska, *Quentin Tarantino – leksykon antropologiczny. Miejsca, czasy, bohaterowie*

Kalina Wielocha, *Władimir Władimirowicz Putin, biografia heroiczna? E-antropolog*
2017

Jerzy Karbowski, *Ślady (nie)obecności. Litzmannstadt-Ghetto: antropologiczna opowieść w słowach i obrazach*

2016

Matylda Borczyńska, *Codziennosc z dodatkowym chromosomem. Zespół Downa a funkcjonowanie rodziny. Szkic do antropologii medycyny*

Agnieszka Pawlak, *Tworzenie alternatywnej rzeczywistości. Ruch artystyczny Kultura Zrzuty – perspektywa antropologiczna*

Aleksandra Porawska, *Małe formy architektury sakralnej. Egzemplifikacje z wsi powiatu krośnieńskiego*

Marta Włodarczyk, *Małżeństwo wyobrażone, małżeństwo realne. Antropolog we wsi Bartoszowiny w Górach Świętokrzyskich*

2015

Magda Makuch, *Co znaczy dziś być mężczyzną? Antropolog o przekonaniach młodych katolików*

Matylda Pawłowska, *Maria z Łączyńskich Walewska. Biografia opowiedziana przez Jej krajan*

Daria Rakowska, *Koty i ludzie. Raport antropologiczny z aglomeracji łódzkiej*

Paulina Rzeszutek, *Studenci łódzkich uczelni o atrybutach kobiecości*

Anna Słota, *Kryzys męskości a kino polskie ostatniej dekady. Perspektywa antropologiczna*

2014

Paulina Cichoń, *Nasze mieszkanie. Antropologiczna lektura „Werandy” i „Werandy Country”*

Kamila Gawot, *Włosy. Dyskursy antropologiczne*

Izabela Gwiazda, *Gry miejskie. Przestrzeń pełna znaczeń*

Katarzyna Łuć, *Bizuteria – rzecz – znak – symbol. Szkic do podhalańskiej estetyki*

2013

Jarosław Koperski, *Ciemne okulary. Szkic do antropologii rzeczy*

2012

Beata Calińska, *Czacz – polskie zagłębienie handlu „antykami”*. Filmowy esej antropologiczny

Marta Machulska, *Apokalipsa teraz. Antropologiczna krytyka wybranych obrazów filmowych*

Paulina Masiarek, *Nowe życie dawnej sztuki ludowej*

Edyta Nieskórska, *Być buddystą w Polsce. O grupie Karma Kagyu – antropologicznie*

Szymon Swoboda, *Miejsca znaczące w Pieninach. Studium z antropologii przestrzeni*

Szymon Szumilas, *Podhalańska ludowa ontologia. Esey fotograficzny*

Aleksandra Wycech, *Fenomen Tatr. Studium antropologiczne*

2011

Jan Janiak, *Tradycje architektoniczne Łodzi a współczesna ikonografia miasta. Studium z antropologii obrazu*

Marta Joachimiak, *Świat współczesnych inicjacji. Bal Debiutantów*

Dorota Kalkowska, *Antropolog w zakładzie fotograficznym. Studium trzech ceremonii*

Przemysław Kobza, *Zwierzęta obcej ekumeny w kulturze typu ludowego*

Maria Ostrowska, *Teatr Wiejski Węgajty. Studium antropologiczne*

Paweł Przybylski, *Od oczekiwań do doświadczeń. Antropolog w podróży*

Justyna Rosiak, *Czy Muzeum Sztuki 2 jest miejscem znaczącym w pejzażu kulturowym Łodzi? Szkice z antropologii przestrzeni*

2010

Agnieszka Chmielewska, *Mieszkanie na ekranie. Antropologiczna opowieść o urządzaniu wnętrza na przykładzie wybranych seriali telewizyjnych*

Małgorzata Dramczyk, *Macierzyństwo jako wybór. Refleksje antropologiczne*

Katarzyna Kurowska, *Zobowiązanie instruktorskie – obrzęd czy ceremonia? Antropologiczne studium inicjacji*

Bartłomiej Nagibor, *Piłka nożna jako widowisko. Refleksje antropologiczne*

Natalia Rogucka, *Sacrum w malarstwie polskim XIX wieku*

Paulina Tomalka, *Studia nad stylem życia. Kendo*

Justyna Tomczak, *Świat współczesnych inicjacji. Komunia Święta*

2009

Natalia Cerba, *Mity początku i końca we współczesnych narracjach. Refleksje nad religijnością Podhalan*

Agata Depczyńska, *Siła muzyki i słowa. Kulturotwórcza rola radia*

Monika Fabicka, *Semantyka ogrodów. Studium antropologii sztuki*

Joanna Jaśkiewicz, *Habitusy płci. Studium z antropologii współczesności*

Nina Kubiszewska, *Karnawalizacja w dziełach filmowych Pier Paolo Pasoliniego. Antropologiczna krytyka filmu*

Blanka Kwiatkowska, *Współczesna bajka filmowa z perspektywy antropologicznej*

Patrycja Licha, *Tradycja czy komercjalizacja? Refleksja antropologa o współczesnych muzycznych zespołach podhalańskich*

Alicja Markowska, *Łódź moim miastem, ŁKS moim życiem. Studium subkultury młodzieżowej*

Rafał Pilarek, *Świat roślin w wierzeniach, rytuałach i obrzędach kultury typu ludowego. Antropologiczny „remanent” materiałów etnograficznych*

Aleksandra Przychodni, *Współczesne życie aniołów. Studium antropologiczne*

Małgorzata Sieradzka, *Kosmogonia. Święte narracje Bułgarów*

Maja Żmuda, *Taize – ekumeniczne sanktuarium. Studium z antropologii religii*

2008

Aleksandra Blando, *Macierzyństwo w ludowych narracjach epickich i lirycznych*

Hanna Cieślík, *O niedoskonałych próbach stworzenia człowieka idealnego. Od Frankensteina do Łowcy androidów. Studium antropologiczne*

Agnieszka Deka, *Między Natura a Kulturą. Wampir, wilkołak i inni. Biografie symboliczne*

Karolina Horbach, *Studia nad stylem życia. Autostop – współczesny nomadyzm?*

Anna Hut, *Pieskie życie na kocią łapę, czyli o kulturowej relacji pomiędzy nami a zwierzętami*

Aleksandra Karaś, *Spotkania z sacrum. Refleksje antropologa o podkarpackich świętych drogach*

Agnieszka Mikołajczyk, *Człowiek wobec końca wieku. Topos Apokalipsy na podstawie twórczości Józefa Chełmowskiego, rzeźbiarza z Brus*

Małgorzata Słodkowska, *Fenomen kina „Charlie” w kulturowym pejzażu Łodzi*

Katarzyna Trzcńska, *Zoologia fantastyczna. Smok w wyobrażeniach dzieci z łódzkich przedszkoli*

Marta Wieczorek, *Archetypy, symbole, mosty literackie w malarstwie prerafaelistów. Interpretacja antropologiczna*

Tomasz Wiśniewski, *Współczesna fitoterapia. Etnologiczny przykład z gminy Andropol*

2007

Joanna Borucka, *Święci męczennicy. Antropologiczna opowieść w słowie i obrazie*

Justyna Domieniecka, *Drzewa i ludzie. Studium antropologiczne z Podhala*

Katarzyna Góralska, *Folklor na sprzedaż. Podhalańskie karczmy, restauracje, puby i kawiarnie*

Emilia Kaczmarek, *Święto i świętowanie w Łagiewnickim klasztorze. Refleksje etnologa*

Sylwia Kamińska, *Podhalańskie miejsca znaczące – kapliczki i krzyże przydrożne. Wędrówki antropologa*

Katarzyna Płóciennik, *La femme fatale – kulturowa figura wyobraźni*

Natalia Sciegelniak, *Sanktuarium Matki Boskiej Sejneńskiej. Studium religijności w kulturze typu ludowego*

Maria Wojtalik, *Życie po drugiej stronie. Podhalańskie wyobrażenia o niebie, czyśćcu i piekle*

2006

Aleksandra Adasik, *O naszych braciach mniejszych. Postawy wobec zwierząt mieszkańców współczesnego Podlasia*

Katarzyna Czupryniak, *Ostatnia inicjacja. Studium etnologiczne obrzędów cyklu życia*

Izabela Frontczak, *O narodzinach dziecka. Studium z antropologii współczesności*

Agnieszka Iwaszkiewicz, *Diabelskim oddechem natchnione... Czarownice. Głos antropologa na podstawie narracji epickich i kina*

Agnieszka Jardzioch, *Windą do nieba. O charakterze współczesnych zwyczajów weselnych w parafii Rzgów*

Anna Jeruzal, *Pamięć dzieciństwa. Antropologiczne wędrówki po Podhalu*

Adam Kaszyński, *Postawy Łodzian wobec chorób psychicznych. Studium etnologiczne*

Katarzyna Kopecka, *Świat współczesnych inicjacji. Osiemnaste urodziny*

Maria Krzyżańska, *Rytualne formy rozwiązywania i zawiązywania w kulturze typu ludowego*

Aleksandra Lańska, *Motyle drewniane, koniki bujane, cukrowa wata, z piernika chata. Sztuka towarzysząca odpustom. Studium z Podhala*

Ilona Lańska, *Twórczość Pawła Huella. Perspektywa antropologiczna*

Marta Mirowska, „*Nadaje Ci imię Zębik*” – ceremonia chrztu równikowego jako przykład obrzędu przejścia

Małgorzata Paprocka, *Kulturowy fenomen ciała. Analiza twórczości Pedro Almodovara*

Aneta Starostka, *Symboliczny krajobraz Polski na podstawie literatury pięknej i pamiętników*

Katarzyna Wódczyńska, *Kobieta XXI wieku w felietonach Kingi Dunin. Refleksja antropologa*

Tomasz Wróbel, *Zwierzęta nieoswojone w myśleniu symbolicznym mieszkańców wsi Dolnego Śląska*

2005

Magdalena Gabrych, *Za siedmioma górami, za siedmioma lasami. O bajkowej ekumenie. Refleksje antropologa*

Joanna Graczyk, *Przestrzeń wnętrza mieszkalnego jako wynik wpływu rozwoju agroturystyki na przykładzie wsi Gliczarów-Stołowe*

Dorota Komar, *Ciało idealne. Antropolog w fitness-klubie*

Jakub Kossowski, *Sanktuarium Matki Boskiej Ludźmierskiej. Studium z religijności Podhalań*

Jarosław Kruk, *Wesele podhalańskie – obrzęd czy ceremonia? Studium etnologiczne*

Ewelina Krychniak, *Mitologia heroiczna Śródziemia. Studium z antropologii literatury*

Agnieszka Majchrzak, *Przestrzeń wsi agroturystycznej. Gliczarów-Stołowe, gmina Biały Dunajec*

Adam Marciniak, *Studia nad stylem życia – capoeira*

Olga Nowińska, *Święty czas i święta przestrzeń w powieści „Sto lat samotności” Gabriela Garcii Marqueza*

Maja Niewodniczy, *Podhalański stół – studium antropologiczne na temat upodobań kulinarnych mieszkańców Podtatrza*

Magda Olczak, *Tatuowanie i kolczykowanie. Studia nad stylem życia*

Anna Siedlak, *Czy Częstochowa jest miastem niezwykłym? Refleksje antropologa*

Aleksandra Sip, *Świat współczesnych inicjacji – I Komunia Święta*

Ewa Starzyk, *Domy z powietrza i światła*

2004

Paweł Arent, *Toposy obcości w twórczości Wernera Herzoga. Studium antropologiczne*

Małgorzata Cieciora, *Symbolika ptaków w kulturze typu ludowego*

- Michał Głodek, *Wizerunek wampira w popkulturze. Etnologiczna analiza obrazu filmowego*
- Paulina Hauk, *Antropologiczna interpretacja zwyczajów i przesądów związanych ze stanem ciąży występujących na terenie województwa łódzkiego*
- Marzena Hendzik, *Postać kobiety w formach epickich w kulturach typu ludowego*
- Maja Iwińska, *Krew jako symbol życia i śmierci. Antropologiczne wędrówki po Europie*
- Katarzyna Kłoczko, *Święta Góra Grabarka – miejsce kultu ludności prawosławnej w Polsce. Studium antropologiczne*
- Aleksandra Markiewicz, *Stół polski w Chicago – antropologiczne studium obyczajów biesiadnych Polonii amerykańskiej*
- Radosław Miszczak, *Wpływ mediów na kulturowy wizerunek mafiosa*
- Michał Okrasa, *Złota legenda w Gzowie. Studia nad współczesną religijnością ludową*
- Karolina Owczarek, *Supermarket – przestrzeń znacząca. Refleksje antropologa*
- Krzysztof Owczarek, *Wyobrażenia o UFO*
- Małgorzata Paszkowska, *Człowiek i sacrum w filmach etnograficznych Andrzeja Różyckiego*
- Joanna Świnoga, *Peregrynacja figury Matki Boskiej Fatimskiej. Studium religijności ludowej w łódzkiej Parafii Matki Boskiej Jasnogórskiej*
- Małgorzata Talarek, *Aniołowie w wyobrażeniach dzieci łódzkich przedszkoli*
- Katarzyna Trela, *Świat współczesnych rytuałów – żywiecki karnawał. Studium etnologiczne*
- Anita Wieczorek, *Symboliczne groby wzdłuż mazurskich dróg*
- Joanna Wojciechowska-Zipunnikow, *Cmentarz jako tekst kultury. Studium antropologiczne Cmentarza Łyczakowskiego we Lwowie*
- Maciej Zieliński, *Weekendowe życie towarzyskie na ulicy Piotrkowskiej – studium antropologiczne*
- Radosław Zieliński, *Czytanie miasta. Piotrkowska jako przestrzeń znacząca*
- 2003**
- Anna Grzelak, *Hierofania miejsca: drzewo i źródło. Antropologiczne studium z Małopolski*
- Konrad Kustra, *Wizerunki kobiet w twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza – perspektywa antropologiczna*
- Magdalena Makowska, *Kulturowe toposy kobiecości w czasopiśmie „Twój Styl” i „Elle”*
- Szczepan Matyjasek, *Ciało metaforyczne w kulturze typu ludowego*
- Monika Olesz, *Współczesne obrzędy pogrzebowe. Studium antropologiczne z Podhala*

Monika Pacholczak, *Zmarły. Studium z antropologii ciała*

Katarzyna Pawłowska, *Gilgamesz. Bohater w poszukiwaniu nieśmiertelności. Studium antropologiczne z mitologii heroicznej*

Katarzyna Rossa-Zorn, *Symbolika domu w wybranych dziełach filmowych*

Katarzyna Tenerowicz, *Polska parafia w New Britain i jej autorytety religijne*

2002

Kamil Bandurski, *Dziedzictwo wyobrażeń o obcych. Studium antropologiczne filmów science-fiction*

Ewa Chalczyńska, *Święty czas i święta przestrzeń w Czarodziejskiej górze Tomasa Manna*

Patrycja Kaczmarek, *Etnologiczne podróże po labiryncie*

Marta Kozłowska, *Współczesne ikony. Procesy mityzacyjne obrazu idola na przykładzie Elvisa Presleya*

Radosław Malinowski, *Wrażliwość mirakularna. Analiza zdarzeń o charakterze cudownym na przykładzie objawienia Matki Boskiej w Jeżowie w 1979 r.*

Magdalena Nawrot, *Świat, miasto, dom. Antropologiczna analiza prozy Brunona Schulza*

Michał Siński, *W poszukiwaniu straconego czasu. Antropologiczne studium zasadniczej służby wojskowej*

Małgorzata Staszewska, *Wpływ wizerunku Matki Boskiej Chojńskiej na życie parafian kościoła św. Anny we wsi Chojne*

Dominik Tyralski, *Antropolog przed telewizorem. Świat, człowiek, kultura w filmie dokumentalnym*

Maria Winiarska, *Kult świętego Antoniego i błogosławionego Rafała Chylińskiego w sanktuarium łagiewnickim. Studium etnologiczne*

2001

Piotr Armata, *Współczesne wyobrażenia o istocie, kształcie i lokalizacji zaświatów studentów łódzkich uczelni*

Magdalena Cel, *Wędrowki odmieńców. Symboliczna analiza wybranych dzieł filmowych*

Paweł Dardziński, *Skrzydła Kingi – antropologiczne wędrowki po Nowym Sączu*

Przemysław Gadzina, *Szamańskie księgi z sacrum – rozważania etnologa*

Katarzyna Gaul, *Postmodernizm (filozofia, antropologia, sztuka, architektura) a mój świat postponowoczesny. Praca w słowie i obrazie*

Grażyna Goszczyńska-Bruzik, *Świat współczesnych inicjacji. Zasadnicza służba wojskowa jako obrzęd przejścia*

- Rafał Ostrowski, *Komiks – nowa mitologia. Refleksje antropologa*
- Magdalena Pluta, *Antropologia Gwiezdných wojen – symboliczna i antropologiczna analiza dzieł George'a Lucasa*
- Agnieszka Skrzypek, *Topos Raju w reklamach biur podróży*
- Joanna Tomaszewska, *Kulturowy topos karta i olbrzyma – epickie narracje dawne i współczesne*
- Beata Tosiak, *Zwierzęta fantastyczne – przeszłość i teraźniejszość. Studium antropologiczne*
- Robert Wójcik, *Spotkanie z inną rzeczywistością. Dawne i współczesne metody wprowadzania się w trans*
- Karolina Zając, *Symbolika akwaticzna w ludowym typie kultury*
- 2000**
- Agnieszka Belina, *Historia i funkcje stroju ludowego w mojej rodzinie w latach 1920–2000. Wieś Janisławice, gmina Głuchów, województwo łódzkie*
- Agnieszka Józwiak, *Wizerunek kobiety w kulturze typu ludowego. Cud natury czy dopust boży?*
- Monika Majer, *Miejsca niezwykle w Zakopanem. Antropologiczna analiza doświadczenia przestrzennego mieszkańców Zakopanego*
- Aleksandra Nowina-Sroczyńska, *Środki potęgowania miłości. Dawne i współczesne wyobrażenia o afrodyzjakach*
- Piotr Polewski, *Śmierć w hospicjum – powrót do korzeni czy nowy paradygmat umierania*
- 1999**
- Ksenia Modrzejewska, *Święto i formy świętowania we współczesnej kulturze żydowskiej*
- Przemysław Owczarek, *Wędrówki bohatera. Jak Jan Piwnik ps. „Ponury” został bohaterem Gór Świętokrzyskich? Studium antropologiczne mitu bohaterskiego*
- 1998**
- Lisowska Beata, *Ludowe figury wyobraźni w filmach Jana Jakuba Kolskiego*
- 1992**
- Piotr Dopierala, *Spotkania z „tamnym światem”. Wierzenia i rytuały związane ze śmiercią w kulturze typu ludowego*
- Jarosław Eichstaedt, *Ksiądz Jerzy Popiełuszko – początki kultu (studium etnologiczne)*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Prace magisterskie

2008

Mirosław Patryk Szwabowicz, *Czy można mieszkać w muzeum? Etnograficzne kolekcjonowanie fragmentów*

Monika Bogusława Treszel, *Santo subito! Antropologiczne rozważania na temat świętości Jana Pawła II*

Monika Anna Zdanowicz, *Postać czarownicy w narracjach epickich. Refleksje antropologiczne*

2007

Żaneta Kopczyńska, *Portrety zwierząt nieoswojonych w oczach mieszkańców wsi. Wiedza, wyobrażenia, postawy*

2006

Liliana Helwich, „Trzy lata i jeden dzień”. *Etnologiczne badania wędrówek czeladniczych*

Kamila Kotlarz, *Ludzie drogi. Mit, symbol, inicjacja jako kategorie badawcze dzieła filmowego*

Michalina Łubecka, *Podróże metaforyczne i podróże realne. Studium z antropologii filmu*

2005

Sebastian Parszutowicz, *Świat odwrócony – kulturowe kategorie karnawału i karnawalizacji w twórczości Pier Paolo Pasoliniego. Studium z antropologii filmu*

Urszula Sęczyk, *Kulturowe kategorie przestrzeni i czasu w dziele Franza Kafki. Studium z antropologii literatury*

Radosław Sierocki, *Być w PRL. Studium z antropologii współczesności*

2004

Elżbieta Brożyna, *Toposy kobiecości. Odwieczne wzorce a współczesna wizja magazynu „Wysokie Obcasy”*

Emilia Cudna, *Wyprawa po dorosłość czy tylko nowe doświadczenia? Etnologiczne studium zagranicznej podróży studenta*

Aleksandra Kleśta, *Sarmata i śmierć. Studium antropologiczne*

Katarzyna Mróz, *O świętowaniu na Kurpiach. Antropologiczna analiza świąt na przykładzie gminy Kadzidło*

Urszula Sobczak, *Obrzędowość zapustna w kulturze typu ludowego w świetle teorii karnawalizacji Michała Bachtina*

Marek Sz wajkowski, *Na marginesie kultury. O banitach... i o wykorzystaniu inicjacji jako kategorii badawczej*

Adriana Tomaszewska, *Śmierć z wyboru. Studium samobójstwa*

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Prace licencjackie

2010

Patrycja Bończyk, *Obyczajowy przymus bycia pięknym. Kulturowy wizerunek kobiety w „Pani” i „Pani Domu”*

Katarzyna Janicka, *Windą do nieba. Zwyczaje weselne w Ozorkowie*

Justyna Kędzia, *Vincent van Gogh. Portret artysty odrzuconego*

Magdalena Kubiak, *Miejsca odrzucone. Szkice z antropologii wizualnej*

Arkadiusz Kurzawa, *Tworzywa teatru lalkowego. Przykład Pinokia*

Aleksandra Zielińska, *Świat współczesnych przesądów. Cięża, poród, połów*

2009

Angelika Bartczak, *Epifanie śmierci w kulturze typu ludowego*

Sylwia Czerska, *Antropologiczna lektura „Elle” i „Przyjaciółki”. Diety*

Urszula Czubatka, *Łowicka sztuka ludowa – inspiracje*

Borys Hołówko, *Projekt firmy o profilu impresariatu*

Ewa Jurek, *Mity kosmologiczne w literaturze J.R.R. Tolkiena*

Marta Pietrzak, *Cmentarz jako tekst kultury. Przykład ze Zduńskiej Woli*

Anna Tamecka, *Mój Licheń – studium ikonosfery*

2008

Artur Kacprzak, *Czy sztuka współczesna może być eksponowana w willi neorenesansowej? Refleksje kulturoznawcy*

2007

Radosław Marciniak, *Ikony współczesności. Kulturowe mechanizmy mityzacji biografii Madonny*

ANNA DEREDAS [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1085-2445](https://orcid.org/0000-0003-1085-2445)

ANNA.DEREDAS@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej

SEBASTIAN LATOCHA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4226-9131](https://orcid.org/0000-0003-4226-9131)

SEBASTIAN.LATOCHA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Zakład Antropologii Kulturowej

Profesor Ewa Nowina-Sroczyńska jako autorka Bibliografia za lata 1976–2023

Professor Ewa Nowina-Sroczyńska as an author
Bibliography for the years 1976–2023

2023

Z cyklu: Mody kulturowe. Nowe lokacje miast, [w:] *Miasto mozaika. Opis kulturowy*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2023, s. 121–137.

[Rec.:] Zbigniew Libera, *Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworu i miasta w Polsce XIX wieku i później*, Kraków 2022, ss. 336, „Zeszyty Wiejskie” 2023, z. 29, s. 333–336.

2022

Filmowanie jest aktem posiadania i narzędziem autoanalizy, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2022, nr 338(3), s. 261–265. [współautor: Sebastian Latocha]

Miniatury komemoratywne. Andrzej Różycki (1942–2021), „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2022, nr 338(3), s. 184–191.

Natura – podmiot ambiwalentny. Współczesne działania artystyczne, [w:] *Oblicza natury. Dyskursy antropologiczne*, red. E. Nowina-Sroczyńska, M. Kwaśkiewicz, Bytów 2022, s. 89–128.



[Red.:] *Oblicza natury. Dyskursy antropologiczne*, Bytów 2022, ss. 252. [współredaktor: Maciej Kwaśkiewicz]

2021

Dokument kreacyjny. Przeciw bierności poznawczej i minimalizmowi formy, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2021, nr 335(4), s. 142–149.

Mistrzowie ostentacyjnych transgresji, [w:] *Błogosławione skutki wykluczenia. 40 lat Łodzi Kaliskiej*, Łódź 2021, s. 9–21.

Pociąg do życia wiecznego, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2021, nr 332–333(1–2), s. 417–425.

Przezroczyste ramiona ojca. Antropologiczny szkic do studium o magicznych dzieciach, [w:] *Dzieciństwo. Katalog zbiorów Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie*, red. A. Broda, M. Kunecka, A. Grabowska, Warszawa 2021, s. 43–81.

Witebsk. Chagallowe ekspresje pamięci, „Journal of Urban Ethnology” 2021, t. 19, s. 11–29.

2020

Divino Amore. Historia sanktuarium w zarysie i antropologiczny komentarz, „Zeszyty Wiejskie” 2020, z. 26, s. 329–345. [współautor: Władysław Zarębczan]

Moc filmowego obrazu. Herzog i epifanie, „Journal of Urban Ethnology” 2020, t. 18, s. 217–237.

2019

Sacrum w miejscach oddalonych. Komentarz antropologa, „Zeszyty Wiejskie” 2019, z. 25, s. 203–208.

2018

Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej, Łódź 2018, ss. 458.

Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska z antropologiem w tle, Łódź 2018, ss. 272.

Z cyklu: Mistrzowie ostentacyjnych transgresji. Łódź Kaliska na scenach miast, „Journal of Urban Ethnology” 2018, t. 16, s. 47–62.

2017

Józef Nieoczywisty. Impresja z antropologiem w tle, [w:] *Pasieka wyobraźni. O twórczości Józefa Chełmowskiego*, red. D. Kalinowski, T. Siemiński, Brusy–Bytów–Gdańsk 2017, s. 247–256.

Romantismus und heroismus und erotismus sometimes, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2017, nr 319(4), s. 181–186.

Szarża stojąca, czyli niezbędność ułaństwa we współczesnej Polsce, [w:] *Łódź Kaliska. Parada wieszczów*, red. M. Małkowska, Sopot 2017, s. 177–178.

Tatry. Martwe natury z antropologiem w tle, [w:] *Nie tylko krzemienie. Studia ofiarowane prof. Lucynie Domańskiej w 45-lecie pracy naukowo-dydaktycznej i w 70. rocznicę urodzin*, red. A. Marciniak-Kajzer, A. Andrzejewski, A. Golański, S. Rzepecki, M. Wąs, Łódź 2017, s. 571–600.

2016

Łódź Kaliska Muzeum. Pozdrawiamy urzędników sztuki, „Journal of Urban Ethnology” 2016, t. 14, s. 177–203.

Mapy naturalistyczne, mapy melancholijne. Z cyklu: intermedia podhalańskie, „Zeszyty Wiejskie” 2016, z. 22, s. 109–121.

Nowe czytanie tradycji, [w:] *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, Łódź 2016, s. 7–15. [współautor: Sebastian Latocha]

Oblicza choroby, [w:] *Oblicza choroby w czasach płynnej nowoczesności*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, T. Siemiński, Łódź–Bytów 2016, s. 12–20. [współautor: Sebastian Latocha]

PIESZO. Peregrynacje mistrza Wawrzyńcoka z Podhala, człowieka „wszechstronnie niewykształconego”, [w:] *Archaeologia et Pomerania. Studia ofiarowane prof. Tadeuszowi Grabarczykowi w 70. rocznicę urodzin i w 45-lecie pracy naukowo-dydaktycznej*, red. L. Domańska, A. Marciniak-Kajzer, A. Andrzejewski, S. Rzepecki, Łódź 2016, s. 439–456.

Podhalańskie przestrzenie terapeutyczne: Górka. Z cyklu: intermedia podhalańskie, [w:] *Oblicza choroby w czasach płynnej nowoczesności*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, T. Siemiński, Łódź–Bytów, s. 379–410.

Święta samogłoska O. Antropolog o Niebiańskich Żonach Łąkowych Maryjczyków, [w:] *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, Łódź 2016, s. 331–343.

[Red.:] *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, Łódź 2016, ss. 366. [współredaktor: Sebastian Latocha]

[Red.:] *Oblicza choroby w czasach płynnej nowoczesności*, Łódź–Bytów 2016, ss. 434. [współredaktorzy: Sebastian Latocha, Tomasz Siemiński]

2015

Piotrkowska 149. Strych – przestrzeń pozbawiona kurtuazji, [w:] *Przestrzenie i ludzie. Konteksty antropologiczne*, red. G.E. Karpińska, A. Krupa-Ławrynowicz, Łódź 2015, s. 81–112.

The Realm of Things Culinary. Anthropological Recipes, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2015, t. 54, s. 6–19.

Hipnotyczne, nieregularne pejzaże Księcia, [w:] *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański, M. Golańska-Czajkowska, A. Niedźwiedź, Kraków 2015, s. 571–583.

2014

Suplement do kultury religijnej współczesnego Podhala, „Zeszyty Wiejskie” 2014, z. 19, s. 227–248.

„*Wszystko jest tam małe i wszystkiego jest tylko parę*”. O twórczości Andrzeja Barańskiego, [w:] *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*, red. E. Nowina-Sroczyńska, T. Siemiński, Bytów–Pruszcz Gdański 2014, s. 61–75.

[Red.:] *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*, Bytów–Pruszcz Gdański 2014, ss. 406. [współredaktor: Tomasz Siemiński]

2011

„*Arytokraci wszystkich krajów – łączcie się!*”. Szkic do antropologicznej opowieści o Łodzi Kaliskiej, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2011, nr 292(1), s. 81–91.

Kaszubi i Duch Nieporządku, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie” 2011, nr 13, s. 149–161.

2010

Jubileusz bez jakiegokolwiek faux pas, [w:] *Biała Aura. Łódź Kaliska. Darłowo 2009*, red. M. Pierzchała, Łódź 2010, s. 7–10.

2009

Wprowadzenie, [w:] *Wokół pomorskiej kuchni: X Konferencja Kaszubsko-Pomorska, Ustka – Swołowo – Kluki 2008*, red. E. Nowina-Sroczyńska, Słupsk 2009, s. 11–14.

[Red.:] *Wokół pomorskiej kuchni: X Konferencja Kaszubsko-Pomorska, Ustka – Swołowo – Kluki 2008*, Słupsk 2009, ss. 256.

2008

Zobaczyć i mieć przyjemność w widzeniu. Twórcy ludowi w filmie etnograficznym, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie” 2008, nr 10, s. 39–50.

2007

Uczty nomadów. Szkic do antropologicznej opowieści o Łodzi Kaliskiej, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2007, t. 46, s. 167–180.

Wprowadzenie, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie” 2007, nr 9, s. 9–10.

Z awangardy do historii: Łódź Kaliska Muzeum, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie” 2007, nr 9, s. 119–134.

2004

Symboliczny sens rytuałów weselnych, [w:] *Wesele w Radomskim*, red. Z. Skuza, Radom 2004, s. 3–8.

Szkic do antropologicznej opowieści o New Pop, [w:] *New Pop. Historia fotografii kobiet na przykładzie Łodzi Kaliskiej ze szczególnym uwzględnieniem klatki piersiowej*, Łódź 2004, s. 4–15.

2003

Karnawał i kobieta. Antropologiczne wędrówki po słoweńskiej Istrii, „Slovenskij Zbornik” 2003, nr 8–9, s. 32–49.

2002

Kobieta i kobiecość w reklamie. Antropologiczne wędrówki po słoweńskiej Istrii, „Slovenskij Zbornik” 2002, nr 7–8, s. 11–27.

2001

Wystawa etnograficzna „Szare jak ziemia, barwne jak pamięć” w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi, „Lud” 2001, t. 85, s. 414–418.

2000

Arkadia i apokalipsa. O polskim ucztowaniu i polskim głodzie, [w:] *Smak biesiady. Antropologiczne szkice o kulturze szlacheckiej i współczesnej*, red. J. Eichstaedt, Ożarów 2000, s. 85–98.

1998

Culture in the period of system transformation. A study of Włodawa iconosphere, [w:] *Ethnology and anthropology at the time of transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, red. K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź 1998, s. 99–106. [współautorka: Krystyna Piątkowska]

Kultura w sytuacji transformacji systemu. Studia nad ikonosferą, [w:] *Wszystek krąg ziemski. Antropologia, historia, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi*, red. P. Kowalski, Wrocław 1998, s. 473–492. [współautorka: Krystyna Piątkowska]

1997

Diadatic problems in ethnology: symbolic culture (general outline lectures), [in:] *Etnološka Stičišča – Zbiežności Etnologiczne – Ethnological Contacts*, vol. 5–7, Ljubljana 1997, pp. 167–175.

Kultura w sytuacji transformacji systemu. Studium ikonosfery Włodawy, „Zeszyty Muzealne” 1997, t. 7, s. 45–54. [współautorka: Krystyna Piątkowska]

Przezroczyście ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach, Łódź 1997, ss. 212.

1996

Podróże odmienca, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Ethnologica” 1996, R. 9, s. 61–79.

1995

Bronisława Kopczyńska-Jaworska. W 45-lecie pracy naukowej i dydaktycznej, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1995, t. 36, s. 7–14.

Z cyklu: *Geografie mityczne Wenecji. Tragedie mistrzostwa*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1995, t. 36, s. 133–146.

1992

A Brewery under special surveillance, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Ethnologica” 1992, R. 6, s. 113–127.

1991

Browar pod specjalnym nadzorem, „Kino” 1991, nr 11, s. 14–19.

Przezroczyście ramiona ojca (fragmenty etnologiczne), „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1991, t. 30, s. 125–137.

The universum of human imagination (anthropological fragments), [in:] *Etnološka Stičišča – Zbiežności Etnologiczne – Ethnological Contacts*, vol. 3, ed. N. Šumi, Ljubljana 1991, pp. 67–76.

Uniwersum ludzkiej wyobraźni, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Ethnologica” 1991, R. 5, s. 81–89.

1989

Modernizm w filmie etnograficznym, „Tumul” 1989, nr 1, s. 7–15.

Das volkstümliche Weltbild (die ausgewählten Fragen der volkstümlichen Religiosität, die Untersuchung der Pfarre Wysokienice), „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Ethnologica” 1989, R. 4, s. 83–107.

1988

Podróże do Zaborowa, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1988 [wyd. 1990], nr 28, s. 29–38.

To die in the city. Reflections connected with the research work concerning death and funeral customs among working class in Lodz, [in:] *Etnološka Stičišča – Zbiežności Etnologiczne – Ethnological Contacts*, vol. 1, ed. F. Jerman, Ljubljana 1988, pp. 99–108.

1987

Kalwaria Zebrzydowska. Un centre de culte marial en Pologne, „Objects et mondes” 1987, vol. 24, fasc. 3–4, pp. 91–100. [współautor: Marcin Piotrowski]

1983

Miejsce i rola filmu naukowego w etnologii, [w:] *Materiały posesyjne z III Przeglądu Filmów Etnograficznych, Łódź 27–29.10.1983 r.*, Łódź 1983, s. 5–15.

1982

Dorobek i tradycja (III Przegląd Filmów Etnograficznych), „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1982 [wyd. 1984], t. 24, s. 96–99.

Il film etnografico in Polonia, „Limmagine dell'uomo” 1982, vol. 2–3, pp. 266–283. [współautorka: Bronisława Kopczyńska-Jaworska]

1981

Pojęcie tradycji – próba zastosowania w badaniach empirycznych, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1981 [wyd. 1984], t. 23, s. 5–15. [współautor: Władysław Baranowski]

1980

Herodenspiele – Analyse der dramatischen Stuktur des Schauspiels, „Acta Universitatis Lodziensis. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Folia Ethnologica” 1980, Seria I, nr 72, s. 93–118.

1978

Konferencja młodych pracowników nauki nt.: Formy i metody pracy dydaktycznej realizowanej w katedrach etnografii na terenie Polski (Chociw, 10–12 III 1977 r.), „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1978, t. 20, s. 161–163.

1976

Pieśni. Słowo wstępne, [w:] *Folklor robotniczej Łodzi. Pokłosie konkursu – „Literatura Ludowa”* 1976, R. 12–15, red. B. Kopczyńska-Jaworska, J. Kucharska, J.P. Dekowski, Wrocław 1976, s. 143–147.

Zofia Łuczko, *Wycinanka* – praca z 1984 r., na zdjęciu
egzemplarz z 2012 r. ubrany w łąkową koszulkę,
w prezencie urodzinowym dla Ewy





KATARZYNA KANIOWSKA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-4642-3397](https://orcid.org/0000-0002-4642-3397)
KATARZYNA.KANIOWSKA@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zakład Teorii i Badania Kultury Współczesnej**ANDRZEJ M. KANIOWSKI** [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1452-2670](https://orcid.org/0000-0003-1452-2670)
ANDRZEJ.KANIOWSKI@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Etyki

Przyjaźń i zobowiązanie w relacjach badacz – badany

Friendship and commitment in the relationship
between the researcher and the informant

Streszczenie: Artykuł dotyczy kwestii osobistego doświadczenia, przyjaźni, zaangażowania i zażyłości w etnograficznych badaniach terenowych. Z ich obecnością związane są problemy metodologiczne i etyczne. Autorzy odpowiadają na dwa podstawowe pytania: Czy i w jakim sensie przyjaźń w relacji badacza z badanym jest możliwa? Jaki ma ona wpływ na rezultaty badań antropologicznych?

Słowa klucze: przyjaźń, antropologia zaangażowana, etnograficzne badania terenowe, etyka

Summary: The article concerns the issues of personal experience, friendship, commitment and intimacy in ethnographic field research. Their presence raises methodological and ethical problems. The authors answer two basic questions: Is friendship possible in the relationship between the researcher and the informant, and in what sense? What impact does it have on the results of anthropological research?

Keywords: friendship, engaged anthropology, ethnographic field research, ethics



W jednym ze swoich tekstów poświęconych metodologii i etyce badań etnograficznych Clifford Geertz stwierdza, że konstytutywną cechą antropologii jest „etnograficzna metoda badań terenowych”. Metoda ta stanowi o specyfice dyscypliny i odróżnia ją od wszystkich innych nauk o kulturze. Z jej stosowaniem wiążą się dylematy etyczne, które, zdaniem C. Geertza, odnoszą się do relacji badacz – badany oraz do ogólniejszego problemu, jakim jest bezstronność poznania. Z racji właściwości badań terenowych metody działania antropologa powinny być stosowane w powiązaniu z nieustającą refleksją etyczną. C. Geertz uzasadnia to następująco:

Istotną i charakterystyczną cechą antropologicznych badań terenowych jako formy działania jest to, że nie dopuszczają one żadnej znaczącej separacji zawodowej sfery życia od jego części pozazawodowej. Przeciwnie, wymuszają ich fuzję. Trzeba znaleźć przyjaciół wśród swoich informatorów i informatorów wśród swoich przyjaciół. Trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania. Trzeba postrzegać społeczeństwo jako przedmiot, a doświadczać je jako podmiot. Cokolwiek się mówi i cokolwiek robi, a nawet sama sceneria badań, wszystko to powinno zarazem określać formę osobistej egzystencji człowieka i być wykorzystane jako ziarno dla analitycznego myślenia antropologii. [...] W terenie antropolog musi nauczyć się jednocześnie żyć i myśleć. [...] Antropolog w sposób nieunikniony pozostaje w warunkach terenowych bardziej wyobcowany niżby pragnął i mniej intelektualnie chłodny niż mu się wydaje. To jednak pobudza go coraz bardziej do osiągania większych postępów w nauce, do zespolenia w jednej postawie dwóch fundamentalnych orientacji wobec rzeczywistości: zaangażowania i chłodnej analizy¹.

Spośród wielu poruszonych tu kwestii warto zastanowić się nad dwiema – nad nieuniknionym splotem doświadczenia osobistego z procesem poznania oraz paradoksalnym związkiem poczucia wyobcowania ze współuczestnictwem w badanej rzeczywistości. Pierwsza jest natury metodologicznej, druga – zagadnieniem ze sfery psychologii i etyki. Ale obie te kwestie można rozpatrywać w jednym planie, to jest jako kwestie mieszczące się w obszarze relacji badacz – badany; relacji, bez której ów wyróżnik antropologii, za jaki uznamy metodę etnograficznych badań terenowych, traci na znaczeniu. Relację badacz – badany widzianą przez pryzmat powyższych kwestii chcemy tu rozważyć w odniesieniu do rzadko podejmowanego w literaturze antropologicznej problemu przyjaźni. Pytanie zasadnicze byłoby takie: czy

¹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003, s. 55.

jest możliwe zawieranie i dochowywanie przyjaźni w kontaktach antropologa z badanym i czy ma to wpływ na rezultaty poznania?

Najpierw określić należy, jak rozumiemy przyjaźń; jej definicja bowiem pozwoli zaklasyfikować dany typ relacji z badanym jako wykraczający poza role narzucone przez metodologiczne standardy.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles powiada, że istnieją trzy rodzaje przyjaźni i że istnieje pomiędzy nimi pewne pokrewieństwo. W każdym bowiem z tych rodzajów przyjaźni „muszą obie strony [...] żywić wzajemną dla siebie życzliwość i wzajemnie sobie dobrze życzyć, i zdawać sobie z tego sprawę”². Jednak jeden spośród tych trzech rodzajów w istotny sposób odstaje od pozostałych, a powodem tego odstawiania jest rodzajowa odmiennność powodu tej przyjaźni. O ile bowiem w dwóch pierwszych wypadkach podstawą wzajemnej przyjaźni i wzajemnej życzliwości jest bądź to korzyść z owej przyjaźni płynąca, bądź też przyjemność czerpana z obcowania ze sobą, o tyle podstawa przyjaźni trzeciego rodzaju jest innej zupełnie natury. Wprawdzie w wypadku i tej przyjaźni obecne jest też to pozytywne uczucie życzliwości i wzajemne życzenie sobie dobrze, jednak względą będący powodem przyjaźni jest odmienny. Nie jest nim bowiem ani korzyść, ani przyjemność, lecz sama osoba przyjaciela:

Ludzie, którzy są sobie nawzajem przyjaciółmi, gwoili wynikającej stąd dla nich korzyści nie żywią dla siebie uczuć przyjaznych ze względu na osobę przyjaciela [...]. Podobnie ma się rzecz z tymi, którzy są sobie przyjaciółmi ze względu na wynikającą stąd dla nich przyjemność [...]. Ci [...], co są sobie przyjaciółmi dla korzyści, kochają się nawzajem pędu na własne swe dobro, a ci którzy są przyjaciółmi dla przyjemności, kochają coś ze względu na to, co dla nich samych jest przyjemne, a nie ze względu na to, że osoba kochana jest tym, kim jest, lecz o tyle, o ile jest pożyteczna czy miła³.

Ważne jest tu, u Arystotelesa, co jest tym najistotniejszym wyróżnikiem bycia „tym, kim się jest”, a wyróżnikiem tym jest dzielność etyczna, czyli trwała dyspozycja do tego, by działać zgodnie z cnotami etycznymi⁴. Owa też dzielność etyczna jest tym, na czym ufundowany może być ów trzeci rodzaj przyjaźni: „Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi [...], ci bowiem, którzy są etycznie dzielni, są dobrzy i w bezwzględny tego słowa znaczeniu [...], i to, co

2 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 287.

3 Tamże, s. 287–288.

4 Arystoteles przedstawia taki katalog cnót, czyli sprawności ethosu, o których można powiedzieć, iż tworzą trzon i zarazem wzorzec tożsamości człowieka, który nadto mieć się też musi za człon większej całości, za człon wspólnoty, do której przynależy.

jest w bezwzględny tego słowa znaczeniu dobre, jest też w bezwzględny tego słowa znaczeniu przyjemne”⁵.

Czy z pomocą Arystotelesowskich sposobów ujmowania przyjaźni będzie można próbować uchwycić pewne właściwości relacji pomiędzy badaczem a badanym, pojawiające się niekiedy w warunkach prowadzenia badań antropologicznych? Nim się nad tym spróbujemy zastanowić, przywołajmy jeszcze dwa inne ujęcia przyjaźni. Tadeusz Kotarbiński charakteryzuje przyjaźń zwięźle, w sposób następujący: „Przyjaźń – to wyróżniająca, do określonej osoby lub określonych osób skierowana życzliwość czynna i wierna”⁶.

Można przyjaźń rozumieć jako postawę wobec drugiego człowieka, która ukształtowana jest wedle maksymy: „Ilekróż masz do czynienia z kimś innym, staraj się wejść w jego położenie, spojrzeć na sprawę z jego punktu widzenia. To daje zrozumienie cudzego stanowiska, wzbudza ducha tolerancji, osłabia natężenie konfliktów, zbliża ludzi, a jest już pewną zaczątkową formą pomocy”⁷.

Długotrwałe badania terenowe stwarzają czasem okazje do zawierania przyjaźni – na któryś z powyższych sposobów pojmowanej. Niewielu jednak antropologów pisze o tego typu relacji z badanymi. Ci, którzy wspominają o tym w swych publikacjach, czynią to zazwyczaj na marginesie głównych narracji; w komentarzach do badań lub tylko w przypisach. Czasem wywnioskować można o przyjacielskich stosunkach z badanymi z podziękowań lub dedykacji zamieszczonych we wstępach lub zakończeniach prac podsumowujących badania.

Można przypuszczać, że większość antropologów prowadzących długotrwałe badania w tym samym terenie siłą rzeczy nawiązuje jakiś rodzaj przyjaźni z wybranymi osobami z kręgu swoich informatorów; że w trakcie dłuższego obcowania ze sobą badacz i badany w jakiejś mierze współtworzą więc inną niż relacja badacz – badany.

Ale stwierdzając to, jak się zdaje, przyjmujemy zarazem, że długi pobyt i uczestnictwo w badanej rzeczywistości zmienia role, jakie obu podmiotom przypisuje metodologia badań, a także, że więzi i relacje przyjacielskie są innym rodzajem relacji, na jakie nie ma miejsca w poznaniu naukowym właściwym naukom społecznym, opartym na empirycznym doświadczeniu świata drugiego człowieka i badaniu jego wizji tegoż świata.

Świadectw przyjaźni z badanymi jest w literaturze antropologicznej bardzo mało. Jednym z pierwszych piszących o tym był Paul Rabinow. Warto przypomnieć, że jego

5 Arystoteles, dz. cyt., s. 289.

6 Tadeusz Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 381.

7 Tamże.

refleksje o przyjaźni z jednym z członków badanej przezeń społeczności, zawarte w *Refleksjach na temat badań terenowych w Maroku*⁸, wplecione były w szerszy namysł nad specyfiką badań terenowych; namysł, który w istocie zapoczątkował dyskusję nad tzw. nową obiektywnością antropologii. Jego model antropologii opartej na zażyłości nie był łatwy do zaakceptowania; dopiero późniejsze zmiany paradygmatyczne pozwoliły w pełni docenić wartość koncepcji P. Rabinowa. Zażyłość w jego rozumieniu jest kłopotliwą kategorią, bowiem określa bliską relację z badanym, która nie oznacza jednak przynależności badacza do badanego świata. Zażyłość (George Marcus zaproponuje później model antropologii opartej na współpracy⁹) oznacza więź wykraczającą poza konwencję relacji antropologa z badanym; jest bliska przyjaźni, która – co ważne – może być inicjowana również przez badanego. Do metodologii badań terenowych wprowadza więc P. Rabinow postulat równości pomiędzy podmiotami uczestniczącymi w poznaniu, choć jednocześnie wie dobrze, że owa równość jest jedynie ideą regulatywną.

P. Rabinow ilustruje wagę zażyłości, opisując swoje relacje z jedną z najważniejszych osób, z jakimi miał do czynienia w trakcie badań. Pisze tak:

Driss Mohammed [...] konsekwentnie odmawiał współpracy w charakterze informatora. W czasie mojego pobytu poznaliśmy się chcąc nie chcąc na tyle, na ile czas pozwalał [...]. Stopniowo rodził się między nami pewien rodzaj zaufania. U jego podstaw leżała, jak sądzę, świadomość dzielących nas różnic i wzajemny szacunek. Ben Mohammed nie obawiał się mnie (w przeciwieństwie do wielu mieszkańców wsi), nie miał też oporów przed zadawaniem się z Europejczykami (choć prawie nie miał z nimi osobistych kontaktów), nie próbował też czerpać korzyści z mojej obecności (odmówił przyjęcia większości podarunków). Zwyczajnie był moim gospodarzem i traktował mnie z szacunkiem należnym gościowi, nawet takiemu, który przebywał tak długo, jak ja. [...] Z biegiem czasu moja przyjaźń z ben Mohammedem pogłębiała się. Coraz więcej też uczyłem się od niego. W czasie ostatnich kilku miesięcy badań terenowych, kiedy wracał do domu ze szkoły, spędzaliśmy wspólnie upalne godziny, a doświadczenie terenowe, zbliżające się ku końcowi, osiągnęło teraz emocjonalną i intelektualną głębię. Zwyczajnie, bez żadnego planu czy harmonogramu przechadzaliśmy się po polach z dojrzałym już ziarnem zbóż albo po błotnistych, na skutek działania systemu nawadniania, ogrodach warzywnych, prowadząc swobodne rozmowy. [...]

8 P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Kęty 2010, s.122–127.

9 Zob.: G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, [w:] Clifford Geertz – *lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003.

Nasze porozumienie nie byłoby możliwe bez bardziej regularnych i zdyscyplinowanych relacji, które łączyły mnie z innymi¹⁰.

Zażyłość nie wynikała jedynie z nieformalnych uwarunkowań wzajemnego kontaktu. Budowała ją coś więcej niż długie przebywanie ze sobą. Kształtowała się ona także, a może przede wszystkim, poprzez tematykę rozmów. P. Rabinow komentuje to, pisząc: „Mimo że rozmawialiśmy o różnych rzeczach, najbardziej znaczące okazały się dyskusje na temat stosunku do naszych własnych tradycji. Takie rozmowy byłyby prawie niemożliwe do przeprowadzenia z Alim czy Malikiem [informatorzy p. Rabinowa], którzy byli silnie uwikłani w sieci ich własnego, lokalnego świata”¹¹.

W rozumieniu Arystotelesa przyjaźń zawiązuje się przy życzliwym do siebie nastawieniu, które swą podstawę może mieć bądź w korzyści lub przyjemności, bądź też we wzajemnej, estymie żywionej względem kogoś dzielnego etycznie. Gdyby chcieć zanalizować komentarze P. Rabinowa odnoszące się do kontaktu z ben Mohammedem, to łatwo dostrzec, że w relacji między nimi występowały elementy zarówno przyjaźni pierwszego rodzaju, jak i rodzaju drugiego; można też i dostrzec takie cechy tej relacji, które od tych dwóch rodzajów przyjaźni odstają i bardziej zdają się przypominać przyjaźń opartą na wzajemnej estymie.

Zacznijmy od korzyści. Zażyłość jako szczególna relacja z badanym – choć zdarza się rzadko – pozwala poszerzać spektrum poznania. Stwarza szanse na pozyskanie wiedzy, która nie jest dostępna w sytuacji konwencjonalnego działania w terenie. Przekroczenie granic narzuconych przez metodologię badań przynosi zysk w postaci danych, jakich nie uzyskalibyśmy nawet w trakcie obserwacji uczestniczących i pogłębionych wywiadów. Zażyłość wymagająca długotrwałej obecności wśród badanych, a przede wszystkim – współuczestnictwa w ich życiu i uważności wobec spraw dla nich ważnych, staje się cechą sprzyjającą poznaniu. Potwierdza się to w komentarzach antropologów, które dołączane są do monografii terenowych lub które sformułowane są w dyskusjach metodologicznych¹².

Przyjemność czerpana z obcowania z badanymi jest czymś z innego porządku. Jest wszak emocją, a nie wartością oddziaływującą na jakość pozyskiwanej wiedzy. Ale zapewne i ona wpływa na rezultat poznania, bowiem może działać jako czynnik

¹⁰ P. Rabinow, dz. cyt., s. 122–123.

¹¹ Tamże, s. 123.

¹² Dowodów takich korzyści dostarczają m.in.: uwagi K. Hastrup na temat jej badań na Islandii, sugestie C. Geertza na kanwie badań na Bali i Jawie, czy spostrzeżenia T. Rakowskiego na marginesie badań bieda-szybów. Wydaje się, że świadomość korzyści płynących z zażyłych relacji z wybranymi badanymi jest znaczna i wiąże się z upowszechnieniem się takich nurtów, jak antropologia zaangażowana czy antropologia interpretatywna, nadająca badanemu status odmienny od tego, jaki dawała mu tradycyjna etnografia.

mobilizujący lub przynoszący satysfakcję. Przyjemność jako emocja towarzysząca pracy jest doświadczeniem tych, którzy nie tylko lubią swe zajęcie, ale też odnoszą w nim sukcesy rozumiane jako np. osiągnięcie stawianych sobie celów badawczych z naddatkiem. Emocja ta jest niezmiernie rzadko pojawiającym się tematem komentowanym w publikacjach antropologów. O wiele częściej jest wspomniana w rozmowach lub wystąpieniach prezentujących doświadczenie badawcze.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że w polskiej literaturze antropologicznej mamy rozprawę o zażyłości z badanymi i przyjemności czerpanej z bliskich z nimi związków w *Spolecznosci wiejskiej* Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej¹³. To studium powiązań, jakie wytwarzane są w trakcie długotrwałych badań terenowych, pokazuje także, jakie znaczenie dla rezultatów badań ma przekroczenie barier pomiędzy spotykającymi się w nich podmiotami.

Właściwości przysługujące trzeciemu z wyróżnionych przez Arystotelesa rodzajów przyjaźni można rozpatrywać w wypadku relacji badacz – badany przynajmniej dwójako. Jedną z możliwych perspektyw wskazuje P. Rabinow w komentarzu do własnych badań i relacji z ben Mohammedem:

Istnienie [...] całkowitej różnicy, która nas dzieliła, stało się jasne dopiero pod koniec mojego pobytu. Zostaliśmy przyjaciółmi, okazywaliśmy sobie szacunek i zaufanie. Granice tej sytuacji były jasne dla każdego z nas. Byłem dla niego bogatym członkiem dominującej cywilizacji, do której miał duże zastrzeżenia. Z mojego punktu widzenia, próbował on wskrzesić kulturowy wszechświat, którego już nie zamieszkiwałem i ostatecznie nie mogłem popierać. Nasza przyjaźń jednak łądziła te różnice. W ten sposób zatoczyliśmy pełne koło i wróciliśmy do punktu wyjścia. Dwa podmioty stojące twarzą w twarz. Każdy z nas był produktem kulturowej tradycji, która umiejscawiała go i warunkowała, każdy miał świadomość głębokiego kryzysu tej tradycji, ale wciąż liczył na odnowienie i pocieszenie. Każdy z nas był dla drugiego tym prawdziwie Innym¹⁴.

Do typu relacji (zażyłość) i emocji (przyjemność) dochodzi tu postawa przyjęta wobec obcości. Opisywana przez P. Rabinowa relacja spełnia w dużym stopniu warunki hermeneutycznego modelu dialogu, w którym dwa podmioty dążą do osiągnięcia rozumienia na drodze otwartego wzajem na siebie, wolnego od uprzedzeń porozumienia. W refleksji P. Rabinowa nad istotą jego relacji z ben Mohammedem pojawia się jej aspekt etyczny. Wzajemny szacunek i zaufanie mimo istotnych różnic kulturowych, jakie uformowały światopogląd i pozycję ich obu, a także poszanowanie

¹³ Zob.: K. Zawistowicz-Adamska, *Spolecznosc wiejska*, Warszawa 1948.

¹⁴ Rabinow, dz. cyt., s. 135.

własnych autonomii wynikały z postaw, które zostały wypracowane w toku dłuższego obcowania ze sobą, ale też uprzedniego w stosunku do niego założenia, że ów szacunek i zaufanie są ważną wartością w kontaktach z Innym. „Nasza przyjaźń [...] łagodziła [...] różnice”, zaznacza antropolog; pozwoliła w relacji, jaką jest przyjaźń, zachować odrębność godną poszanowania.

Czy tak moglibyśmy rozumieć „etyczną dzielność”, będącą u Arystotelesa atrybutem jednego z rodzajów przyjaźni, a tu, w kontekście naszych rozważań, zinterpretowaną jako estymę dla poczucia własnej tożsamości połączonego z poszanowaniem tożsamości i inności Drugiego? Czy w antropologii ten atrybut jest ważny w relacjach badacz – badany, gdy te przekraczają ramy konwencjonalnego kontaktu antropologa z informatorem?

Odpowiedzi na te pytania należy szukać w dyskusjach o etyce w antropologii. Ale istotne sugestie, a nawet pewne ustalenia, znaleźć można w pracach z zakresu antropologii zaangażowanej. Warto tu przypomnieć, że ma ona różne swoje wersje. Generalnie rzecz biorąc, nurt ten związany jest z tzw. zwrotem etyczno-politycznym, to jest pojawieniem się w polu widzenia antropologii takich problemów, jak równość, sprawiedliwość społeczna, wykluczenie, rozmaite formy opresji czy wojna. Co oczywiste, z tym typem antropologii wiąże się ściśle refleksja etyczna. Badania terenowe wymagają od antropologa nie tylko przygotowania odpowiedniego naukowego warsztatu, ale też przyjęcia postawy wobec cierpienia i niesprawiedliwości doświadczanych przez badanych. W projektach o charakterze zaangażowanym chodzi więc zarówno o dobór odpowiednich narzędzi poznania, jak i o potencjalne wskazanie środków zaradczych wobec dziejącego się zła. Ze zrozumiałych względów badania takie ujawniają – obok samego zjawiska – szerszy kontekst jego występowania, np. stosunki władzy, instytucje przemocy czy mechanizmy politycznej opresji. Refleksja etyczna jaka towarzyszy antropologii zaangażowanej, a w szczególności jej radykalnym nurtom, różni się od tej, która cechuje np. antropologię doświadczenia czy antropologię refleksyjną. W ich obrębie etyczne dylematy wiążą się z metodologią; pytanie „jak badać”, by zachowane było poszanowanie inności i autonomii badanej kultury oraz szacunek dla badanego, staje się pytaniem zasadniczym. W antropologii zaangażowanej nadrzędny jest wybór przedmiotu badań – tym samym antropolog do roli badacza dodaje postawę aktywisty; demaskatora cierpienia i niesprawiedliwości. Badacze zaangażowani mają więc inną wizję antropologii¹⁵; widzą ją jako naukę łączącą poznanie z misją; naukę, która poprzez swoją specyfikę poznawania badanej rzeczywistości może dostarczać materiału do refleksji nad tym,

15 Philippe Bourgois i Nancy Scheper-Hughes uznają, że antropologia powinna łączyć się z pisaniem przeciwko przemocy, niesprawiedliwości i cierpieniu. Zob.: *Violence in War and Peace. An Anthology*, red. Ph. Bourgois, N. Scheper-Hughes, Oxford 2004.

co legitymizuje nierówności i niesprawiedliwość społeczną (ale też i materiału dostarczającego uzasadnień dla ewentualnych działań).

Niezależnie jednak od tego, jak antropologia zaangażowana określa swoje cele, pozostaje „tradycyjną”, gdy chodzi o źródła wiedzy, jaką wytwarza. To znaczy – opiera się na rozmowie, obserwacji uczestniczącej i współuczestnictwie. Antropolodzy reprezentujący ten nurt podkreślają też to, jak ważna jest empatia w relacji z badanymi i skupienie się na wysłuchaniu ich. Podobnie jak w przypadku opisywanych przez P. Rabinow relacjach z ben Mohammedem, w relacji tej zrodzić się ma refleksja o własnej kondycji badacza, własnym kulturowym dziedzictwie. Ale też w projektach zaangażowanych chodzi o coś więcej – etnograficzny opis połączony jest tu z postawą wrażliwości na krzywdę dziejącą się badanym. Etyczny sens działania antropologa leży zatem nie tylko w ukazaniu dowodów krzywd i cierpienia. Przekroczone zostają także zasady naukowego poznania wolnego od wartościowania. W badaniach antropologii zaangażowanej nie ma wymogu powstrzymywania się od sądów wartościujących; metodologia pozwala rozpoznać badaną rzeczywistość, ale nie może pozostawiać badanego obojętnym na dziejącą się krzywdę lub cierpienie. Uprawianie antropologii zaangażowanej wiąże się z obowiązkiem dania świadectwa zła, a tam, gdzie ono się dzieje, zawieszenie wartościowania jest nie do przyjęcia.

Nancy Scheper-Huges, współtwórczyni radykalnej wersji antropologii zaangażowanej, uznaje, że celem badań mieszczących się w tym nurcie jest empatyczne rozumienie. Jest ono możliwe, jeśli w badaniach etnograficznych oddamy głos badanym, będziemy uważnie słuchać ich narracji o własnym doświadczeniu, a jednocześnie widzieć je w uniwersalnym wymiarze egzystencjalnym. N. Scheper-Huges postuluje tym samym nowy sens antropologii. Ma być ona nauką, która dostarcza dowodów na to, że samo zidentyfikowanie zła nie jest sposobem zapobiegania mu. Antropologia ma pokazywać, że etyczna postawa i moralna ocena, do jakiej uprawniony jest badacz, są tym, co umożliwia poznanie istoty przemocy czy w ogóle wszelkiego faktu ludzkiego cierpienia. Taka antropologia – jej zdaniem – pokaże słabości przyjętych interpretacji i stanie się antropologią prawdziwie realną, zdolną do demaskowania mechanizmów dramatycznych wydarzeń i wskazującą możliwe drogi zapobiegania im. Co istotne, badania prowadzone przez N. Scheper-Huges są przykładem tego, jak postulowana przez nią antropologia powinna być praktykowana. W polu zainteresowań badaczki znalazły się między innymi: sytuacja ubogich kobiet brazylijskich, handel organami, działania oddziałów śmierci w Ameryce Południowej, skutki huraganu Katrina. Przedmiot badań wskazuje zatem na zakres zainteresowań antropologii zaangażowanej, ale postulat przekroczenia ram naukowego poznania i włączenia doń empatycznej poznawczej postawy oraz moralnej oceny badanych zjawisk są kluczowe.

Można zasadnie uznać, że w tym nurcie antropologii zaufanie jest podstawowym, koniecznym warunkiem poznania. Ale w relacji badacz – badany musi pojawić się coś jeszcze, co pozwoli rzeczywiście rozpoznać przedmiot badań. W przypadku

antropologii zaangażowanej badania dotyczą szczególnie spraw wrażliwych, doświadczeń trudnych do opisanego, traumatycznych lub/i skrywanych, wypieranych, zatem rozmowa o nich stanowi wyzwanie tak metodologiczne, jak i emocjonalne. Metodologia badań terenowych jest w jakimś stopniu pomocna, ale nie tylko ona decyduje o możliwości osiągnięcia empatycznego rozumienia, które postulowane jest w antropologii zaangażowanej.

Rozumienie oparte na empatii wymaga więc nie tylko zaufania jako warunku odpowiedniego (z punktu widzenia poznania) kontaktu z badanym. Wiązać je można także z Arystotelesowską etyczną dzielnością, będącą podstawą dla jednej z odmian przyjaźni, odmiany szczególnej, której rozumienie w niniejszym kontekście zostało zmodyfikowane pod kątem międzykulturowych relacji między podmiotami. Wraca tu pytanie o to, czy ta cecha przyjaźni jest konieczna w relacjach badacz – badany, gdy wykraczamy – jak to się ma w projektach zaangażowanych – poza konwencjonalne wymogi metodologii? Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, jak dalece zmienia się w praktyce tej antropologii pozycja badacza.

Ponieważ „dzielność etyczna” to gotowość działania zgodnie ze wskazanymi przez Arystotelesa cnotami, jedną zaś z tych cnót jest gotowość stanięcia w obronie pokrzywdzonego¹⁶, to odwołując się do Arystotelesa, możemy też przywołać jeszcze jeden aspekt relacji i problemów natury etycznej, na jakie natrafić może antropolog. Zgodnie z założeniami, badania z zakresu antropologii zaangażowanej mają koncentrować się na ujawnianiu niesprawiedliwości i cierpienia. Jednocześnie jako badacze jesteśmy zobowiązani do takiego prowadzenia badań, które nie narazi bezpieczeństwa, godności i interesów badanych. W przypadku projektów zaangażowanych antropolog powinien być szczególnie uwrażliwiony na to, co w relacji z badanymi może sprawić dodatkowy ból oraz na to, jakie – adekwatnie do danego stanu rzeczy – wybrać strategię działania poza stricte naukowym postępowaniem.

Przyjaźń jest relacją szczególną. Rzecz jasna nie każda, nawet bardzo dobra relacja ma jej znamiona. Jak podkreślał to P. Rabinow, w przyjaźni zawieranej w terenie wychodzimy poza role narzucone przez metodologię badań. Kontakt z zaprzyjaźnioną osobą oparty jest bowiem na więzi wytworzonej z wzajemnej ciekawości i chęci poznania. Kontakt ten cechuje otwartość i swoboda w doborze tematów rozmów, a także szacunek wobec poglądów i postaw wpływający z nadziei na ich zrozumienie.

Etyczny aspekt takiej relacji jest oczywisty. Jednakże warto dostrzec jeszcze jedną jej cechę. Otóż przyjaźń łączy się także z zobowiązaniem; jest nie tylko typem więzi, ale również choćby potencjalną gotowością do świadczenia pomocy lub działań na korzyść którejś ze stron. Miewa więc przyjaźń wymierne skutki, które są konsekwencją wytworzonej więzi. W praktyce badawczej w antropologii efekty tego mogą być

¹⁶ Arystoteles mówi tu na przykład o gotowości do tego, by stanąć w obronie dobrego imienia oczernianego przyjaciela.

różnorakie. Z jednej strony – tak jak to się ma w wielu przypadkach badań zaangażowanych – antropolog świadczy konkretną pomoc badanym; z drugiej – w imię przyjaźni rezygnuje z poruszania pewnych tematów w publikacjach rezultatów swoich badań ze względu nie tyle na dobro badanych, ale z tytułu poszanowania ich godności, intymności spraw będących przedmiotem rozmów czy innych jeszcze przyczyn. Wielu antropologów zachowuje zebrane materiały dla siebie, tworząc z nich archiwum danych wrażliwych do własnej wiadomości. Amerykańska antropolożka, Janet Jackson, nazwała takie materiały *head-notes*, czyli te, które w odróżnieniu od *field-notes* zachowujemy we własnej pamięci. Owszem, pozwalają nam one lepiej zrozumieć badaną rzeczywistość, ale nie zostają włączone do otwartego dyskursu naukowego¹⁷. Bardzo często powodem niedzielenia się treściami *head-notes* jest bliska relacja z badanym. Nie zdradza się przecież sekretów przyjaciół.

Jeśli przyjaźń rozumieć jako rodzaj zobowiązania, to warto zastanowić się nad kwalifikacją czynów, do których ona – choćby potencjalnie – zobowiązuje. W etyce zwykło się rozróżniać czyny zwykłe i czyny chwalebne¹⁸. Cechą chwalebności odznaczają się w szczególności czyny określane jako supererogacyjne. Pojęcie supererogacji staje się zasadne w tym miejscu pod warunkiem, że włączymy do rozważań o etyce badań antropologicznych przekonanie, iż badacz ma wobec badanego zobowiązanie natury moralnej. To znaczy, że uznamy relację zachodzącą w procesie badawczym pomiędzy dwoma podmiotami za relację, która – poza poznawczym celem – ma także i inny sens. Supererogacja, jak objaśnia *A Dictionary of Philosophy*¹⁹ to: „działanie wychodzące poza to, do czego wzywa obowiązek. Spełnianie aktów supererogacyjnych jest czymś dobrym, ale nie wymaganym; ich niespełnienie nie jest moralnie złe”²⁰.

Rzecz jasna, ewentualne wprowadzenie pojęcia supererogacji do dyskusji o etycznej kwalifikacji działań antropologa wymaga osobnych analiz i refleksji już nie tylko nad etyczną, ale i nad moralną kwalifikacją poczynań badacza²¹. Niemniej, warto

17 Wielu badaczy potwierdza ten fakt; *head-notes* zachowujemy na swój użytek. Przedstawiając wyniki swoich badań na Podhalu, mówiła nam o tym Ewa Nowina-Sroczynska; ale też w rozmowach z innymi antropologami motyw ten się pojawia – mówili o tym M. Kafar, K. Pietrowiak, A. Surmiak.

18 Rozróżnienie to ma swoją długą tradycję, sięga stoików, którzy odróżniali „czyny stosowne” (*kathekonta*) i „czyny prawe lub cnotliwe” (*katorthómata*). Zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom III: Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2012, s. 419–424.

19 *A Dictionary of Philosophy*, red. Th. Mautner, New York 1997.

20 Tamże, s. 416.

21 Kiedy mówimy o aspekcie etycznym, mamy na uwadze normatywne uregulowania dotyczące tego, co dozwolone, i tego, co niedozwolone w ramach danej metodologii prowadzenia badań. Gdy natomiast mowa jest o moralnym aspekcie relacji badacz – badany, to mamy wówczas na uwadze to, co dozwolone bądź zakazane jest w tej relacji jako relacji pomiędzy dwojgiem ludzi.

przywołać to pojęcie, albowiem gdy mówimy o zażyłości pomiędzy badaczem i badanym, o przełamaniu dystansu i zobowiązaniu, które z takim stosunkiem się wiąże, w istocie wykraczamy poza obszar etyki zawodowej i przechodzimy do rozważań nad moralnością postaw i działań towarzyszących poznaniu. Supererogacja jest cechą czynu; cechą, która wynosi czyn ponad miarę czynu dobrego. Pozwala na odróżnienie tego, co wypływa z obowiązku czy zobowiązania, od tego, co dokonane zostało z nawiązką; z przekroczeniem ram tego, co zrobić należy²².

Jeśli więc rzeczywiście pojęcie supererogacji wprowadzone zostałyby do dyskusji o etyczności badań antropologicznych, to dyskusja ta musiałaby koncentrować się na moralnej ocenie działań antropologów. Takich dyskusji (jeszcze?) w antropologii nie ma, ale refleksja moralna pojawia się szczególnie na marginesie badań dotyczących tematów wrażliwych, a także w związku z etycznymi dylematami pojawiającymi się w praktyce badawczej. Mamy już w literaturze antropologicznej przykłady świadczące o włączeniu refleksji moralnej do konkretnych działań badaczy. Prace, które pokazują ten związek, pochodzą głównie z zakresu antropologii zaangażowanej, która – jak wcześniej to sygnalizowaliśmy – łączy w sobie projekty o różnym stopniu ingerencji badacza w badaną rzeczywistość z różnymi formami interwencji podejmowanych w ślad za pozyskaną wiedzą o przedmiocie badań. Dobrym przykładem badań, które można by łączyć z supererogacją są badania N. Scheper-Hughes. Wyniki jej etnograficznych badań stały się bądź podstawą dla prac interwencyjnych na rzecz krzywdzonych badanych, bądź też wprost przyczyniły się do powstania instytucji chroniących interesy określonych grup i przeciwdziałających złu w postaci wykorzystywania tych, którzy dotknięci ubóstwem lub przemocą sami nie mogą się bronić²³. Warto zauważyć, że moralny wymiar działań antropologów może objawiać się i w mniejszej skali. W *Společności wiejskiej* K. Zawistowicz-Adamskiej odnotowane zostały jej przemyślenia dotyczące moralnego osądu ówczesnej polityki edukacyjnej oraz działania mające na celu ukazanie młodym ludziom z Zaborowa drogi awansu społecznego poprzez edukację. Supererogacyjne czyny podejmowane w trakcie antropologicznych badań stanowiłyby zatem zawsze jakieś przekroczenie metodologicznych kompetencji i wynikały z moralnej oceny badanej rzeczywistości, połączonej nie tylko z gotowością badacza na dokonanie takich czynów, ale także z przekonaniem o słuszności takiego postępowania.

22 Obszerne wyjaśnienie pojęcia supererogacji i dyskusji wokół tego pojęcia znaleźć można w: A. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.

23 Badania N. Scheper-Hughes przeprowadzone wśród kobiet z ubogich osiedli przyniosły rezultat w postaci presji wywartej na lokalne władze, w czego wyniku zorganizowano przedszkola, a jej badania handlu organami przydały się instytucjom powołanym do walki z tego typu przestępczością.

Potwierdzałyby się zatem diagnoza C. Geertza, iż „trzeba traktować [badane] idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania”²⁴. Kwestia ta wymaga osobnego omówienia, ale stanowisko c. Geertza można uznać za równoznaczne z przyzwoleniem na moralną ocenę badanych faktów, mającą uzasadnienie w systemie wartości wyznawanych w kulturze badacza. Jak ma się to do dzielności etycznej będącej w ujęciu Arystotelesa przymiotem przyjaźni? I jak tę cechę przyjaźni rozumieć wtedy, gdy rodzi się ona z relacji badacz – badany? W dużej mierze wiąże się ona z tym, co tak mocno podkreśla Kirsten Hastrup w rozważaniach o specyfice poznania w antropologii, to znaczy – z empatycznym współuczestnictwem w badanej rzeczywistości i jej doświadczaniem. Ale musi im towarzyszyć głębokie poczucie zobowiązania, gotowość do moralnego osądu badanych faktów i do działania na rzecz dobra. Etyczną dzielność można by potraktować jako naddatek; szczególnie ważny aspekt przyjaźni. Etyka zawodowa zatem powiązana być powinna z etyką normatywną mówiącą o zobowiązaniach występujących w relacjach międzyludzkich. W więzi pomiędzy zaprzyjaźnionymi podmiotami – badaczem i badanym – ujawnia to i stwarza możliwość szczegółowego rozpoznania tego związku.

Bibliografia

Literatura

- A Dictionary of Philosophy*, red. Th. Mautner, New York 1997.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.
- Kaniowski A., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Marcus G., *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, [w:] Clifford Geertz – lokalna lektura, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003.
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Kęty 2010.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Tom III: Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2012.
- Violence in War and Peace. An Anthology*, red. Ph. Bourgeois, N. Scheper-Hughes, Oxford 2004.
- Zawistowicz-Adamska K., *Spoleczeństwo wiejskie*, Warszawa 1948.

.....

24 C. Geertz, dz. cyt., s. 55.

PAWEŁ PIENIAŻEK

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-5258-7005](https://orcid.org/0000-0002-5258-7005)

PAWEŁ.PIENIAZEK@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Filozofii Współczesnej

Antropologiczne braterstwo: Lévi-Strauss a Rousseau

Anthropological brotherhood:
Lévi-Strauss and Rousseau

Streszczenie: W artykule przedstawiam wpływ filozofii Jeana-Jacques'a Rousseau na Claude'a Lévi-Straussa refleksję nad statusem i powołaniem antropologii kulturowej. Refleksję tę rozwija on w kontekście swych lektur dzieła Rousseau, któremu nadaje znaczenie etnologiczno-antropologiczne. W pierwszej części artykułu omawiam problematykę dwóch zasadniczych i dopełniających się tekstów Lévi-Straussa o Rousseau, w których podejmuje kwestię warunków powstania etnologii i jej wewnętrznych, teoretycznych sprzeczności, których rozwiązanie Lévi-Strauss znajduje właśnie u Rousseau, jak również jej implikacje praktyczno-polityczne. W części drugiej rozważam podobieństwa i różnice między myślą Lévi-Straussa i myślą Rousseau przez pryzmat napięcia między ich dwiema tendencjami: polityczno-historyczną i kontemplatywno-mistyczną.

Słowa kluczowe: antropologia, etnologia, współczucie, historia, złoty wiek, mistycyzm

Summary: In the article I present the influence of Rousseau's philosophy on Lévi-Strauss reflection on the status and vocation of cultural anthropology. He develops this reflection in the context of his readings of Rousseau's work, which he gives ethnological and anthropological meaning. In the first part of the article, I discuss the issues of two fundamental and complementary texts by Lévi-Strauss about Rousseau, in which he addresses the issue of the conditions for the emergence of ethnology and its internal, theoretical contradictions, the solution for which Lévi-Strauss finds in Rousseau, as well as its practical and political implications. In the second



part, I consider the similarities and differences between Lévi-Strauss's thought and Rousseau's thought through the prism of the tension between their two tendencies: the political-historical and the contemplative-mystical.

Keywords: anthropology, ethnology, compassion, history, gold age, mysticism

Claude Lévi-Strauss znany jest na ogół jako twórca antropologii strukturalnej. Jednakże w jego myśli obecna jest podjęta już w *Smutku tropików*, lecz w okresie dominacji strukturalizmu i poststrukturalizmu zepchnięta na drugi plan refleksja nad statusem etnologii, jej powołaniem i warunkami jej możliwości. Refleksję tę wywołało traumatyczne doświadczenie zaniku ludów pierwotnych (wyprawy w Brazylii w latach 30. XX w.) w następstwie kolonialnej ekspansji cywilizacji zachodniej¹. Lévi-Strauss rozwija ją, odwołując się emfaticznie do myśli Jeana-Jacques'a Rousseau – „Rousseau, naszego nauczyciela, Rousseau, naszego brata”², w którym widzi twórcę „zarysu obrazu nowoczesnej etnologii, jej programu i metod”³. Myśli Rousseau poświęcił, obok różnych odwołań, dwa apologetyczne teksty – i właśnie ona pozwoliła mu wyartykułować ogólniejszy namysł nad antropologią.

Celem artykułu jest ukazanie znaczenia myśli Rousseau w dziele Lévi-Straussa. W pierwszej jego części przedstawiam główne tezy obu wspomnianych tekstów, dotyczące kwestii odmiennych, w drugiej – komentarz poświęcony jej miejscu w antropologicznym projekcie Lévi-Straussa.

Pierwszy tekst pochodzi ze *Smutku tropików* (rozdz. XXXVIII pt. „Szkłaneczka rumu”), dzieła, co w kontekście Rousseau jest nie bez znaczenia, autobiograficzno-antropologicznego⁴. Rousseau pojawia się w nim w kontekście kwestii „sprzeczności” dotyczącej kulturowego usytuowania antropologa i możliwości jego bezstronności. Otóż według Lévi-Straussa staje on przed „alternatywą”: albo akceptuje swoją grupę społeczną i utożsamia się z jej ładem (jest „misjonarzem lub administratorem”),

1 A. Honneth, *A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, „Philosophy and Social Criticism” 1990, nr 16(2), s. 144–145.

2 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Łódź 1992, s. 388.

3 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001, s. 42.

4 Lévi-Strauss nawiązuje w *Smutku tropików* do autobiograficznych *Wyznań* Rousseau pragnącego ukazać siebie w egzemplarycznej bliskości wobec natury, niemniej jednak swoją biografię ujmując w perspektywie antropologicznej, podporządkowując ją refleksji antropologiczno-etnologicznej.

albo też (będąc „naukowcem i pracownikiem uniwersyteckim”) zachowuje rezerwę i dystans wobec własnego społeczeństwa; dystans ten może brać się z nieprzystosowania się do niego i skutkować akceptacją „społeczeństwa bardzo odmiennego od jego własnego”, której odmawia własnemu. Oba stanowiska zagrażają obiektywności etnologa. Z kolei sama obiektywność – założywszy, że nie bierze się z negatywnego nastawienia wobec własnego społeczeństwa i że w ogóle możliwe jest „wyzwolenie się od norm, które nas ukształtowały”⁵ – prowadziłyby do relatywizmu (Lévi-Strauss pisze o „eklektyzmie”), który pozwalałby na wszelki wybór, nie pozwalając jednak oceniać, „potępiać czegokolwiek z jakiegokolwiek kultury, choćby to było okrucieństwo, niesprawiedliwość i nędza”. Toteż jeśli pierwsze stanowisko uniemożliwia „rozumienie innych”, to drugie – aktywność mającą na celu „jakiegokolwiek zmiany”⁶.

Nie godząc się na powyższą „alternatywę”, Lévi-Strauss bynajmniej nie odrzuca obiektywności poznawczej – wszak uznaje, że rolą antropologa jest „rozumieć” „społeczeństwa obce” – lecz dąży do wypracowania takiej jej formuły, która pozwalałaby etnologowi również oceniać społeczeństwa, a tym samym zajmować stanowisko i angażować się, zwłaszcza na rzecz ludów pierwotnych.

Bezstronność taka możliwa jest pod warunkiem „umiarkowania sądów”. Polega ono na przekonaniu, że „żadne społeczeństwo nie jest doskonałe”, gdyż każde nosi w sobie jakąś „dozę niesprawiedliwości, niewrażliwości i okrucieństwa”. Ocenę taką umożliwia większy dystans, który pozwala znieść różnice między społeczeństwami. I jest to, dodajmy, przyjęta przez Lévi-Straussa definicja antropologii jako poszukiwania tego, co wspólne ludziom w ich różnorodności. Definicję tę odnajduje u Rousseau, w *Szkicu o pochodzeniu języków*: „kiedy chce się badać ludzi, należy patrzeć blisko siebie, ale żeby badać człowieka, należy się nauczyć sięgać wzrokiem daleko, aby odkryć właściwości, najpierw należy dostrzec różnice”⁷.

Ów antropologiczny dystans pozwala Lévi-Straussowi relatywizować występujące w kulturze zachodniej oczywistości i pewniki odnoszące się do „barbarzyńskich” praktyk innych społeczeństw (np. ludożerstwa), a zarazem wskazać praktyki dowodzące wyższości innych kultur (np. w zakresie siły więzi społecznych i ich inkluzywnego charakteru w odniesieniu do przestępców). Jednakże, dodajmy, Lévi-Strauss odstępuje od tej komparatystycznej bezstronności, uznając, że „zasłużyliśmy na pierwsze miejsce w tym smutnym współzawodnictwie”, gdy tymczasem udział w „tym grzechu pierwotnym” dotyczy społeczeństw „niezbyt licznych co prawda i tym rzadszych, kiedy schodzimy po szczeblach postępu”⁸. To szczególne oskarżenie

5 C. Lévi-Strauss, *Smutek...* s. 382.

6 Tamże, s. 383, 384.

7 J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języka*, Kraków 2001, s. 56.

8 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 387.

„naszego społeczeństwa” pozwala Lévi-Straussowi wskazać na moralną genezę etnografii tkwiącą w „wyrzutach sumienia, które zmuszały go [Zachód] do konfrontacji swojego obrazu z obrazem społeczeństw odmiennych”; działalność etnologa bierze się z „usiłowania odkupienia”, jest „symbolem ekspiacji”⁹.

Uznanie zasadniczej współwiny każdego społeczeństwa grozi jednak normatywną remisją relatywizmu. Dla Lévi-Straussa rozwiązaniem nie jest przypisane przezeń Denisowi Diderotowi zakwestionowanie wszelkiego porządku społecznego i, w konsekwencji, gloryfikowanie stanu natury, do którego porządek społeczny wniosłby jedynie korupcję”. Lévi-Strauss znajduje je właśnie u „Rousseau, naszego nauczyciela, Rousseau, naszego brata”, który był „najbardziej etnografem spośród filozofów” i który pomógł przezwyciężyć „sprzeczność nierozłączną ze stanowiskiem etnografa” – „nie ma innej odpowiedzi prócz tej, którą dał Rousseau”¹⁰. Rousseau „nie popełnił błędu Diderota idealizowania człowieka naturalnego”: uznał stan społeczny za „nierozłączny z człowiekiem”, a wywołane przez ów stan cierpienia za mu nieinherentne¹¹. Wychodząc z obu tych założeń, „za nadużyciami i zbrodniami należy, utrzymuje Lévi-Strauss, poszukiwać niewzruszonej podstawy społeczeństwa ludzkiego” i w tym celu skonstruować „teoretyczny model społeczeństwa ludzkiego”¹². Jego ideę francuski antropolog odnajduje u Rousseau opisującego w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności* stan natury jako „stan, który już nie istnieje, który, być może, nie istniał nigdy, który prawdopodobnie nie będzie istniał i o którym trzeba jednak mieć właściwe pojęcie, aby dobrze ocenić stan nasz obecny”¹³. Modelowi temu Rousseau, jak i Lévi-Strauss przypisują więc charakter hipotetyczny, opierając go na metodologicznym rozumieniu stanu natury. Nie odpowiada on żadnemu faktycznie istniejącemu społeczeństwu, w zamyśle Rousseau ma ukazać – poprzez rozróżnienie „w obecnej naturze człowieka” tego, „co pierwotne, co sztuczne”¹⁴ – nietrwałość współczesnego mu i potępianego przezeń społeczeństwa oraz możliwość jego zmiany¹⁵. Model ten, „wieczny i powszechny”, należy budować poprzez odrzucenie własnego społeczeństwa i porównanie go z innymi, nawet jeśli „nie są [one] może lepsze niż nasze”, i następnie poprzez „wyodrębnienie cech wspólnych większości

9 Tamże, dz. cyt.

10 Tamże, dz. cyt., s. 388.

11 Tamże, dz. cyt., s. 389.

12 Tamże.

13 J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 129.

14 Tamże.

15 T.M. Lührman, *Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss's Debt to Rousseau*, „Cultural Anthropology” 1990, nr 5(4), s. 397.

społeczeństw ludzkich”, pozwalających określić konstytutywne dla niego „zasady życia społecznego. Tak skonstruowany, służy „określeniu kierunku, w jakim powinny iść badania” i, tak jak u Rousseau, „reformowaniu naszych własnych zwyczajów”¹⁶.

Historyczny, aproksymatywnie, odpowiednik modelu społeczeństwa Lévi-Strauss znajduje w Rousseau idei złotego wieku jako „stanu pośredniego”, będącego „złotym środkiem między gnuśnością stanu pierwotnego a gorączkowym szamotaniem się naszych ambicji” – stan ten był „dla człowieka najlepszy”¹⁷. W okresie tym, według Rousseau, ludzie wykształcili, pierwociny języka, świadomości oraz bezpośrednie, afektywne więzi społeczne, niezapośredniczone jeszcze ekonomicznie i instytucjonalnie, nie znając udręk związanych z powstaniem własności, z nierównością ekonomiczno-społeczną i chroniącymi je instytucjami. Sam Lévi-Strauss epokę tę odnosi do „doby neolitycznej”, w której „człowiek poczynił już większość wynalazków niezbędnych do zapewnienia sobie bezpieczeństwa [...], stworzył sobie ochronę przed zimnem i głodem, zdobył wolny czas na myślenie”, nie posiadał też pisma, stanowiącego dla Lévi-Straussa, jak i dla Rousseau zagrożenie dla bezpośrednich więzi międzyludzkich, wyraz degeneracji tworzącej je żywej mowy. Tak zdefiniowaną epokę „złotego wieku” Lévi-Strauss odnosi niewątpliwie do Nambikwarów, omawianych w *Smutku tropików*. Z tego względu, „złoty wiek” jest dla Lévi-Straussa „do pewnego stopnia mniej hipotetyczny” niż u Rousseau¹⁸.

Istnienie jego historycznej konkretyzacji stanowi dla Lévi-Straussa argument przeciwko przekonaniu o niepowstrzymanym postępie. Przeceniany przez jego apologetów – zapoznających bogactwo dokonań „zgrupowanych przez ludzkość z jednej i drugiej strony [jego] wąskiej smugi” – stanowi on jedynie wyobcowujący się w „mechanicznej cywilizacji” przejaw ponawianego w toku historii człowieka „zadania – budowania społeczeństwa zdolnego do życia”. Tymczasem, konstatuje Lévi-Strauss, „nic nie jest rozegrane, możemy wszystko zacząć od nowa”, gdyż Lévi-Strauss przywołuje tu Rousseau, „złoty wiek, który ślepy przesąd umieścił za [lub przed] nami, jest w nas”. Ożywiany przez model lepszego społeczeństwa, a zarazem przez obraz „najbiedniejszego społeczeństwa” (Nambikwarów?), pozwala on nam zakwestionować kolonialną „przygodę w sercu Nowego Świata” („popelniliśmy zbrodnię, zniszczywszy go”) i „odtworzyć ten świat w jego pierwotnym kształcie, w miejscu, gdzie istniał, i w czasie, kiedy nasz świat stracił nadarzającą się okazję wyboru swej misji”¹⁹. Łatwo zauważyć, że w refleksji Lévi-Straussa bezstronności antropologicznej, niezbędnej do wypracowania pojęcia natury ludzkiej, przeciwstawia się

16 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 389, 391.

17 J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 196.

18 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 400.

19 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 39–392.

przekonanie o upadku w historię, potrzebne mu do oskarżenia nowoczesnej cywilizacji Zachodu i do wyjaśnienia genezy etnologii.

Próba przezwyciężenia pozytywistycznego obiektywizmu i jego relatywistycznych konsekwencji oraz postulat wypracowania – w nawiązaniu do Rousseau – normatywnego modelu społeczeństwa w oparciu o ankietę etnograficzną stawia humanistycznie zorientowaną etnologię Lévi-Straussa przed problemem antropologicznych warunków jej możliwości dotyczących samego wyjścia poza własną kulturę, poznania innych kultur oraz oceny wszelkich kultur, włącznie z własną, i zgodnego z nią zaangażowania – warunków określających moralne powołanie etnologa. Jakie założenia uprawniają do stwierdzenia, że złoty wiek jest „w nas”? A także, dlaczego Lévi-Strauss może przypisać Rousseau „zainteresowanie pełne *sympatii* dla obyczajów i myśli ludowej” i uznać go za „naszego brata”? Próbę odpowiedzi na te kwestie Lévi-Strauss podjął, być może w pełni je sobie uświadomiwszy, ponownie odwołując się do Rousseau; uczynił to w wykładzie na poświęconej mu konferencji w Genewie (1962). Przypisanie tej odpowiedzi Rousseau pozwoliło mu dobitniej pokazać jego znaczenie dla powstania etnologii. Rousseau jest już nie tylko „najbardziej etnografem spośród filozofów”, ale jej twórcą, nie tylko „przewidział etnologię: on ją stworzył”: „Rousseau był nie tylko uważnym obserwatorem życia wiejskiego, namiętnym czytelnikiem książek podróźniczych, biegłym badaczem egzotycznych zwyczajów i wierzeń”, lecz „pragnął on tej etnologii, która jeszcze nie istniała, [...] wymyślił ją i zapowiedział na całe stulecie przed jej zaistnieniem, od razu nadając jej odpowiednią rangę wśród już ukonstytuowanych nauk humanistycznych”²⁰. Na potwierdzenie obecności u Rousseau programu „badania ludzi i obyczajów”, jak i antycypacji przezeń „mecenatu indywidualnego i publicznego” Lévi-Strauss przywołuje znaczne fragmenty kilkunastostronicowego przypisu Rousseau z *Rozprawy o pochodzeniu nierówności*²¹, tego – w kontekście postawienia „problemu stosunków między naturą i kulturą” – „pierwszego traktatu z etnologii ogólnej”²².

Kwestię przełamującego teoretyczny obiektywizm zaangażowania Lévi Strauss podnosi wprost, gdy uznaje, że Rousseau dostarczył etnologowi „braterski obraz [...]”, który pomaga mu w lepszym zrozumieniu siebie, nie tylko jako czystego umysłu kontemplatywnego, ale także jako mimowolnego czynnika transformacji dokonującej się przez niego i którą w osobie Jeana-Jacques’a Rousseau cała ludzkość uczy się odczuwać”²³. Zakwestionowanie przez Rousseau klasycznego intelektualizmu przybiera jednak formę paradoksu: zaczyna on od badania samego siebie, wszelako

20 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 43, 41.

21 J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 260–263.

22 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 43.

23 Tamże, s. 41.

służy ono „zanegowaniu siebie w sobie samym” jako warunku poznania „świata nowego”, prowadzącego do „poznawania naszego własnego”²⁴. Rozwiązanie tej sprzeczności oznacza wyjście przez Rousseau poza paradygmat kartezjański z jego rzekomą oczywistością odizolowanego, samoupewniającego się w swym istnieniu *cogito* („myślę, więc jestem”), które, komentuje Lévi-Strauss, przechodzi „niepostrzeżenie” od swej wewnętrzności do zewnętrzności świata. Tymczasem Rousseau odkrywa, że „między tymi dwoma skrajnościami znajdują się społeczeństwo, cywilizacje, to znaczy świat ludzki”²⁵, co oznacza, że świat ten kształtuje naszą percepcję rzeczywistości zewnętrznej, że „jedynym, czego możemy być pewni, jest to, że nasza samoświadomość zależna jest od całości społecznej”²⁶. W języku Rousseau znaczy to, dodajmy, że w krytykowanym przezeń stanie społecznym *cogito* stanowi zmistyfikowaną filozoficznie ekspresję „miłości własnej” (i określających ją „sztucznych namiętności” i przesądów), czyli fałszywej, refleksyjnej samowiedzy oddzielającej *ja* od świata. Według Lévi-Straussa jego przełamanie polega u Rousseau na eksperymentowaniu ze swoim *ja* i uczynieniu go „własnym narzędziem badawczym”, cechującym, obok „wyznań”, doświadczenie etnograficzne. Rezultatem jest dotarcie do „jaźni (*soi*), która jest *innym* dla posługującego się nią *ja*”, „jakimś on, który myśli się w *ja*”²⁷. Otóż tę ukrytą „jaźń” Lévi-Strauss odnajduje u Rousseau w poprzedzającym wszelką refleksję współczuciu: „wrodzonej odrazie do zagłady albo cierpienia każdej istoty czującej”²⁸. Otwiera ono na świat innych i pozwala na utożsamienie z innymi społeczeństwami, które – inicjując „rewolucję etnologiczną”, „rewolucję Rousseau” – skutkuje zakwestionowaniem wszelkich kulturowych identyfikacji narzucanych jednostce przez role, funkcje i tożsamości i w konsekwencji – zaskarżeniem wszelkich związanych z nimi form przemocy i okrucieństwa skierowanych na inne jednostki i grupy kulturowe (kolonializm)²⁹. Jako „utożsamienie z wszystkim, co żyje i co cierpi” współczucie znosi tworzony przez myśl teoretyczną podział między zmysłami i rozumem, rozumem i naturą (stąd zainteresowanie Rousseau przekraczającymi te granice: muzyką, językiem, botaniką) i służy ujawnieniu przemocy wobec natury.

24 J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 262 (przypis).

25 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 44–45.

26 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 403.

27 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 44–45.

28 J.-J., Rousseau, *Rozprawa...*, s. 133.

29 Rousseau w swej drugiej rozprawie potępia przemoc wewnątrz-społeczną, której Lévi-Strauss nadaje znaczenie uniwersalne, odrywając ją od pomysłów politycznych Rousseau. M. Duchet, *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique*, Paris 1984, s. 199.

Jak widać, w swej wykładni myśli Rousseau Lévi-Strauss wiąże ściśle przemoc wewnątrz-ludzką z przemocą wobec natury. Tę ostatnią wiąże z przypisanym Rousseau oskarżeniem fundatorskiego dla kultury zachodniej humanizmu, opartego na filozoficzno-religijnym „mieście o wyjątkowej godności natury ludzkiej”. Oznaczając „radykałne oddzielenie człowieczeństwa od zwierzęcości”, humanizm ten przeciwstawił człowieka naturze i ostatecznie „otworzył przekłety cykl”, zgodnie z którym „granica, stale odsuwana, służyła do oddzielania ludzi od innych ludzi”³⁰. W ten sposób, zauważmy, Lévi-Strauss przypisuje trafnie Rousseau koncepcję dialektyki oświecenia sformułowaną w jej klasycznym kształcie niewiele wcześniej przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera – zgodnie z nią mające zapewnić człowiekowi trwałe szczęście poznawczo-techniczne uprzedmiotowienie natury przenosi się: na samo *ja* ustanawiające swą tożsamość na drodze okaleczenia swej natury wewnętrznej, zmysłowej, i ostatecznie na innych ludzi (przemoc społeczno-ekonomiczna). Wyobcowanie z natury jest więc „wyobcowaniem [ludzkości] z samej siebie”³¹. Przeciwwstawione mu przez Rousseau utożsamienie z naturą jest jednak w oczach Lévi-Straussa czymś więcej: jest utożsamieniem z „bytem jeszcze nie ukształtowanym, lecz danym” – z uniwersalnym życiem. Utożsamienie to „realizuje się także, nie osiągnąwszy pełni danej funkcji czy osoby”, dlatego też umożliwia „swobodną identyfikację”, która może urzeczywistniać się „jedynie *poza* człowiekiem”³². Dzięki niej ludzie i kultury „osiągają jedność”, w której „łączą się byty”³³.

Motyw transcendującej historię jedności jest jednak w myśli Lévi-Straussa i w jego wykładni myśli Rousseau dwuznaczny. Wiąże się z dwoma tendencjami. Ich rozważenie pozwoli nam przejść do ogólniejszych uwag – ocenić tę wykładnię i porównać stopień bliskości obu tych myśli. Przede wszystkim odwołanie się do pierwotnej jedności służy za podstawę przywrócenia jej w realnym życiu społeczeństw i kultur, a zatem zmianom społecznym – staje się ona „zasadą każdej mądrości każdej akcji zbiorowej: jedyną, która jest w stanie umożliwić ludziom wspólne życie i budowanie harmonijnej przyszłości w świecie tak zatłoczonym”³⁴. Podejście to Lévi-Strauss przypisuje Rousseau, gdy pisze o „wspólnym i nierozdzielnym przekazie *Umowy społecznej, Listów*

30 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 48–51.

31 Tamże, s. 38.

32 Tamże, s. 48.

33 Tamże, s. 48, 52.

34 Tamże, s. 50.

o *botanice* i *Marzeń samotnego wędrowca*³⁵. W tej perspektywie myśl Rousseau cechuje optymizm antropologiczny i historyczny stanowiący podstawę projektów emancypacyjnych. Perspektywa ta redukuje jednak jej złożoność w tej mierze, w jakiej z jednej strony Rousseau, przeciwstawiając się „gloryfikacji stanu natury” – i tu Lévi-Strauss ma rację – przedstawia projekty emancypacyjne, z drugiej jednak obecny jest u niego narastający pesymizm zasadzający się na przekonaniu, że historyczny proces denaturalizacji i wyobcowania człowieka zaszedł zbyt daleko i stał się nieodwracalny. W tej optyce stan natury stanowi miarę oceny tego procesu i oskarżenia aktualnego stanu społecznego. Natomiast istota optymistycznej wykładni Lévi-Straussa polega na utożsamieniu przedspołecznego stanu natury, przez Rousseau rozumianego hipotetycznie, z złotym wiekiem – zgodnie z przekonaniem, że człowiek naturalny jest immanentny stanowi społecznemu. Zabieg ten pozwala Lévi-Straussowi uniknąć kłopotów z wyjaśnieniem genezy wyjścia ze stanu natury (tematyzowanych przez Rousseau jedynie w odniesieniu do genezy języka). Jest on wszak stanem szczęśliwej samowystarczalności człowieka, czyniącej możliwość wyjścia z niego niewytłumaczalną (według Rousseau podyktowane ono było naturalnymi okolicznościami zewnętrznymi, zagrażającymi przetrwaniu ludzi i zmuszającymi ich do tworzenia nowych, społeczno-historycznych form życia). Samą tę możliwość Rousseau osadza we właściwej człowiekowi zdolności doskonalenia, rozumianej jednak nieteleologicznie i urzeczywistnianej właśnie przez zdarzenia zewnętrzne, pozwalającej Rousseau dezawuować stan natury, gdy w *Umowie społecznej* konstruuje projekt opartej na niej konstrukcji politycznej.

Kolejna różnica, dyskretnie zaznaczająca się w obu tekstach o Rousseau, pociąga za sobą poważniejsze następstwa, wyartykułowane silniej w późniejszych wypowiedziach Lévi-Straussa. Otóż w przeciwieństwie do Rousseau uznaje on wyjście ze „złotego wieku” za przypadkowe, nie zaś nieuchronne. Gestem tym odrzuca całą „filozofię historii” na rzecz uznania jej za „rzeczywistość płynną, nieuchwytną, nieprzewidywalną”³⁶. Uchyla więc dekadentki fatalizm historyczny Rousseau wraz z niewytłumaczalną na jego gruncie wiarą w możliwość jego przełamania i odwrócenia biegu historii (uznanie społeczeństwa za skażone złem uniemożliwia jego zniesienie i przekształcenie cnoty naturalnej w cnotę racjonalną, też polityczną, której sam człowiek w swej autonomii staje się źródłem)³⁷. Pociągnięcie to pozwala mu osłabić powyższą trudność Rousseau, odwracającą na poziomie historii trudność wyjścia ze stanu natury. Lévi-Strauss pośrednio się do niej odnosi, gdy stwierdza, że „z racji

35 Tamże, s. 49.

36 C. Lévi-Strauss, *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, „Le Monde”, 21–22 I 1979, s. 14.

37 Dylemat ten przewyciężył Kant w perspektywie historiozoficznej, uznając, że upadek jest konieczny i warunkuje samoświadomość (w tym i moralną) oraz świadomość wolności jako przesłanki porządku moralno-politycznego, opartego na indywidualnej wolności i moralnym prawodawstwie jednostki.

przywileju będącego odwróceniem poprzedniego [możliwość poznania innych społeczeństw] jesteśmy w stanie zmienić tylko własne społeczeństwo, nie narażając się na jego zniszczenie, gdyż te zmiany, jakie doń wprowadzimy, pochodzą także z niego”³⁸. Można więc sądzić, że odwołuje się do Rousseau idei doskonalenia, wskazując, choć silniej niż on, na możliwość zaczynania na nowo, lecz bez zrywania ciągłości rozwoju. Tym samym jednak, podkreślając zarazem upadek człowieka, zwłaszcza w społeczeństwach Zachodu, z ich agresywnym kolonializmem, może odrzucić radykalne, utopijne projekty Rousseau. Powód ich odrzucenia jest jednak bardziej zasadniczy: już w *Smutku tropików* (w rozdziale o Nambikwarach) uznaje, że Rousseau „rozważał [...] zrzeczenie się autonomii przez jednostki na rzecz woli zbiorowej”³⁹; w ten sposób przychyła się do tych wykładni myśli Rousseau, które oskarżały ją o ukryty totalitaryzm. Stwierdzi to wyraźnie już znacznie później, uznając, że Rousseau „głęboko się mylił w swej teorii politycznej”, i sytuując tę ostatnią w kontekście późniejszych totalitaryzmów prowadzących też do okcydentalizacji innych społeczeństw⁴⁰. Wydaje się jednak, że wraz z odrzuceniem projektów politycznych Rousseau Lévi-Strauss odrzuca wszelką politykę zgodnie z przejętym od Rousseau przekonaniem, że oddalenie od naturalnego źródła bytu ludzkiego oznacza coraz większą degenerację społeczeństwa Zachodu. Jeśli Rousseau na ogół idealizuje Rzym czy Spartę (z ich silnym duchem republikańsko-obywatelskim), pozostawiając złoty wiek w odległym tle, to Lévi-Strauss czyni to w odniesieniu do społeczeństw pierwotnych ucieleśniających złoty wiek jako „to, co Rousseau nazywa «prawie niewyczuwalnym postępowaniem początków»”⁴¹. Poszukuje społeczeństwa – znajduje je np. u Nambikwarów – o „najuboższej formie organizacji społeczno-politycznej, „sprowadzającego się do swego najprostszego wyrazu”, o którym pisze: „znalazłem w nim tylko ludzi”⁴². Chodzi więc o społeczeństwo nieznaące jeszcze właściwych „cywilizacji mechanicznej”, prawno-instytucjonalnych zapośredniczeń więzi międzyludzkich, stanowiących podstawę racjonalnej umowy społecznej Rousseau⁴³. Chodzi o społeczeństwo, które jest najbliższe naturze, w którym wszystkie więzi ludzkie i formy życia społecznego, myślenie i język mówiony (nieznający wyobcowującej przemocy pisma⁴⁴) zakorzenione są w naturalnej, prerefleksyjnie i afektywnie przeżywanej totalności życia.

38 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 391.

39 Tamże, s. 391.

40 C. Lévi-Strauss, *Entretien...*, s. 14; M. Duchet, dz. cyt., s. 208–211.

41 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 315.

42 Tamże s. 314.

43 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 401.

44 Zob. znaną krytykę Jacques’a Derridy: *O gramatologii*, Łódź 2011.

Za Lévi-Straussa – odrzucającym historię i politykę – zwrotem ku przeszłości, za jego apologią społeczeństw pierwotnych, przejrzystych w swej prostocie, apologią nawiązującą do Rousseau'owskiej emocjonalnej apologii natury, kryje się ostatecznie nostalgia za utraconym szczęściem początków, za utraconym „Rajem odzwierciedlonym w czułym współzyciu roślin, zwierząt, ludzi”. Jest to ostatecznie, wracamy do wątku jedności, nostalgia za jednością z naturą, która w społeczeństwach przybiera postać „natury ukulturowionej, lecz jeszcze nie zniekształconej”, takiej, w której „nie dokonał się jeszcze rozłam”⁴⁵. Symbol tej jedności, odnalezioną w „ostatecznym kresie dzikości”, Lévi-Strauss znajduje u par, które „przytulały się jakby z tęsknoty za utraconą jednością”⁴⁶.

Tą nostalgiczną orientacją swej myśli Lévi-Strauss ożywia romantyczny mit jedności człowieka z naturą, harmonii ze światem. Mit ten, jak zauważa Axel Honneth, przenika także całe jego naukowe dzieło z właściwym mu rygorem ścisłej, strukturalistycznej obiektywności mającej otworzyć „dostęp do kosmologicznej wizji archaicznych ludów”⁴⁷. Wszystkie analizy francuskiego antropologa podporządkowane są rekonstrukcji modelu społeczeństw pierwotnych, modelu opartego na solidarności z naturą wszystkich form życia społecznego, tak „naturalnej” społecznej organizacji (opartej na wzajemności, wymianie i więziach afektywnych), jak i umysłowości archaicznej (w jej zmysłowym, analogicznym charakterze).

Jednakże romantyczne pragnienie jedności wchodzi w myśli Lévi-Straussa w konflikt z metodą i opartymi na niej analizami strukturalnymi. Pragnienie to i metodę chce ufundować na wspólnej podstawie, czyli na związanym ze współczuciem „utożsamieniu”, które, „dając nam dostęp do samego serca twórczości Rousseau”, pozwala odkryć (obok „podstaw moralności”) „prawdziwą zasadę nauk humanistycznych”, „jej program i metodę”⁴⁸. Służąc za podstawą moralnej epistemologii umożliwia ono samozakwestionowanie siebie przez podmiot, które pozwala mu wyjść poza kategorie narzucone przez własne społeczeństwo i otworzyć pole dla strukturalnej analizy uniwersalnych struktur umysłowości pierwotnej, a także przezwyciężyć konflikt między obiektywnością a wartościami – i tym samym umożliwić zaangażowanie praktyczno-polityczne. Jednakże analiza ta chwyta tylko formalne kategorie myślenia jako puste formy strukturalizujące doświadczenie świata, lecz nie ich treść, a więc związane z nim znaczenia i wartości. Kategorie te zamykają podmiot w więzieniu pojęć i klasyfikacji i nieodwołalnie oddzielają go od świata – prowadzą do zniszczenia przedmiotu poznania, a tym samym do „wzajemnego wyłączenia

45 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 329.

46 Tamże, s. 331, 291; zob.: M. Duchet, dz. cyt., s. 200–205.

47 A. Honneth, dz. cyt., s. 143.

48 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 52, 42.

się bytu i poznania”⁴⁹. Usuwają zarazem „afektywną więź ze światem” (Honneth). W ten sposób Lévi-Strauss nawiązuje faktycznie do Rousseau’owskiej krytyki relatywistycznej natury myśli teoretycznej, gdy ten ostatni odrzuca niezdolną do nadania znaczeń i wartości, odgradzającą od świata „refleksję i jej sofizmaty” maskujące „miłość własną polityków i filozofów”, która wyodrębnione przez siebie aspekty życia utrzymuje w „izolacji”⁵⁰. Stąd też jego próba nadania etyczno-antropologicznemu utożsamieniu głębszego znaczenia i dotarcia (w *Myśli nieoswojonej*) do „substratum” myśli pierwotnej, czyli jej językowo ugruntowanych, szczątkowych form, poprzedzających wyraźną kategoryzację zniekształcającą ogląd przedmiotów i oddzielającą od bytu. Na ostatnich stronach *Smutku tropików*, tym „najbardziej osobistym” dziele Lévi-Straussa, wychodzi on jednak ostatecznie poza epistemologiczne znaczenie utożsamienia i nadaje mu sens mistyczny, znosi ono wszelkie oddzielające od świata kategorie i zróżnicowania, niszczy osobowe ja i stapia je ze światem; doświadczenie to stanowi odpowiedź na „nowoczesną rozpacz” (Luhrman). I tym razem swego poprzednika Lévi-Strauss znajduje, obok mądrości „wielkich religii Dalekiego Wschodu”, w Rousseau. W zakończeniu wykładu z 1962 r. nawiązuje do jego znanych uniesień mistycznych z *Marzeń samotnego wędrowca*: „Zlewając się, rzecz można, z systemem bytów, utożsamiając się z całą naturą, odczuwam ekstazy, niewypowiedziane zachwyty”⁵¹. Nawiązanie do mistycznej strony myśli Rousseau jest w tym tekście o tyle dwuznaczne, że Lévi-Strauss ściśle wiąże oba znaczenia utożsamienia: metodologiczno-epistemologiczne i mistyczne. Jeśli uniesienia Rousseau były po części reaktywne, wymuszone przez jego (samo)wykluczenie ze społeczeństwa, jego porażki, rozczarowania i samotność, to w wypadku Lévi-Straussa doświadczenie mistyczne wyrasta z jego pozytywnej postawy wyrażającej najgłębszą potrzebę ludzkiej egzystencji; przybiera postać samotniczej kontemplacji pozaludzkiego świata – gór czy „minerału piękniejszego niż wszystkie nasze dzieła, w bardziej uczonej niż nasze księgi woni lilii”⁵². Wypada się zgodzić z tezą, że „ostatecznie sympatia Lévi-Straussa dla Rousseau jest duchowa, nie analityczna”⁵³.

Aby ogólnie podsumować – swoją refleksję nad etnologią Lévi-Strauss rozwija w nawiązaniu do Rousseau, którego myśl wykląda w wyraźnie etnologiczno-antropologicznej perspektywie. Znajduje w niej niewątpliwie zarys etnologii jako nauki, ale już nie systematyczne określenie jej metody, jej statusu i warunków jej możliwości, co wszak przypisuje Rousseau. W tym jednak celu czerpie z jego myśli elementy

49 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 409–410; T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 406–408.

50 C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 50, 52.

51 J.-J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław 1983, s. 99.

52 C. Lévi-Strauss, *Smutek...*, s. 413.

53 T.M. Luhrman, dz. cyt., s. 404.

(idea złotego wieku, współczucie, krytyka cywilizacji zachodniej), które odrywa od jej ścisłego kontekstu i którym nadaje znaczenie uniwersalno-antropologiczne, pozwalające mu określić podstawy etnologii. Z kolei sama tak uogólniona i skonstruowana wykładnia myśli Rousseau jest o tyle paradoksalna, że w *Smutku tropików*, dziele, w którym Lévi-Strauss rozwija mistycznie określoną duchowość, dzięki tejże myśli rozwija ideę teoretycznej możliwości uprawiania etnologii, aby zarazem nadać jej (po części zdezawuowane) znaczenie polityczne, bynajmniej nie mistyczne. Z kolei w późniejszym tekście o Rousseau, w którym z jego pomocą miał określić antropologiczne warunki uprawiania antropologii i politycznego zaangażowania, warunki te ukierunkowuje jednak na wskazanie, choć dwuznaczne, właśnie mistycznego aspektu jego myśli.

Bibliografia

Literatura

- Derrida J., *O gramatologii*, Łódź 2011.
- Duchet M., *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique*, Paris 1984.
- Honneth A., *A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, „Philosophy and Social Criticism” 1990, nr 16(2).
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, „Le Monde”, 21–22 I 1979.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, Łódź 1992.
- Luhrman T.M., *Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss’s Debt to Rousseau*, „Cultural Anthropology” 1990, nr 5(4).
- Rousseau J.-J., *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław 1983.
- Rousseau J.-J., *Szkic o pochodzeniu języka*, Kraków 2001.
- Rousseau J.-J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.

DOMINIKA ŁARIONOW



HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6920-6360

DOMINIKA.LARIONOW@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Malarstwa i Rzeźby

Wędrujące pojęcia. Liminalność, czyli pomiędzy antropologią kultury, performatyką a sztuką

Wandering concepts. Liminality, or between
cultural anthropology, performance studies and art

Streszczenie: Artykuł omawia pojęcie liminalności, które w rozumieniu autorki przez ostatnie sto lat dokonało migracji z nauki o ludowości, jaką pierwotnie była folklorystyka, do etnologii, antropologii kultury, performatyki, a także krytyki artystycznej. Ta wędrówka rozpoczęła się w 1909 r. od pierwszego wydania książki Arnolda van Genepa *Obrzędy przejścia*. Do pojęcia osadzonego w badaniach kultury ludowej powrócił w 2. połowie XX w. Victor Turner, dokonując jego redefinicji wobec nowych zjawisk kulturowych. Termin tak uwspółcześiony został następnie zawłaszczony przez dynamicznie rozwijaną w nowym millenium performatykę. Proces ten opisał Jon McKenzie. Natomiast artyści i badacze kultury w ostatnim okresie posługiwali się terminem w różny sposób: od rozumienia go w kategoriach „progu” (Maria Stangret-Kantor), do słowa wytrychu w kontekście kryzysów, przemian w sztuce, które dostrzegła krytyka artystyczna w końcu XX w. (Stuart Morgan). Konkluzja artykułu sugeruje, że pojęcie liminalności nadal będzie migrować w kierunku redefinicji wobec nowych metodologii i zjawisk zachodzących w nauce i sztuce.

Słowa kluczowe: liminalność, etnologia, sztuka, krytyka artystyczna

Summary: The article discusses the concept of liminality, which the author understands to have migrated over the last hundred years from the science of folklore, which was originally folkloristics, to ethnology, cultural anthropology, performance studies and art criticism. This migration began in 1909 with the first edition of Arnold van



Gennep's book *Rites of Passage*. The concept embedded in the study of popular culture was revisited in the second half of the 20th century by Victor Turner, redefining it in the face of new cultural phenomena. The term thus modernised was then appropriated by the dynamically developing performativity of the new millennium. This process has been described by Jon McKenzie. In contrast, artists and cultural scholars in recent times have used the term in a variety of ways, from its ordinariness associated with the word threshold (Maria Stangret-Kantor), to a catch-all term used to describe the crises, the transformations in art perceived by art critics at the end of the 20th century (Stuart Morgan). The conclusion of the article suggests that the concept of liminality will continue to migrate and to redefine itself in the face of new methodologies and phenomena occurring in science and in art.

Keywords: liminality, ethnology, art, art criticism

Pojęcia jako wędrujące narzędzia

Mieke Bal uznała, że pojęcia są narzędziami intersubiektywności, ponieważ ułatwiają rozmowę i powodują, że wszyscy jej uczestnicy odwołują się do tych samych abstrakcyjnych reprezentacji przedmiotu. Istotnym zagadnieniem dla zrozumienia intencji badaczki są słowa kluczowe takie, jak definicja i metodologia, ważne dla dyskursu humanistycznego. Są one niczym naukowy korpus wszelkich sporów, które mają przebieg na płaszczyźnie różnych obszarów badawczych. Ale w tej pozornie usystematyzowanej ścieżce postępowania możemy natrafić na szereg problemów: „pojęcia nie są ustalone. Wędrują one pomiędzy dyscyplinami i między poszczególnymi uczonymi, między okresami historycznymi i między rozporozszonymi geograficznie społecznościami uczonych. Ich znaczenie, zasięg i wartość operacyjna są różne w różnych dyscyplinach. Te procesy różnicowania należy ocenić przed, w trakcie i po każdej wycieczce”¹.

Podmiotem podjętych rozważań o charakterze wstępnym są pojęcia określane jako *obrzędy przejścia*, inaczej – posługując się językiem francuskim – *rites de passage*, a konkretnie ich jeden element nazwany stanem progowym, granicznym czy liminalnym (w odwołaniu do łacińskiego źródłosłowa). W ciągu ostatnich ponad stu lat przytrafiła im się wycieczka/wędrówka, ponieważ pierwotnie powstały na gruncie badań folklorystycznych, by swobodnie przejść do etnologii, następnie zagrościć w antropologii kultury i dalej dokonać swoistej migracji w stronę innych dziedzin badających działalność artystyczną człowieka i sztukę jako jej wytwór. Obecnie liminalność stała się nie tylko pojęciem, jest kategorią poznawczą, którą

¹ M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, Warszawa 2012, s. 49.

odnajdujemy w zaskakujących sferach badawczych, a przede wszystkim w wielu opracowaniach z zakresu krytyki artystycznej. Dyskusyjnym pozostaje pytanie o dokładną definicję, która u swych podstaw powinna mieć w tym wypadku zbiór haseł stanowiących pulę możliwych i używanych okoliczników lub dopełnień dookreślających intencję poszczególnych autorów. M. Bal zauważyła, że pojęcia są tylko słowami i „niektóre potrzebują do działania kaprysu etymologicznego, archaicznego wydzwięku lub idiosynkratycznej niedorzeczności, inne znów – Wittgensteinowskiego podobieństwa rodzinnego do swoich krewnych, jeszcze inne są echem słów pospolitych”². Możemy zadać nieco trywialne pytanie o rozumienie liminalności, czyli stanów progowych, granicznych w nauce i sztuce wieku XXI... Liminalność współcześnie odnajdziemy jako hasło, wręcz wytrych używany dość powszechnie w zrodzonej u progu nowego millenium teorii naukowej, która dała początek szybko rozwijającej się metodologii zwanej performatyką. Jon McKenzie, amerykański artysta i teoretyk mediów współczesnych, pisał o epoce performansu, uznając ją za coś więcej niż tylko awangardowy trend, który mógłby z czasem stać się tylko historycznym odniesieniem. Uważał bowiem, że doświadczamy intensywnej ekspansji pojęcia, które funkcjonuje w różnych odmianach gramatycznych. Chyba stanęliśmy w obliczu prawdziwej nowej ery, która dla obecnych i następnych pokoleń badaczy stanie się dominującą formacją poznawczą, zastępując dotychczas silną pozycję dyscypliny, ukształtowaną na przełomie wieków XVIII i XIX.

Performuj albo...

J. McKenzie, używając retoryki wojennej w książce o prowokacyjnym tytule *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, wezwał świat naukowy do walki o paradygmat. Performans w tej koncepcji został podzielony na trzy podstawowe kategorie: organizacyjną, technologiczną i kulturową. Wynika to z przyjętego założenia, że na każdym kroku w codziennym życiu stajemy się albo podmiotem jakiegoś performansu, albo jego przedmiotem. Oczywiście tak rozległe postrzeganie było możliwe dzięki semantyce narzuconej przez język angielski. Czasownik *to perform* posiada wiele znaczeń wykraczających poza sferę kultury, bowiem określa także działania człowieka, odnoszące się nie tylko do sprawności, ale również do wydajności na przykład w zespołowej pracy w systemie korporacyjnym³.

W ujęciu badacza amerykańskiego trzy gatunki performansu nie tworzą odrębnych struktur znaczeniowych, ale przenikają się nawzajem. Można uznać nieco

2 Tamże, s. 48.

3 Zob.: T. Kubikowski, *Amerykańska eksplozja*, „Didaskalia” 2001, nr 46; R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006.

kolokwialnie, że tworzą jeden wspólny pojęciowy superorganizm. Uczony, by udowodnić tezę o tym jednoczesnym współistnieniu, posłużył się przykładem historycznym, jakim była katastrofa wahadłowca kosmicznego Challenger, który w Stanach Zjednoczonych 28 stycznia 1986 r. został wystrzelony w przestrzeń kosmiczną. W 73. sekundzie misji oznaczonej symbolem STS-51-L orbiter uległ zniszczeniu. J. McKenzie omawia przygotowania, jakie poczyniono przed jego startem, oraz działania, jakie podjęto po tragicznym wypadku. Badacz wykazuje, że zgodnie z metodologią performatyki wydarzenie można zanalizować z punktu widzenia różnych teorii. Sam podaje kilka możliwości jego omówienia według różnych interpretacji: postkolonialnej (załoga została wybrana spośród przedstawicieli różnych nacji i zawodów), feministycznej (w składzie załogi były dwie kobiety), antropologii kulturowej (lot stanowił element ówczesnej strategii zimnowojennej USA).

J. McKenzie pokazał możliwe, chociaż nie jedyne, konteksty odbioru katastrofy promu kosmicznego Challenger, traktując ją jako przykład pierwszego performansu globalnego. Badacz dostrzegł ponadto istotny wątek historyczno-kulturowy, gdyż według niego nazwa wahadłowca Challenger nawiązywała do serii książek sir Arthura Conana Doyle'a poświęconych pewnemu demonicznemu profesorowi Challengerowi, ale można było ją również postrzegać w kontekście historycznego nawiązania do HMS Challenger, okrętu brytyjskiej Royal Navy, który w latach 1872–1876 uczestniczył w wyprawie badawczej dookoła świata, uznanej za naukowy podbój oceanów. J. McKenzie zdaje się udowadniać, że przy użyciu obecnie szeroko dostępnej wiedzy analitycznej odczytanie jednej katastrofy kosmicznej może się stać wyzwaniem dla wszystkich interpretatorów wydarzenia. Na pytanie, czym jest performans i performatyka w obszarze kultury współczesnej, która ma charakter globalny, J. McKenzie odpowiada: „Być może najbardziej związła i precyzyjna odpowiedź na obydwie te pytania brzmi: *liminalnością*”⁴.

Arnold van Gennep i jego książka

Pojęcie liminalności, które przejęła performatyka, zostało wcześniej wprowadzone do folklorystyki na potrzeby opisu schematu dotyczącego ludowej obrzędowości. Książka *Obrzędy przejścia* Arnolda van Gennepa, francuskiego etnografa i folklorysty, ukazała się w 1909 r. w Paryżu. Jej główne tezy zostały sformułowane na podstawie badań prowadzonych na przełomie XIX i XX w. Autor przyjął tezę, że czas w kulturze dla jednostek i społeczności nie ma wartości ciągłej, a jest podzielony na segmentaryczne odcinki. Przejście od jednego do drugiego odbywa się poprzez obrzędy, do których A. van Gennep zaliczył: chrzciny, zaręczyny i małżeństwo, ciążę i poród, narodziny i dzieciństwo, pogrzeb. Każdy z nich został podzielony na trzy

4 J. McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, Kraków 2011, s. 64.

fazy: *separacji*, czyli wyłączenia ze stanu poprzedniego, *marginalną*, czyli *liminalną*, oraz *postliminalną*, czyli włączenia do nowego stanu. Francuski badacz tak to wyjaśnił:

Życie jednostki niezależnie od typu społeczności zasadza się na sukcesywnym przechodzeniu z jednej grupy wieku do drugiej, od jednego typu zajęć do drugiego. Tam, gdzie ten podział jest wyraźny, przejściu towarzyszą specjalne akty, którym w naszych społeczeństwach odpowiada na przykład tradycja terminowania u mistrza danego rzemiosła. W społeczeństwach mniej cywilizowanych akty te wyrażają się w ceremoniach, bowiem żaden akt nie jest wolny od aspektu duchowego. Każda zmiana w życiu jednostki zawiera współoddziaływanie sfery *profanum* i sfery *sacrum*, interakcje, które podlegają porządkowaniu i kontroli, by społeczeństwo na tym nie ucierpiało. [...] życie jednostki staje się serią etapów, których początek tworzy zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie. Ich cel jest niezmienny: przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – równie ściśle zdefiniowanego⁵.

Joanna Tokarska-Bakir we wstępie do pierwszego polskiego wydania publikacji A. van Gennepa z roku 2006 (sic!) zwraca uwagę, że książka nosi znamiona swoich czasów zarówno w sposobie konstruowania dyskursu, jak i starodawnym pojmowaniu nauki. Są to drobne mankamenty, gdyż w kwestii zasadniczej

jest też pracą zaskakująco nowoczesną. Mimo biologistycznych sympatii Gennep z naciskiem podkreśla w niej dystans między tym, co w życiu naturalne, a tym, co w obrzędach przejścia kulturowe. Dokonuje bardzo ważnego rozróżnienia dojrzałości fizycznej i dojrzałości społecznej, porównując je do rozdziału rodzicielstwa biologicznego (więzów krwi) od rodzicielstwa społecznego czy dorosłości fizycznej od dorosłości społecznej (bycia dorosłym w sensie prawnym). Wykazuje, że dojrzałość fizyczna i dojrzałość społeczna stanowią dwie zupełnie odrębne kategorie, które niezwykle rzadko występują równocześnie⁶.

Należy przyznać J. Tokarskiej-Bakir rację, gdyż publikacja A. van Gennepa poprzez dokonanie istotnego rozróżnienia dotyczącego pojmowania czasu nieliniarnie w ujęciu kultur ludowych, w odróżnieniu od pojmowania w sposób ciągły, stała się w ubiegłym stuleciu podstawą teorii diagnozujących zachowania ludzkie w dynamicznie

5 A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 30.

6 J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, [w:] A. van Gennep, dz. cyt., s. 9.

rozwijających się społeczeństwach. Powodem dużej popularności teorii francuskiego badacza z pewnością było wprowadzenie przez niego do humanistyki skupienia się na jednostce oraz uważnej analizy jej rozwoju w sensie psychologicznym i społecznym. Nie będę tutaj szczegółowo omawiać obrzędów przejścia, zajmę się tylko najważniejszą dla prowadzonego wywodu częścią dotyczącą fazy liminalnej, stanu progowego, granicznego. Na wstępie A. van Gennep wyjaśnia wprowadzony przez siebie triadyczny schemat przebiegu obrzędów, przy czym zastrzega, że stworzone przez niego kategorie

są w różnym stopniu rozwinięte tak w ramach tej samej populacji, jak również w obrębie tej samej grupy ceremonii. Rytuały wyłączenia dominują w ceremoniach pogrzebowych, rytuały włączenia – w zaślubinach, natomiast rytuały okresu przejściowego mogą stanowić istotny element ciąży, zaręczyn, inicjacji, a w wypadku adopcji, powtórnego rodzenia, kolejnego małżeństwa, przechodzenia z drugiej do trzeciej grupy wieku itp. mogą być ograniczone do minimum. O ile w teorii kompletny schemat rytuałów przejścia składa się z rytuałów preliminalnych (wyłączenia), rytuałów liminalnych (okresu przejściowego) oraz rytuałów postliminalnych (włączenia), o tyle w praktyce grupy te różnią się między sobą zarówno co do ich miejsca (wagi), jak i stopnia rozwinięcia. Co więcej, niekiedy schemat ten ulega podwojeniu, dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy okres przejściowy między jednym stanem a drugim jest na tyle długi, by stworzyć odrębny etap⁷.

Wprowadzony podział nie wiąże zatem ściśle danej fazy z określonym czasem jej trwania, autor wyraźnie zaznacza, że na potrzeby danej grupy każda z wyznaczonych części obrzędu może ulec rozszerzeniu. Twórców performatyki zafascynowała możliwość rozciągnięcia w czasie fazy liminalnej.

Zawłaszczanie liminalności

Performatyka i krytyka artystyczna odnosi liminalność nie tylko do zjawisk o charakterze rytuału, ale do wszystkich działań ludzkich, które z racji ich istnienia są rozumiane jako coś, co jest pomiędzy, co staje się stanem zawieszonym w czasie, wyrwanym z jednych, a jeszcze nieosadzonym w nowych kontekstach, zatem wiąże się z ruchem i zmianą. J. McKenzie wytlumaczył ten proces:

Paradoksalnie, nieustanne użycie tego pojęcia w naszej dziedzinie uczyniło z liminalności coś w rodzaju normy. To znaczy przywykliśmy definiować skuteczność

7 A. van Gennep, dz. cyt., s. 36–37.

performansu i naszych własnych badań o ile niewyłącznie, to niemalże wyłącznie w kategoriach liminalności – czyli pewnej kategorii działań, których przestrzenne, czasowe i symboliczne „pomiędzy” zawiesza społeczne normy, rzuca im wyzwanie, igra z nimi i może nawet je przemienia. Owo pojęcie nie tylko zastosowano do performansu, dopomogło nam ono także zbudować przedmioty naszych badań, kierując wyborem działań, które należy badać, i formalną analizą tych działań i ich polityczną oceną⁸.

W obrębie performansu kulturowego J. McKenzie ustanowia *normę liminalną (liminal-norm)*, co ma być usankcjonowaniem przedstawionego wyżej normatywnego użycia pojęcia w obrębie performatyki. Dariusz Kosiński, historyk teatru, stwierdził, że sama performatyka ze swej istoty jest po prostu liminalna, konieczne zatem jest badanie liminalnych procesów kulturowych. W tej koncepcji liminalność staje się wyznacznikiem paradygmatu performatyki. „Stało się tak, że sama dyscyplina była tworzona i traktowana jako swoisty *rite de passage* – narzędzie przekraczania i transformacji nauki”⁹.

Liminalne, liminoidalne, *communitas* spontaniczna i ludzie progę

Opisane zawłaszczenie przez performatykę pojęcia liminalności odbyło się dzięki lub poprzez dokonanie jego ponowoczesnego odkrycia w latach 60. XX w. przez Victora Turnera, brytyjskiego etnologa i antropologa kultury, który w analizach rytuałów afrykańskiego plemienia Ndembu, zamieszkującego obszar Zambii, powrócił do folklorystycznego schematu. Oczywiście nie przeniósł go biernie z epoki modernizmu w 2. połowę ubiegłego stulecia, gdyż swoje odczytanie liminalności unowocześnił, ale przede wszystkim rozwinął. Richard Schechner uznał natomiast, że V. Turnera postrzeżenia dotyczące kultury, stały się podstawą do rozwoju performatyki jako samodzielnej dziedziny. W ten sposób liminalność wkroczyła na teren nowej nauki.

Teoria A. van Gennepa była mocno osadzona w rytualnym postrzeganiu rzeczywistości społeczeństw o zamkniętej, zhierarchizowanej kulturze. Jej twórca dostrzegł rytualność w obrębie zawodowych grup rzemieślniczych, ale nie rozszerzył pojęcia obrzędów przejścia na szeroko pojęte nowoczesne struktury społeczne. Dopiero V. Turner, opierając się na schemacie A. van Gennepa, dokonał wielu zmian w obrębie samego rozumienia trójpodziału zastosowanego względem istoty obrzędów przejścia. Swoją rewolucję brytyjski antropolog zaczął od kwestii najważniejszej, czyli od redefinicji *pojęcia rytuału*, które wyprowadził ze sfery religijności w stronę szerokich

⁸ J. McKenzie, dz. cyt., s.64.

⁹ D. Kosiński, *Performatyka. W(y)prowadzenia*, Kraków 2016, s. 169.

działań społecznych, powołując nowy termin – dramat społeczny (*social drama*)¹⁰. Dalszym etapem było rozszerzenie zakresu tematycznego rozumienia obrzędów przejścia. V. Turner skoncentrował się przede wszystkim na przestrzeni *limen*, czyli momencie, kiedy człowiek stoi na progu i jakościowo nie przynależy do jakiejś sfery *tam* ani do obszaru *tu*. Ten moment w kulturze stał się dla V. Turnera z jednej strony najbardziej niebezpieczny, ale z drugiej – najbardziej twórczy. Badacz uważał jednocześnie, że wraz z uproszczeniem stosunków społecznych nastąpiło w kulturze rozwinięcie wszelkiego typu mitów i rytuałów. „Można bez trudu zrozumieć, dlaczego tak jest: jeżeli liminalność traktujemy jako czas i miejsce wycofania się z normalnych form działania społecznego, to czas ten można postrzegać jako potencjalnie okres analizowania głównych wartości i pewników kultury, w której liminalność ta występuje”¹¹.

Progowość w rozumieniu V. Turnera jest najistotniejszą częścią trójpodziału A. van Gennepa. Stało się tak, ponieważ brytyjski badacz powiązał aktywność kultury w sferze liminalności bezpośrednio z progresem danego społeczeństwa. Ale to mu nie wystarczyło; wprowadził nowy podział liminalności na dwie różne kategorie. Pierwsza dotyczyła jednostek i nieodwracalnego, trwałego przebiegu zmiany ich statusu z niższego na wyższy, co w jakimś stopniu korespondowało z wcześniejszym rozumieniem liminalności, wprowadzonym na początku XX w. Druga kategoria natomiast odnosiła się do społeczeństw, w których obrębie zgodnie z obowiązującym kalendarzem cyklicznie odprawiane były rytuały związane z zamianą miejsc w hierarchii, gdy na przykład w czasie karnawału błazen stawał się królem. Charakter tak rozumianych obrzędów jest nietrwały, bo po ich zakończeniu następuje powrót do stanu poprzedniego, początkowego. Biorący udział we wszystkich rytuałach liminalnych zostali w tej koncepcji nazwani *ludźmi progu* o cechach ambiwalentnych. V. Turner ich stan określił metaforycznie jako zawieszenie pomiędzy *tu* i *tam*. Ludzie ci mają w sobie wiele cech nęcących, przyciągających, ale ich byt jest w tej koncepcji wyraźnie utożsamiany z niebezpieczeństwem.

Atrybuty liminalności lub liminalnych *personae* (ludzi progu) są z konieczności ambiwalentne, ponieważ owe warunki i osoby wymykają się sieci klasyfikacyjnej, która zwykle wyznacza miejsce stronom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Były liminalne nie przebywają ani tam, ani tu. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał. W związku z tym w wielu społeczeństwach, które zmianę kulturową i społeczną sankcjonują rytuałem, ich niejednoznaczne i trudne do zdefiniowania atrybuty

¹⁰ Zob.: J. Tokarska-Bakir, *W Winnicy rytuału*, [w:] V. Turner, *Proces rytualny*, Warszawa 2010.

¹¹ V. Turner, dz. cyt., s. 168.

znajdują wyraz w bogatej różnorodności symboli. Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia, zaćmienia słońca czy księżycy¹².

Bycie zatem w stanie zawieszenia, choć z jednej strony niesie w sobie jakąś moc przemiany, to z drugiej, dla V. Turnera wiąże się z wewnętrzną biernością, poddaniem się rytmowi obrzędu, niemożnością wyjścia poza lub nawet przerwania ciągu rytualnego. Obrzęd musi się dokonać, a jednostka, która mu się poddaje, nie ma możliwości *zawieszenia w zawieszaniu*. Proces rozpoczęty musi zostać wykonany do końca. Jednocześnie V. Turner jako pierwszy w fazie liminalnej umieszcza sztukę jako działanie i artystów, czyli jej twórców.

Prorocy i artyści mają skłonność do bycia ludźmi liminalnymi lub marginalnymi, *na skraju*, którzy ze szczerą pasją dążą do wyrzucenia z siebie wszelkich komunałów związanych z aspirowaniem do jakiegoś statusu i z odgrywaniem ról, aby wejść w żywotne, istotne związki z innymi ludźmi w życiu i w wyobraźni. W ich wytworach możemy uchwycić przebliski tego niewykorzystanego ewolucyjnego potencjału w łonie ludzkości, który nie został jeszcze uzewnętrzniony ani utrwalony w strukturze¹³.

Możemy uznać, że V. Turner dokonuje dość ważnego spostrzeżenia, które ma charakter pewnej generalizacji. Wydaje się bowiem, że wnioskowanie odnosi się tylko do artystów XX w., którzy w związku z silną pozycją awangardy artystycznej w większości chcieli sytuować własne działania i prace w opozycji do zastanych estetyk, a nawet utrwalonych prądów i stylów awangardowych (dotyczy to szczególnie artystów tworzących w 2. połowie XX w.). Ważnym uzupełnieniem może być w tym miejscu informacja, że wnioskowanie V. Turnera powstało m.in. na podstawie analizy wybuchu nurtów kontrkulturowych końca lat 60. ubiegłego wieku. Wizerunek artysty jako osoby progowej, obdarzonej odmienną, poza-codzienną wrażliwością czy umiejętnością innego widzenia i rozumienia rzeczywistości, pojawił się wcześniej wraz z nastaniem romantyzmu, czyli okresu kreującego twórczość jako wartość również w sensie politycznym i ekonomicznym. Topos artysty buntownika, w typie proroka, stał się istotny w modernizmie i został utrwalony w następującym po nim postmodernizmie.

V. Turner na początku lat 80. XX w. powrócił do liminalności, rozumiejąc dynamikę zachodzących wokół procesów społecznych, tym razem stworzył całą grupę pojęć. Wprowadził wówczas nowe rozróżnienie i wyodrębnił osobny termin:

12 Tamże, s. 116.

13 Tamże, s. 140.

liminoidalność. R. Schechner, komentując jego dokonania, uznał, że wnioskowanie oparte zostało na spostrzeżeniu, że

[w]raz z uprzemysłowieniem i podziałem pracy wiele funkcji rytuału przejęły sztuki, różne formy rozrywki i rekreacji. Turner używał terminu *liminoidalne*, aby opisać rytuałopodobne rodzaje akcji symbolicznej pojawiające się w naszych zajęciach czasu wolnego. Jeżeli to, co *liminalne*, zawiera w sobie *komunikacje sacrum* oraz *ludyczne inwersje i rekombinacje*, to, co *liminoidalne*, obejmuje sztukę i popularne rozrywki. Ogólnie ujmując, czynności liminoidalne są dobrowolne, podczas gdy rytmy liminalne – obligatoryjne¹⁴.

Podstawową kwestią we wprowadzonym rozróżnieniu dwóch terminów jest zasada dobrowolności bądź zaistniałego przymusu kulturowego. W Turnerowskiej koncepcji takie uściślenie pojęć wiązało się bezpośrednio z innym ważnym terminem wprowadzonym przez badacza: *communitas*. To pojęcie dookreślające wywodzi swoje znaczenie z języka łacińskiego, w którym oznacza wspólnotę, społeczeństwo oraz wspólny udział. *Communitas* w tej koncepcji została podzielona na trzy różne rodzaje: spontaniczną, normatywną i ideologiczną. Przy czym dwie ostatnie występują w powiązaniu bądź z religią (na przykład w trakcie mszy w Kościele katolickim zgromadzenie wiernych „łączy się w Chrystusie” poprzez eucharystię), bądź z polityką (kiedy ruch ideologiczny wytwarza zwartą wspólnotę o rytuałach wewnętrznych, jak na przykład partie polityczne). Dla sztuki najważniejsza jest *communitas* spontaniczna – V. Turner zwrócił uwagę na istotę czasem przypadkowego spotkania grupy ludzi, których łączy dana sytuacja (dotyczy to między innymi rozgrywek futbolowych i wspólnoty kibiców sportowych, którzy przeżywają poszczególne gole lub porażki swoich drużyn). Spontaniczna odmiana *communitas* znosi wszelki status, gdyż chodzi o spotkanie i wytworzenie pomiędzy jego uczestnikami pewnej formy jedności i wzajemności.

Autopojetyczna pętla feedbacku

Model V. Turnera uzupełniła Erika Fischer-Lichte, wprowadzając do performatyki pojęcie autopojetycznej pętli feedbacku. Niemieckiej badaczce chodziło o wspólnotę intelektualną, jaka powstaje w momencie przeżywania widowiska performatywnego, które od strony estetycznej może zaistnieć dopiero w momencie zjednania sobie widza, czyli właściwie dosłownego włączenia publiczności w akcję widowiska. Turnerowska *communitas* nastawiona była głównie na spotkanie bezpośrednie, co R. Schechner, pośrednio za Martinem Buberem, dookreślił jako *Ty-Ja*. E. Fischer-Lichte zgadza

14 R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006, s. 85–88.

się z takim rozumieniem, ale idzie krok dalej, dostrzegając, że sztuka współczesna wytwarza wiele artefaktów rozumianych w tej koncepcji głównie jako widowiska, przedstawienia o różnym stopniu zaangażowania społecznego i politycznego. Tylko nieliczne natomiast zjednują sobie publiczność i odgrywają większą rolę we współczesnej kulturze. Zatem performans musi nie tylko emanować ideą, ale również absorbować jej odbiór uzyskany w kontakcie z widzem. Wykreowane przez E. Fischer-Lichte pojęcie osadzone zostało semantycznie w języku angielskim za pomocą terminu o silnym nacechowaniu biologicznym i psychologicznym. *Autopojeza* wiąże się z samowystarczalną funkcją organizmów żywych, a *feedback* oznacza zarówno informację zwrotną, jak i zdolność do samoodtworzenia. Można uznać, że w koncepcji niemieckiej badaczki przedstawienie nabiera cech żywego organizmu, a obieg energetyczny dotyczy siły artystycznego widowiska i jego odbioru. Jednocześnie autopojetyczna pętla feedbacku powiązana jest ściśle z liminalną normą przedstawień artystycznych wprowadzoną przez J. McKenziego.

Doświadczenie estetyczne w czasie przedstawienia jako doświadczenie liminalne można w ostatecznym rozrachunku potraktować jako wynik działania mechanizmu autopojetycznej pętli feedbacku. Sytuacja liminalna powstaje nie tylko w wyniku doświadczenia ograniczenia swobody decyzji oraz ciągłej zmiany pozycji podmiotu na pozycję przedmiotu i na odwrót. Każdy zwrot tej pętli trzeba traktować jako przejście i zarazem jako sytuację liminalną. Każde przejście, każde przekroczenie *progu* wytwarza stan niestabilności, w którym zrodzić się może coś nieprzewidywanego, co niesie ze sobą ryzyko niepowodzenia, ale również szansę udanej przemiany. [...] Dopełnienie autopojetycznej pętli feedbacku można zatem zrozumieć i opisać jako szereg przejść, które zawsze mają w sobie wysoki potencjał liminalności i w pełni go uwalniają¹⁵.

Sposób postrzegania liminalności przez E. Fischer-Lichte daleko odbiega od van Gennepowskiej i Turnerowskiej interpretacji tego terminu. Użycie pojęcia w odniesieniu do zjawisk artystycznych, w tym wypadków rozumianych głównie jako widowiska teatralne lub parateatralne, w interpretacji niemieckiej badaczki zakłada możliwość wystąpienia sytuacji progowych w skali zarówno *makro*, dotyczących całego wydarzenia, jak i w skali *mikro*, czyli pojedynczej części przedstawienia. Autopojetyczna pętla feedbacku pojawia się przede wszystkim w odniesieniu do tych spektakli, w których w trakcie trwania akcji to publiczność staje się jej częścią poprzez włączenie widzów lub nawet oddanie im decyzji związanej z dalszym przebiegiem widowiska. Widz z podmiotu oglądającego staje się przedmiotem akcji. Zatem

15 E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności*, Kraków 2008, s. 285.

fakt wyjścia z domu i pójścia do teatru czy na wernisaż, na który zaprasza artysta chcący wykonać performans, staje się dla E. Fischer-Lichte *sytuacją liminalną*. Takie wnioskowanie z pewnością wynika z faktu, że badaczka bada zjawiska performansów występujące w sztuce od lat 60. XX w. Autorka nie odnosi się ani do zjawisk wcześniejszych, ani zmian, jakie zaszły w sztuce pod koniec ubiegłego stulecia.

Krytyka artystyczna wobec liminalności

W 1995 r. w londyńskiej Tate Gallery odbyła się wystawa *Rites of Passage*, której podtytuł *Art of the End of Century* sytuował ją jako wydarzenie podsumowujące rozwój sztuki pod koniec wieku XX. Na ekspozycji pokazano prace: Mirosława Bałki, Josepha Beuysa, Louise Bourgeois, Hamada Butta, Johna Coplansa, Pepe Espaliú, Roberta Gobera, Mony Hatoum, Susan Hiller, Jany Sterbak, Billa Violi. Różnorodne dzieła zostały zjednoczone pod wspólnym tytułem, który nawiązywał do książki A. van Gennepa. Kurator wystawy Stuart Morgan nieprzypadkowo odniósł się do teorii naukowej z początku ubiegłego stulecia. Uznał, że sztuka ostatnich dekad XX w. znajdowała się w momencie przejścia lub inaczej zwrotu związanego nie tyle z tematyką, co z artystą i jego miejscem w dziele. W wywiadzie zamieszczonym w katalogu Julia Kristeva zwróciła uwagę na dostrzegalną zmianę geopolityczną, a zatem także społeczną, której przyczynę upatrywała w upadku muru berlińskiego jesienią 1989 r. Jej wniosek był przenikliwy, uznała bowiem, że

nigdy nie byliśmy w takim stanie kryzysu i rozdrobnienia, zarówno w odniesieniu do jednostki – artysty, jak i przedmiotu estetycznego. Nie tylko mamy trudności z dziełem sztuki, ale sama kwestia piękna wydaje się nie do zniesienia, podobnie jak duchowe przeznaczenie tych dziwnych i szokujących obiektów. [...] Oczywiście mówi się, że obecnie istnieje rodzaj odrodzenia teologicznego, powrót religii. Ale bardzo często religie przybierają formę fundamentalistyczną, dogmatyczną, nacjonalistyczną i odmawiają uznania dostrzegalnego kryzysu. Natomiast język, którym posługują się dzieła na tej wystawie stara się jak najbardziej zbliżyć, niemal towarzyszyć temu stanowi upodlenia, tej permanentnej oscylacji między podmiotem i przedmiotem¹⁶.

Dla S. Morgana temat wystawy wynikał nie tylko z postrzegania stanu kryzysu zasugerowanego przez psychoanalizę i teoretyczkę literatury, ale z chęci dokonania właściwej dla historii sztuki klasyfikacji dzieł względem widocznej migracji tematyki

¹⁶ J. Kristeva, *Of Word and Flesh. An Interview with Julia Kristeva by Charles Penwarden*, [w:] *Rites of Passage. Art of the End of Century*, red. S. Morgan, F. Morris, London 1995, s. 21–23.

i estetyki w stronę religijności pojętej jako opresyjność, co ukazywały prace M. Bałki, ale także ekshibicjonizmu i drastyczności wobec własnego ciała, znamiennej dla twórczości J. Coplansa. Kurator wystawy zastanawiał się również nad sztuką J. Beuysa, którą usytuował pomiędzy politycznością a jakąś ukrytą duchowością o charakterze sakralnym. Na tym tle wyeksponowane multimedialne dzieła B. Violi pokazywały połączenie spirytualnego dyskursu sztuki z technologią. Stephen Greenblatt, krytyk i teoretyk literatury, skomentował londyńską wystawę w odniesieniu do koncepcji A. van Gennepa:

Praktycznie wszystkie dzieła sztuki na tej wystawie są nawiedzane przez śmierć i nie bez powodu: rytuały przejścia są rytuałami umierania. W rytuale przejścia coś gaśnie, coś zanika: jeśli nie ty sam w swoim banalnym bycie, to coś, czym jesteś, status lub pozycja, w której zostałeś utwierdzony, z której czerpałeś swoją tożsamość, do której się odnosiłeś w swoich przeżyciach, by nadać im pewną spójność i znaczenie. A potem albo z wyboru, albo z powodu czegoś, nad czym nie masz kontroli, wszystko się rozpada, pozycja zanika, a dotychczasowa tożsamość nie jest już twoja. Tak weszliście w słynną koncepcję Arnolda van Gennepa, *czas graniczny*, z którego wyjdziecie odmienieni¹⁷.

Dla S. Morgana teoria z początków XX w. była tylko słowem wytrychem, wokół którego zjednoczył szereg zarysowujących się ówczesznie w sztuce problemów. Czym innym był bowiem dyskurs dotyczący zagadnień religii, a czym innym coraz bardziej ujawniana dominacja technologiczna, widoczna w samej konstrukcji dzieł sztuki – wraz z obecnością kamery do zapisu wideo oraz aparatu fotograficznego używanego jako narzędzie kreacyjne równe pędzłom czy dłutom. Kryzys dostrzeżony przez J. Kristevą stał się niewątpliwie początkiem nowego nurtu, który był bardziej nastawiony na krytykę zarówno społeczeństw, jak i ustanowionych norm poznawczych, ale też względem zastanych dyskursów związanych z polityką historyczną. Ewidentny pozostaje fakt, że pomimo dużego wsparcia naukowo-teoretycznego kurator londyński nie dostrzegł w teorii A. van Gennepa potencjału do uznania jej za formę strategii, w której liminalność stałaby się podstawą metodologiczną w konstrukcji intelektualnego przekazu dzieła artystycznego. S. Morgan użył teorii w funkcji służącej do opisu działalności grupy, w tym wypadku rozumianej jako artyści końca XX w., nie chciał skierować analizy w stronę człowieka, czyli indywidualnej osobowości twórczej.

Natomiast w 1998 r. Georges Quasha, amerykański artysta i poeta, użył pojęcia liminalności, opisując prace Gary'ego Hilla, artysty, który jako jeden z pierwszych posługiwał się między innymi komputerami. Sztuka interaktywna oraz

17 S. Greenblatt, *Liminal States and Transformations*, [w:] *Rites of Passage...*, dz. cyt., s. 28.

eksperymentująca z narzędziami nowych technologii sprowokowała krytyka do zastosowania kategorii do tej pory zarezerwowanej dla analizy procesów społeczno-kulturowych¹⁸. *Liminal Objects*, seria instalacji wideo G. Hilla, wykorzystywała animację komputerową do zaprezentowania różnych rzeczy, jak na przykład spodni o sztywności dającej złudzenie obecności w nich ciała. Działania artysty stały się intrygujące między innymi dlatego, że w końcu XX w. nie były jeszcze powszechnie znane możliwości komputerowych programów graficznych. Krytyka uważała, że praca G. Hilla ustanowiła granicę pomiędzy zdolnością człowieka do kreacji form rzeźbiarskich a technologią pozwalającą tworzyć fantazmaty. Ponadto G. Quasha sądził, że sama liminalność wprowadza do dyskursu język metapoetycki.

Pojęcie liminalności w ciągu stu lat niebywale rozwinęło swoje znaczenie, stając się z kategorii użytej do opisu zjawisk z zakresu poznawczego folklorystyki wręcz częścią modelu opisującego różnorodne zjawiska współczesnego świata. Wydaje się, że obecnie nie można podać jednoznacznej definicji terminu, który nadal jest metodologicznie rozwijany.

Ewa Nowina-Sroczyńska¹⁹, antropolożka kultury i etnolożka, teorii A. van Genepa użyła nieco przewrotnie. By udowodnić, że myślenie o rytuałach przejścia jest właściwe nie tylko ludowości, analizę swoją wzbogaciła o idee Mircei Eliadego i posługując się tak określoną podstawą badawczą, prześledziła symbolikę, a także fundamentalne toposy kultury skupione na dzieciach, matkach, akcie porodu i narodzin, roli macierzyństwa. Można uznać, że folklorysta A. van Genep odkrył prawidłowość kultury, która jest rudymenarna dla europejskiego postrzegania rzeczywistości na różnych poziomach dotyczących zarówno przemian życia jednostkowego, jak i rozwoju wyobraźni intelektualnie wysublimowanej. E. Nowina-Sroczyńska omówiła opowieści biblijne, mity antyczne, ale także wybrane baśnie braci Grimm, film *Postrzyżyny* w reżyserii Jiříego Menzla, według opowiadania Bogumiła Hrabala, oraz nowelę Tomasza Manna *Śmierć w Wenecji* i prace fotograficzne Andrzeja Różyckiego. Dzieła sztuki stały się tłem, ilustracją antropologicznej analizy naukowej. Jej celem było udowodnienie poprzez użycie wielu przykładów tezy głównej, że jesteśmy kulturowo i cywilizacyjnie uwikłani w rytuały przejścia. Świat postrzegamy wedle schematów, które określają nasze życie, determinują role społeczne, wskazują ścieżki prozaicznego funkcjonowania jednostek. Liminalność jest dla badaczy pojęciem niezwykle atrakcyjnym, kusi, by wciąż na nowo ją definiować.

18 G. Quasha, *Liminal Performance: Gary Hill in Conversation with George Quasha and Charles Stein*, „PAJ (Performing Arts Journal)” 1998, nr 58, s. 1–25.

19 E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyste ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

Na tle tych rozważań ciekawie prezentuje się happening *Asamblaż Zimowy* zrealizowany przez Marię Stangret-Kantor w 1969 r. w Galerii Foksal w Warszawie. Artystka pomalowała na zielono pnie drzew oraz próg w drzwiach do budynku. Po latach napisała:

Malując leżące przed galerią pnie drzew, tworzyłam pejzaż prawdziwy, a nie imitujący go wizerunek. Jednocześnie ożywiałam pejzaż i sprowadzałam malowanie do zwykłej, bezinteresownej czynności. Progi natomiast istnieją według mnie w naszej świadomości głównie dzięki metaforze. Mówimy *stać u progu bankructwa, u progu nowego życia, za wysokie progi, przekroczyć próg* etc. i praktycznie nie wiąże się to z wyobrażeniem jakiegoś przedmiotu. W zasadzie próg należy do podłogi, trudno jest jednak wydzielić w podłodze miejsce, które byłoby jakimś punktem orientacyjnym. Dlatego tę funkcję spełnia próg, będący zarazem poetycką granicą między powierzchniami, wnętrzami, przestrzeniami. Przekraczamy *progi czyjegoś domu, witamy gości w progach*. W rzeczywistości, ale też i językowo – próg znajduje się bardzo nisko, może najniżej w hierarchii przedmiotów. Jest nieustannie deptany i anonimowy do tego stopnia, że chyba nikt nie dostrzegłby jego wymiany czy braku²⁰.

Wieloaspektowe rozumowanie artystki może posłużyć do wyjaśnienia sensu progowości. Liminalność to nic innego jak doświadczenie przekraczania granic, pokonywania progów, eksplorowania sfer kultury pozornie marginalnych. Wydaje się, że po A. van Gennepie, V. Turnerze czy J. McKenziem tytułowy *limen*, czyli próg, stracił bezpowrotnie swoją anonimowość czy wręcz banalność, jak widziała to M. Stangret-Kantor. Pozostał bez wątpienia ważnym punktem orientacyjnym, znajdującym się pomiędzy wnętrzami, powierzchniami, emocjami. Wyznaczona przez niego granica stała się podstawą rozumienia współczesności, bo oddziela światy XX w: te przedwojenne od tych powojennych, a także ustroje polityczne, estetyki awangardowe i postawangardowe etc., a wyczyn jej pokonania wiąże się z nieustannym wyzwaniem rzuconym kolejnym społeczeństwom, rządóm oraz artystóm.

M. Bal twierdziła, że pojęcia nie są zwyczajnymi słowami, nie są także etykietkami, natomiast te błędnie używane tracą bezpowrotnie swoją siłę. Liminalność przez sto ostatnich lat ewoluowała, można nawet powiedzieć, że przeszła ze stanu elitarnego, zamkniętego w rytuale lokalnym, do sfery oddziaływania masowego. Co się stanie dalej? Budzi ciekawość... „Pojęcia mogą stać się trzecim partnerem w skądinąd zupełnie nieweryfikowalnej i symbiotycznej relacji między krytykiem a przedmiotem. To nader użyteczne...”²¹

20 M. Stangret-Kantor, *Malując progi*, Kraków 2016, s. 99–100.

21 M. Bal, dz. cyt., s.49.

Bibliografia

Literatura

- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, Warszawa 2012.
- Gennep (van) A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.
- Greenblatt S., *Liminal States and Transformations*, [w:] *Rites of Passage. Art of the End of Century*, red. S. Morgan, F. Morris, London 1995.
- Fischer-Lichte E., *Estetyka performatywności*, Kraków 2008.
- Kosiński D., *Performatyka. W(y)prowadzenia*, Kraków 2016.
- Kristeva J., *Of Word and Flesh. An Interview with Julia Kristeva by Charles Penwarden*, [w:] *Rites of Passage. Art of the End of Century*, red. S. Morgan, F. Morris, London 1995.
- Kubikowski T., *Amerykańska eksplozja*, „Didaskalia” 2001, nr 46.
- McKenzie J., *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, Kraków 2011.
- Nowina-Sroczyńska E., *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.
- Quasha G., *Liminal Performance: Gary Hill in Conversation with George Quasha and Charles Stein*, „PAJ (Performing Arts Journal)” 1998, nr 58.
- Schechner R., *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006.
- Stangret-Kantor M., *Malując progi*, Kraków 2016.
- Tokarska-Bakir J., *Przemiany*, [w:] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.
- Tokarska-Bakir J., *W winnicy rytuału*, [w:] V. Turner, *Proces rytualny*, Warszawa 2010.
- Turner V., *Proces rytualny*, Warszawa 2010.

ANNA NIEDŹWIEDŹ

HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-2299-2288

A.NIEDZWIEDZ@UJ.EDU.PL

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Wydział Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uczestnictwo poprzez obrazowanie? Z historii wizualności w praktyce etnograficznej

Participation through image making?
On the history of visuality
in ethnographic practice

Streszczenie: W artykule omawiam wybrane przykłady z historii użycia obrazów w praktyce etnograficznej i w antropologicznym dyskursie. Skupiam się na nieoczywistej, wieloznacznej naturze obrazu, którego wytwarzanie można uznać za formę uczestnictwa w kulturze i konkretnej etnograficznej sytuacji. W sposób szczególny skupiam się na obrazowaniu i wykonywaniu fotografii w kontekście kolonialnym w Afryce, przywołując między innymi działalność Kazimierza Zagórskiego. Omawiam również przykłady twórczości wizualnej Edwarda S. Curtisa i Roberta Flaherty'ego w Ameryce Północnej. Historia wizualności etnograficznej dobrze oddaje zmieniające się paradygmaty antropologii. Dziś oglądane obrazy, będące wynikiem etnograficznych praktyk wizualnych doby kolonialnej, podkreślają kreatywną oraz niestabilną naturę obrazu.

Słowa kluczowe: antropologia wizualna, fotografia, Afryka, obraz etnograficzny

Summary: In the article I discuss selected examples from the history of the use of images in ethnographic practice and anthropological discourse. I focus on the non-obvious, ambiguous nature of the image, the production of which can be considered a form of participation in culture and in a specific ethnographic situation. I particularly focus on imaging and photography in the African colonial context, recalling, among others, the activities of Kazimierz Zagórski. I also discuss examples of the visual work of Edward S. Curtis and Robert Flaherty in North America. The history of ethnographic



visuality reflects well the changing anthropological paradigms. Seen today, the images which are the result of ethnographic visual practices from the colonial era, emphasize the creative and unstable nature of the image.

Keywords: visual anthropology, photography, Africa, ethnographic image

Narzędzia zapisujące i generujące obrazy towarzyszą praktyce etnograficznej w zasadzie od pierwszych chwil wyłonienia się antropologii jako dyscypliny naukowej. Ołówek i szkicownik, a następnie aparat fotograficzny i kamera, czy wreszcie współczesne urządzenia i technologie wizualne układają się w sekwencję, która może służyć jako metafora ukazująca nie tylko przemiany etnograficznych metod terenowych, ale również transformację szerszego antropologicznego dyskursu. W obrębie wizualności transformacja ta wiedzie od żmudnego ręcznego rysowania obrazu „z natury”, poprzez wiarę w „dokumentacyjnie obiektywną” fotografię i jej moc „zdejmowania rzeczywistości” na metalową płytę bądź kliszę, po (auto)demaskatorskie dyskursy postkolonialne, a także przedstawienia świadomie subiektywizujące i oparte na współpracy oraz wielogłosie. Historia obrazu w antropologii wskazuje drogę od zauważenia i zobaczenia „przedmiotu badań”, poprzez rozmaite formy i próby jego zwizualizowania oraz związanego z nim definiowania, aż po szczególną sytuację spotkania w obrazie i *poprzez* obraz.

Obraz – niegdyś postrzegany jako potwierdzenie i świadek oka antropologa – dziś stał się obszarem rozmaitych eksperymentów oraz poszukiwań, miejscem stawiania pytań otwartych i budowania narracji świadomie niepełnych. Wymaga nie tylko zaakceptowania nieprzeźroczystości wizualnego medium, lecz również przypomina o swojej aktywności oraz sprawczości. Nierzadko odsłania moc: wplątuje ludzi (w tym także antropologa) w rozmaite zdarzenia, zestawia odległe języki, krzyżuje pozornie nieprzystawalne kultury wizualne, uruchamia emocje oraz wspomnienia, ulega niekontrolowalnej dystrybucji i nieprzewidywalnym interpretacjom. Uświadamia, że zarówno obrazowanie, jak i samo patrzeć, nie są czynnościami niewinnymi. Doświadczanie i generowanie obrazów to sposoby uczestnictwa, w tym także uczestnictwa etnograficznego – w kulturze/kulturach, biografiach i życiach ludzi, zdarzeniach społecznych i prywatnych.

Spojrzenie w przeszłość

Na przestrzeni dziejów dyscypliny obrazowanie z uczestnictwem łączyło się na różne sposoby. Często połączenie to dokonywało się nieświadomie, nierzadko wyrażało relację bliższą hegemonii niż partnerstwa, oznaczało ingerencję w inne kultury, kształtując ich wizerunek czy wręcz zmieniając je lub pobudzając do specyficznie ukierunkowanej odpowiedzi. W tym kontekście intrygująco brzmią zestawienia

dat i zdarzeń – dokonywane przez niektórych badaczy historii antropologii wizualnej – które ukazują zbieżność przemian technologii obrazowania z przemianami myśli antropologicznej, jej metodologii, narracji i zainteresowań badawczych. Powstanie pierwszych instytucji i towarzystw etnologicznych oraz antropologicznych we Francji i Wielkiej Brytanii bywa ukazywane w kontekście wynalezienia dagerotypu (1839) i upowszechniania się fotografii jako nowego „sposobu zbierania i transmisji danych” naukowych¹. Kolekcjonowanie i porządkowanie rzeczywistości, pytania o różnorodność ludzi i kultur, ale też o to, co dla „człowieka” wspólne, przy założeniu scjentyistycznego obiektywizmu fotograficznego spojrzenia, odnaleźć można w antropometrycznych przedstawieniach wykonywanych zgodnie z zasadami Johna H. Lamprey’a (wyłożonymi przez niego w artykule opublikowanym w roku 1869)², jak i w rozmaitego rodzaju wizualnych atlasach i kolekcjach fotograficznych przedstawień „typów” fizjologicznych i etnograficznych. Równoległe pojawiały się romantyzujące obrazy „dzikości” i „dzikich”, którzy chętnie ukazywani byli w „naturalnym otoczeniu” (jakże często przypominającym europejski obraz Raju i życia „w jedności z Naturą”), upozowani w scenki rodzajowe w „tradycyjnych strojach” lub niemal nago, za to z elementami „tradycyjnej” odzieży, ozdób czy broni (mimo iż niejednokrotnie taki wizerunek nie odpowiadał praktykowanej rzeczywistości kulturowej oraz wiedzy etnograficznej nabytej na jej temat przez antropologa-fotografa³).

Mniej czy bardziej zakorzenione w ewolucjonistycznych konceptach przekonanie o nieuchronnie zbliżającym się wyginięciu ostatnich „prymitywnych/tradycyjnych kultur” oraz ich „autentycznych” reprezentantów w wyniku zetknięcia z „cywilizacją” pobrzmiewało w wielu projektach o charakterze etnograficzno-wizualnym realizowanych w pierwszych dekadach XX w. Jako flagowy przykład bywa wskazywana wieloletnia działalność Edwarda S. Curtisa, która zaowocowała olbrzymim zbiorem materiałów wizualnych i etnograficznych prezentujących rdzenne kultury Ameryki Północnej⁴. Znaczna część wykonanych przez niego fotografii

1 Ch. Pinney, *Photography and Anthropology*, London 2011, s. 21.

2 Zob.: M.W. Marien, *Photography: A Cultural History*, London 2006, s. 153–154.

3 Problem ten dostrzegł np. Charles Gabriel Seligman w trakcie swoich prac wśród Weddów na Cejlonie w latach 1907–1908; fotograficzny obraz utrwalił wyobrażenie tej grupy jako „prymitywnych”, skąpo odzianych łowców i zbieraczy, podczas gdy w rzeczywistości większość z nich zajmowała się rolnictwem i na co dzień nosiła odzież podobną do tej używanej przez Syngalezów. Zob.: Ch. Pinney, dz. cyt., s. 93–94.

4 Należy zaznaczyć, że na przestrzeni niemal trzydziestu lat aktywności fotograficzno-etnograficznej (oraz filmowej) E.S. Curtisa można zaobserwować ewolucję jego myśli oraz zmianę podejścia zarówno do przedmiotu fotografii, jak i do samego obrazu wizualnego. Zwraca na to uwagę m.in. Shannon Egan, która ukazuje trzy dekady tej działalności jako trzy fazy uformowane wokół różnych dominant: (1) od wyobrażenia „odchodzącej rasy”, mitu „Greków Ameryki” i wyidealizowanego obrazu znikających

weszła w obieg amerykańskiej kultury popularnej dzięki 20-tomowemu wydawnictwu *The North American Indian* [Indianin Ameryki Północnej], które publikowano w latach 1907–1930. Niewątpliwie symboliczny i nieprzypadkowy był wybór zdjęcia, które E.S. Curtis zamieścił na stronie otwierającej to monumentalne dzieło. Odwrócone plecami do widza sylwetki jeźdźców nikną w ciemnym zarysie gór wieńczących horyzont, a zachodzące poza lewą krawędzią kadru słońce rzuca na ziemię wydłużające się cienie koni i ludzi. Zdjęcie opatrzone wymownym podpisem: *The Vanishing Race – Navajo* [Znikająca rasa – Nawaho], a dodatkowy komentarz E.S. Curtisa jednoznacznie wyjaśniał symbolikę fotografii: „Obraz ten powinien wywołać refleksję, że Indianie jako rasa – obecnie już pozbawieni swej plemiennej siły i odarci ze swych tradycyjnych ubiorów – podążają ku ciemności, jaką niesie nieznaną przyszłość”⁵. Wychodząc od takich założeń, E.S. Curtis – przynajmniej w pierwszej dekadzie działalności – starał się uchwycić „odchodzącą rasę”, opierając się na swoim wyobrażeniu o „Indianinie” i jego kulturze „nietkniętej przez białego człowieka”. Stąd krytycznie dziś opisywane zabiegi, które stosował, polegające choćby na słynnym wyretusowaniu zegarka z fotografii ukazującej wewnątrz wigwamu (*In a Piegan Lodge*, 1910) czy fotografowanie przedstawicieli różnych grup rdzennych mieszkańców kontynentu w zaprojektowanej przez siebie „etnicznej” odzieży⁶ bądź proszenie pozujących o częściowe obnażenie się przed okiem kamery, co miało odpowiadać wyobrażonej przez fotografa adekwatnej reprezentacji znikającej „kultury prymitywnej” i jej przedstawicieli jako „Greków Ameryki”⁷.

Podobne środki stosowano oczywiście powszechnie w pierwszej połowie wieku XX w wielu innych kontekstach kulturowych, o czym świadczy choćby cykl fotografii Kazimierza Zagórskiego wykonanych w latach 1927–1938, a opatrzoney wymownym tytułem: *Ginąca Afryka. Zbiór dokumentów etnograficznych zarejestrowanych*

arkadyjskich „niecywilizowanych” kultur (1900–1910); (2) poprzez fazę fascynacji estetyką „sztuki prymitywnej” opartą na odmiennych niż „zachodnie” kanonach, ale też włączenie obrazu „indiańskiego wojownika” w obręb wyobrażeń o „amerykańskim żołnierzu” (wpływ propagandy wojennej i zaangażowania Stanów Zjednoczonych w I wojnę światową) (1910–1920); (3) po dekadę ostatnią, kiedy powstały obrazy skupione na poszukiwaniu „indiańskości” w południowo-zachodniej części Stanów Zjednoczonych (Nowy Meksyk), ale też materiał wizualny ukazujący przemiany i kontekst kulturowy regionu (1920–1930). Zob.: S. Egan, ‘Yet in a Primitive Condition’: Edward S. Curtis’s *North American Indian*, „American Art” 2006, t. 20, nr 3, s. 58–83.

5 Cyt. za: S. Egan, dz. cyt., s. 59.

6 Zob.: Ch. Pinney, dz. cyt., s. 92–93.

7 M. Gidley, *Pictorialist Elements in Edward S. Curtis’s Photographic Representation of American Indians*, „The Yearbook of English Studies” 1994, t. 24, s. 188. Na temat budowania obrazu „amerykańskiego Antyku” i wyobrażeń „Indian” jako „Greków Ameryki” zob.: S. Egan, dz. cyt., s. 64.

w belgijskiej *Afryce Centralnej*⁸. Liczne podobne materiały wizualne z epoki wyraźnie dowodzą, że aparat i kamera stały się doskonałymi narzędziami służącym w równej mierze realizacji romantyzującej idei zachowania na zdjęciu obrazu „odchodzących kultur”, jak i kreacji postaci „dzikiego” jako „Innego” (odmiennego wobec „kultury i cywilizacji europejskiej”). Co znamienne – mimo upływu czasu oraz olbrzymich przemian kulturowych, technologicznych i politycznych – w obrębie kultury popularnej obydwa tropy wizualne zdają się nadal w istotnym stopniu obecne. Doprowadziły do utrwalenia stereotypów i wytworzenia wizualnych kanonów przedstawiania „społeczeństw pozaeuropejskich” i „ludów indygenicznych”.

Przestrzeń spotkania?

Pozostawiając na boku kwestię niezwyklej trwałości i etycznej oceny takich podejść, warto skupić się w tym miejscu na naturze samej fotografii i obrazu w kontekście działalności antropologicznej. Już bowiem te skrótowo przywołane i wrywkowo dobrane historyczne przykłady świadczą o tym, że wizualność w praktyce antropologicznej od samego początku krążyła pomiędzy dokumentacją a projekcją, zapisem a kreacją, obiektywizmem a subiektywizmem, obrazowaniem a narracją. Była swego rodzaju uczestnictwem – aktywnym udziałem w kulturowych rzeczywistościach nie tylko tych, którzy fotografowali oraz oglądali, ale również tych, którzy byli fotografowani. Widać to również, gdy przyjrzymy się początkom obecności filmu w orbicie zainteresowań i działalności etnograficznej. Znowuż intrygująco brzmią zestawienia dat i zdarzeń zaczerpnięte zarówno z historii techniki filmowej, jak i rozwoju antropologii. Wielu badaczy wskazuje niemal natychmiastowe włączenie obrazu filmowego w antropologiczną praktykę, zestawiając pokaz braci Lumière (1895) ze zorganizowaną zaledwie trzy lata po nim przełomową dla brytyjskiej antropologii ekspedycją Alfreda Corta Haddona do Cieśniny Torresa⁹. Podczas wyprawy, która stawiała sobie za cel opuszczenie uniwersyteckich gabinetów i „bycie tam”, to właśnie kamera

8 O. Stanisławska, *Zobaczyć Afrykę, to być oslepionym*, „Tygodnik Powszechny”, 18 X 2005, nr 42, s. 8–9.

9 A. Grimshaw, *The Eye in the Door: Anthropology, Film and the Exploration of Interior Space*, [w:] *Rethinking Visual Anthropology*, red. M. Banks, H. Morphy, New Haven – London 1997, s. 36–52. Warto zauważyć, że w historii antropologii wizualnej przywołuje się również obrazy filmowe powstałe już w roku 1895 na sześć miesięcy przed publiczną projekcją braci Lumière. Były to cztery krótkie sekwencje filmowe zrealizowane przez Félixa Réganul’a podczas pokazów wystawy kolonialnej w Paryżu (m.in. film ukazujący berberyjską kobietę lepiącą garnki i ubijającą proso). Zob.: D. Marks, *Ethnography and Ethnographic Film: From Flaherty to Asch and After*, „American Anthropologist. New Series” 1995, nr 2, s. 339. Zob. także: S. Sikora, *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie antropologii*, Warszawa 2012, s. 74.

filmowa i jej „oko” miały pomóc „naocznym świadkom” w dokumentacji i budowaniu relacji o tym, jak „tam” jest „naprawdę”.

W dalszym rozwoju antropologii i wizualności przywołuje się kolejną znaczącą zbieżność dat i zdarzeń. W roku 1922 ukazała się pierwsza trobriandzka monografia Bronisława Malinowskiego, *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku*. Jej autor stał się piewką nie tylko teorii funkcjonalnej, ale przede wszystkim metody obserwacji uczestniczącej, opartej na długotrwałym pobycie etnografa wśród badanej społeczności i spojrzeniu na nią „od środka”. W tym samym roku publiczność w Ameryce Północnej po raz pierwszy obejrzała film R. Flaherty’ego pt. *Nanook of the North* [Nanook z Północy]¹⁰. Bazując na wieloletnim doświadczeniu przebywania wśród społeczności inuickich i dzięki nabytym wśród nich znajomościom, autor stworzył opowieść o młodym Inuicie – filmowym Nanooku – i jego najbliższych, ukazując ich codzienne zajęcia i zmagania z surowym klimatem oraz przyrodą¹¹. Co ważne, to właśnie dzięki specyficznej konstrukcji filmu, ustawieniu kamery, operowaniu obrazem i narracją, widzowie nie tylko obserwowali życie przykładowej rodziny inuickiej, lecz byli w stanie empatycznie się w nim zanurzyć. Oglądając film, odnosi się wrażenie towarzyszenia wędrującemu Nanookowi i jego bliskim dosłownie krok w krok, z dnia na dzień (a nawet w nocy) na przestrzeni jednego roku, którego cykl odmalowuje widok zmieniającej się pogody oraz krajobrazu. W ciągu kilkudziesięciu minut filmu pojawiają się sceny ukazujące codzienne, zwykłe a nawet intymne rodzinne zdarzenia, takie jak poranne przebudzenie we własnoręcznie zbudowanym igloo, zabawy dzieci z psem, wędrowki łódką czy saniami, zdobywanie pożywienia, gotowanie... Jak zauważył David MacDougall, *Nanook...* jest swego rodzaju „bramą, którą można w wyobraźni przekroczyć, aby wejść w życie innych ludzi”¹².

Mimo rozmaitych ocen i toczących się po dziś dzień antropologicznych dyskusji wokół działalności R. Flaherty’ego, należy przyznać, że wskazał on nowe – i jak na swoje czasy pionierskie – sposoby użycia wizualności w kontekście działalności o charakterze etnograficznym, oparte nie tyle na wymiarze dokumentacyjnym, co raczej na sile oddziaływania obrazu, jego kreatywności i sprawczości, które pozwalają na „przeniesienie” widza w odległą rzeczywistość i przybliżenie go do humanistycznego

10 J.W. Burton, C.W. Thompson, *Nanook and the Kirwinians: Deception, authenticity, and the birth of modern ethnographic representation*, „Film History” 2002, R. XIV, s. 74–86.

11 Na temat kontekstu powstania filmu oraz konstrukcji scenariusza i postaci bohaterów zob. np.: S. Sikora, dz. cyt., s. 76–78 oraz A. Grimshaw, *The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge – New York 2001, s. 47–49. Wspominając pierwsze filmy o charakterze etnograficznym, należy również przypomnieć obraz filmowy E.S. Curtisa pt. *In the Land of the Head Hunters*, który powstał osiem lat przed *Nanookiem*...

12 D. MacDougall, *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*, Princeton–Oxford 2006, s. 232.

doświadczenia oraz zrozumienia życia „innych”. W tym wymiarze można zatem zgodzić się z uwagami Anny Grimshaw, która zestawiając filmy R. Flahertego z monografiami B. Malinowskiego, sugeruje, iż obydwaj osiągnęli podobny efekt zaangażowania odbiorcy: widza/czytelnika¹³. To, co B. Malinowski uzyskał, budując charakterystyczną wciągającą narrację swoich monografii (*nota bene* nieprzypadkowo operowała ona silnymi odwołaniami do wizualności, patrzenia i obrazowania¹⁴), R. Flaherty tworzył językiem obrazu i przy pomocy filmu. Przy czym, podczas gdy B. Malinowskiemu finalnie zależało na intelektualnym poznaniu mechanizmów funkcjonowania badanej kultury, projekt R. Flahertego (który, co warto tu dodać, nie należał do grona „profesjonalnych naukowców”) był z gruntu humanistyczny – nastawiony na współodczuwanie i egzystencjalnie umocowane rozumienie. R. Flaherty był zainteresowany przeżywaniem rzeczywistości przez innych i próbą empatycznego tłumaczenia tego doświadczenia. Dlatego „jego filmy odwołują się nie tyle do racjonalnego intelektu, lecz do wrażliwości i emocji”¹⁵. Obraz staje się tutaj kluczowym narzędziem uczestnictwa. W dużej mierze wyreżyserowane i wykreowane wizualne reprezentacje w zamysle autora miały stać się miejscem „autentycznego” międzykulturowego spotkania i zrozumienia¹⁶.

(Nie)moc patrzenia

Wskazane powyżej wybrane przykłady, zaczerpnięte z początków oraz wczesnej historii antropologicznej wizualności, mogą doskonale uzmysłowić wielopoziomowość, wieloznaczność, otwartość interpretacyjną i kontekstualność obrazu. Obraz etnograficzny, tworzony w konkretnej kulturowej sytuacji, nie tylko ujawnia wielość zaangażowanych węgł aktorów, nierzadko odsłaniając skomplikowaną dynamikę wzajemnych relacji pomiędzy fotografem/etnografem, fotografowanymi, potencjalnymi odbiorcami, dla których produkowany był wizerunek itd., lecz może również włączać w swoją historię kolejnych widzów i interpretatorów, z ich własnymi wizualnymi wyobrażeniami oraz właściwymi dla ich czasów i kontekstów społecznych językami obrazowania i kodami oglądania. Obraz – utrwalony na kliszy, odbitce, klatce filmowej – żyje swoim własnym życiem, wraz z upływem czasu gromadząc, tracąc oraz zmieniając znaczenia.

13 A. Grimshaw, dz. cyt., s. 55.

14 Tamże.

15 Tamże, s. 51.

16 O tworzeniu filmowej „autentyczności” poprzez reżyserowanie opowieści o Nanooku zob. np.: J.W. Burton, C.W. Thompson, dz. cyt., s. 79.

Dziś nie wiemy na przykład, kim była młoda afrykańska kobieta, która – ustawiona przed aparatem fotograficznym K. Zagórskiego – przedramieniem zasłoniła swoje oczy i górną część twarzy. Nie wiemy również, co oznaczał jej gest – niezwykle i niespotykany na innych fotografiach z epoki. Trudno nawet powiedzieć, czy ten gest był rzeczywiście „jej”? Czy też stanowił element opowieści tworzonej przez fotografa? Oglądając fotografię oraz czytając ją na różne sposoby, możemy jedynie przypuszczać, dodawać nasze znaczenia i interpretacje. Skromną podpowiedź daje umieszczony na odwrocie zdjęcia opis: *Le Congo illustré*, czy informacje o działalności K. Zagórskiego, który w latach 20. ubiegłego wieku otworzył w Léopoldville zakład fotograficzny, a równocześnie rozpoczął swoje fotograficzne podróże po Afryce Równikowej i Wschodniej¹⁷. Ostatecznie to widz sam spotyka się z obrazem i staje wobec tego, co Wojciech Nowicki określił mianem „pokrętej prawdy fotografii”¹⁸, zaś Susan Sontag opisywała jako jej „powierzchnię”, która nie wyjaśnia, lecz stanowi „niewyczerpane źródło zachęty do dedukowania, spekulacji i fantazjowania”¹⁹.

Tymczasem Joachim Zeller, autor albumowej publikacji ukazującej wizualne dyskursy na temat Afryki i Afrykanów obecne w dawnej i współczesnej „zachodniej kulturze codziennej”, właśnie tę przedziwną, nietypową, a zarazem przejmującą fotografię wykonaną przez K. Zagórskiego umieścił na okładce swej książki. J. Zeller zaproponował również własną niejednoznaczną próbę odczytania obrazu:

Afrykanka zasłania ramieniem swoją twarz, tak jakby chciała ominąć nachalne spojrzenie fotografa. Wizerunek – tak odczytany – dokumentuje opór oraz upór. Jednakże motyw pozostaje ambiwalentny, bowiem poprzez ten gest kobieta zostaje obrabowana ze swojego własnego wzroku. Moc patrzenia oraz niemoc wzroku są więc po raz kolejny rozmieszczone stroniczo²⁰.

Obraz ten, właśnie przez swoją nietypowość oraz wymowność gestu, szczególnie niepokojąco zdaje się wskazywać na władzę fotografujących i oglądających. Na tle wizualnej produkcji kolonialnej i postkolonialnej dwóch ubiegłych stuleci zakryte ramieniem oczy i nieobecny wzrok młodej kobiety z fotografii K. Zagórskiego jeszcze mocniej uwydatniają odsłoniętą nagość (bezbronność?) jej ciała ukazanego z wyeksponowanymi

17 M. Grzesiewicz-Salacińska, *Afryka utrwalona, Tom II. Karty pocztowe Kazimierza Zagórskiego z kolekcji Witolda Grzesiewicza*, Warszawa 2009, s. 6. Por.: M.M. Grąbczewska, *W krainie młodych boginek*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2014, R. VII, s. 1–22.

18 W. Nowicki, *Dno oka. Eseje o fotografii*, Wołowiec 2010, s. 76.

19 S. Sontag, *O fotografii*, Kraków 2009, s. 31.

20 J. Zeller, *Weißer Blicke – Schwarze Körper. Afrikaner im Spiegel westlicher Alltagskultur. Bilder aus der Sammlung Peter Weiss*, Erfurt 2010, s. 235.

pęłnymi piersiami²¹. Dla europejskiego oka było to zapewne ciało „egzotyczne”, odmienne, intrygujące wymyślną fryzurą ze skręconych i zaplecionych na głowie włosów czy rozbudowanymi skaryfikacjami widocznymi na ciemnej skórze dziewczyny, na wysokości brzucha. Mogło być także ciałem pięknym i erotycznym – podobnie jak wiele innych przedstawień Afrykanów oraz rozmaitych „tubylców”, których z taką łatwością obrazowano w ich „naturalnej” nagości, łączonej często z wyobrażeniem szczególnej „pierwotnej” potencji, witalności oraz seksualności²². *Białe spojrzenia – czarne ciała* – tak brzmi tytuł albumu J. Zellera. Na okładce jego książki słowa „białe spojrzenia” są dosłownie wdrukowane w ciemną skórę dziewczyny z fotografii K. Zagórskiego. „Czarne ciała” z kolei pojawiają się na kontrastującym z postacią Afrykanki jasnym tle. Taki tytuł – i jego graficzne włączenie w fotografię K. Zagórskiego – uwytkła dysproporcję pomiędzy siłą wzroku patrzących i autorów zdjęć a podporządkowaniem i uprzedmiotowieniem fotografowanych. Ci pierwsi mają „wzrok” – a zatem światło, poznanie, zrozumienie – drudzy zaś posiadają (jedynie) ciała. Do tego są to ciała „czarne” oraz nagie, „dzikie”, erotyczne i egzotyczne, ustawione w wyraźnym kontraście wobec „oświecającego” (rozumiejącego) spojrzenia i intelektu.

Twórcy obrazów

Równocześnie jednak fotografia z okładki albumu J. Zellera przypomina o niejednoznaczności wizualnego przekazu oraz niestabilności obrazu, skłaniając do różnych pytań i oferując różnorodne, często sprzeczne odpowiedzi. Obrazy takie jak ten – wyłamujące się z przyjętej w kolonialnej epoce rutyny – w sposób jawny zaskakują. Ponadto – o czym zresztą zaświadcza m.in. zawartość albumu J. Zellera, jak również

21 Warto w tym miejscu przywołać fragment recenzji opisującej jedną z wystaw fotografii K. Zagórskiego (z roku 1934), której autor zwracał uwagę na fotogeniczność piersi Afrykanek i ich wyeksponowanie (według niego zaskakujące dla białego widza). Fragment tej recenzji przywołała Małgorzata Maria Grąbczewska i użyła go jako motto artykułu, w którym analizuje działalność K. Zagórskiego na tle wizualnych praktyk epoki kolonialnej. M.M. Grąbczewska, dz. cyt., s. 1.

22 Por. np.: J. Zeller, dz. cyt. Jednym z najbardziej znanych historycznych przykładów, który obnaża zachodnie wyobrażenia o „dzikiej” seksualności Afrykanów, jest tragiczna biografia Saartjie Baartman – „Hotentockiej Venus” (ur. przed 1790, zm. 1815), której ciało zarówno za życia (gdy była przedmiotem publicznych pokazów rozrywkowych oraz naukowych analiz), jak i po śmierci (kiedy zostało zamienione w „ekspонат” badawczy oraz muzealny) – było traktowane jako ikona „nieokiełznanej seksualności”. Por.: A. Wiczorkiewicz, *Czarna kobieta na białym tle – dyptyk biograficzny*, Kraków 2013, s. 94. Historię S. Baartman spopularyzował wyprodukowany w roku 2010 film pt. *Czarna Venus* (reż. Abdellatif Kechiche). Na temat kategorii nagości obecnej w europejskim oglądzie Afryki i Afrykanów por.: A. Niedźwiedź, *Afrykański strój, europejskie tkaniny i katolicka moda w Ghanie*, [w:] *Wymiary antropologicznego poznawania Afryki. Szkice z badań ostatnich*, red. M. Ząbek, Warszawa 2022, s. 104–110.

szereg innych, bardziej typowych „fotografii fizjonomicznych” – przy uważniejszym studiowaniu odsłania zaskakująco niestandardowe szczegóły lub zindywidualizowany charakter przedstawianych postaci, kwestionując jednoznaczne interpretacje²³. Nierzadko dawne przedstawienia wizualne wskazują na potencjalną sprawczość fotografowanych, ilustrują różnorodność relacji pomiędzy obrazującymi a obrazowanymi oraz zachęcają do odczytań odmiennych lub alternatywnych wobec dyskursu oplecionego wokół dominującego „zachodniego oka”. Na przykład przepiękne majestatem portrety tronujących afrykańskich władców – pojawiające się w najdawniejszych przedstawieniach fotograficznych z Afryki, a powracające w swoim schemacie po dzień dzisiejszy – prowokują dyskusję na temat sprawczości fotografowanych. Wydaje się, że lokalni wodzowie w dużej mierze świadomie kreowali swój wizerunek oraz „byli żywotnie zainteresowani odgrywaniem swoich własnych tradycji w pewien określony sposób”²⁴. Naturalnie, podobne naciski wychodzące od fotografowanych, wspólne kreacje wizerunków i skomplikowane przetargi były udziałem białych fotografów także na innych kontynentach. Wizualność i przestrzeń obrazu stawała i nadal staje się miejscem negocjacji i spotkania, które bywa doświadczeniem transformacyjnym dla wszystkich uczestniczących w nim stron.

O tym, że to spotkanie ma swoje ograniczenia i reguły tworzone zarówno przez obrazujących, jak i obrazowanych, świadczyć mogą choćby tak wymowne przykłady, jak słynna sekwencja filmowa nakręcona przez E.S. Curtisa podczas tajnego rytuału Nawaho. Po długich negocjacjach uzyskał pozwolenie na obecność z kamerą podczas takiego rytuału. Przed okiem kamery uczestnicy obrzędu odegrali wszystkie sekwencje starannie, jednak, jak się okazało, w odwrotnej niż zazwyczaj kolejności, pozbawiając działanie realnej mocy i przeistaczając rytuał w zaaranżowane dla fotografa widowisko²⁵.

Warto również przypomnieć, że choćby w Afryce produkcja wizualna doby kolonialnej nie sprowadzała się tylko i wyłącznie do twórczości generowanej przez

23 Por. np.: analizy zbiorów fotografii Lapończyków wykonanych przez księcia Rolanda Bonapartego podczas jego wyprawy do Laponii w 1884 r. A. Bentkowski, *Ostatni aborygeni Europy*, „op.cit. Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” 2005, nr 5, s. 8–9.

24 R. Vokes, D. Newbury, *Photography and African Futures. Editorial*, „Visual Studies” 2018, t. 33, nr 1, s. 1. Por. także: historię Króla Njoya (władcy z grupy etnicznej Bamun w Kamerunie), który pozował do fotografii, łącząc w sposób twórczy różne skrypty odzieżowe, w tym m.in. elementy zapożyczone z niemieckich mundurów żołnierskich. Takie fotografie (z lat 1902–1915) zachowały się w archiwach Misji Bazylejskiej. V.L. Rovine, *African Fashion, Global Style: Histories, Innovations, and Ideas You Can Wear*. Bloomington – Indianapolis 2015, s. 10.

25 Por.: film dokumentalny Anne Makepeace, *Coming to Light* (2000) poświęcony życiu i działalności fotograficznej oraz filmowej E.S. Curtisa.

europczyjskich przybyszów. Dysponujemy historycznymi wizualnymi przedstawieniami wykonanymi przez „tubylców”, w których na rozmaite sposoby odbija się spotkanie z „białymi”. Zwrócili na to uwagę m.in. autorzy zorganizowanej w roku 2014 w krakowskim Muzeum Etnograficznym wystawy pt. *Skrzyżowane spojrzenia – Afryka. Studium*²⁶. Drewniane zachodnioafrykańskie rzeźby, zebrane podczas Pierwszej Polskiej Wyprawy Naukowej do Afryki (1882–1885), którą kierował Stefan Szolc-Rogoziński, to nie tylko tzw. tradycyjna „sztuka afrykańska”, lecz również przedstawienia Europejczyków – przybywających do Afryki, obserwowanych i oglądanych przez Afrykanów, a następnie portretowanych w formie drewnianych figurek. Z tego samego okresu i obszaru mamy też przekazy o afrykańskich przedstawieniach malarskich ukazujących Europejczyków. Na przykład Hugo Zöllner, pruski dziennikarz i podróżnik, eksplorator różnych kontynentów, który między innymi towarzyszył S. Szolcowi-Rogozińskiemu w czasie części afrykańskich wędrówek w 1884 r., w jednej z wcześniej odwiedzanych przez siebie wiosek miał ze zdumieniem odkryć swoje własne podobizny wymalowane przez miejscowych mieszkańców na ścianach ich chat²⁷. Niewiele wiemy o celu wykonywania takich wizerunków – malarskich czy rzeźbiarskich przedstawień „białych ludzi”. Obraz, znowu, stanowi zagadkę i intryguje, staje się świadkiem międzykulturowego spotkania, które zapewne zmieniało obydwie biorące w nim udział strony.

Należy podkreślić, że te pierwsze „skrzyżowane spojrzenia” i rodzime afrykańskie produkcje obrazów nadążały za rozwojem technologii wizualnych. Dziś wielu badaczy zauważa, że historia XIX- i XX-wiecznej fotografii afrykańskiej to dzieje nie tylko białych podróżników i europejskich fotografów. Mimo iż europejskie i kolonialne spojrzenie zdecydowanie zdominowało dyskursy wizualne o Afryce i ich coraz bardziej masową produkcję, stosunkowo wcześniej znaleźli się także Afrykanie operujący aparatem fotograficznym i tworzący fotograficzne obrazy. Istniejące przekazy i artefakty stanowią rozproszony i niepełny zbiór, który jednak, przynajmniej w jakiejś mierze, odzwierciedla skomplikowane relacje „atlantyckiego krajobrazu wizualnego”²⁸ doby kolonialnej. Uczestniczyli w nim Afrykanie, Europejczycy, Afroamerykanie czy Amerykanie, a obraz stawał się i źródłem informacji, i jego kreatorem, narzędziem opresji, ale też wyrazem sprawczości różnych podmiotów i aktorów biorących udział w tworzeniu, powielaniu i dystrybuowaniu wizualnych przedstawień.

26 Wystawa *Skrzyżowane spojrzenia – Afryka. Studium*, Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie, 8 listopada 2013 – 2 marca 2014, koncepcja wystawy: Jacek Kukuczka, Katarzyna Piszczkiewicz, Ewelina Lasota.

27 J. Schneider, *The Topography of the Early History of African Photography*, „History of Photography” 2010, t. 34(2), s. 135.

28 Tamże.

Podsumowanie

Patrząc z dzisiejszej perspektywy na użycie obrazów w dawnej działalności etnograficznej i w powiązanych z antropologią dyskursach, dostrzegamy wielowymiarowość i niejednoznaczność przedstawień wizualnych, często nieuświadomianą przez twórców z przeszłości. Zgodnie z przywołaną na początku tego tekstu trajektorią rozwoju antropologii, początkowo chciano wierzyć w obiektywność i dokumentacyjną naukowość spojrzenia oraz obrazu. W tym kontekście idealnym technologicznym osiągnięciem zdawała się być fotografia – zdjęcie „zdejmujące” rzeczywistość i zatrzymujące chwilę. Przywołane w tym tekście historyczne przykłady etnograficznych praktyk wizualnych oraz będące ich wynikiem fotografie podkreślają jednak kreacyjną oraz niestabilną naturę obrazu. Spoglądając na zatrzymane na fotografiach twarze, ludzkie sylwetki, domy, krajobrazy czy sprzęty, próbujemy zobaczyć zarówno przedstawiane nam światy, jak i aktorów oraz twórców obrazu obecnych po obu stronach kamery, a także to, co znajduje się poza kadrem i fotograficzną „powierzchnią”.

Bibliografia

Literatura

- Bentkowski A., *Ostatni aborygeni Europy*, „op.cit. Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” 2005, nr 5.
- Burton J.W., Thompson C.W., *Nanook and the Kirwinians: Deception, authenticity, and the birth of modern ethnographic representation*, „Film History” 2002, R. XIV.
- Egan S., *‘Yet in a Primitive Condition’: Edward S. Curtis’s North American Indian*, „American Art” 2006, t. 20, nr 3.
- Gidley M., *Pictorialist Elements in Edward S. Curtis’s Photographic Representation of American Indians*, „The Yearbook of English Studies” 1994, t. 24.
- Grimshaw A., *The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge–New York 2001.
- Grimshaw A., *The Eye in the Door: Anthropology, Film and the Exploration of Interior Space*, [w:] *Rethinking Visual Anthropology*, red. M. Banks, H. Morphy, New Haven–London 1997.
- Grąbczewska M.M., *W krainie młodych boginek*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2014, R. VII.
- Grzesiewicz-Sałacińska M., *Afryka utrwalona, Tom II. Karty pocztowe Kazimierza Zagórskiego z kolekcji Witolda Grzesiewicza*, Warszawa 2009.
- Marien M.W., *Photography: A Cultural History*, London 2006.
- Marks D., *Ethnography and Ethnographic Film: From Flaherty to Asch and After*, „American Anthropologist. New Series” 1995, nr 2.

- MacDougall D., *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*, Princeton–Oxford 2006.
- Niedźwiedź A., *Afrykański strój, europejskie tkaniny i katolicka moda w Ghanie*, [w:] *Wymiary antropologicznego poznawania Afryki. Szkice z badań ostatnich*, red. M. Ząbek, Warszawa 2022.
- Nowicki W., *Dno oka. Eseje o fotografii*, Wołowiec 2010.
- Pinney Ch., *Photography and Anthropology*, London 2011.
- Rovine V.L., *African Fashion, Global Style: Histories, Innovations, and Ideas You Can Wear*, Bloomington–Indianapolis 2015.
- Schneider J., *The Topography of the Early History of African Photography*, „History of Photography” 2010, t. 34(2).
- Sikora S., *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie antropologii*, Warszawa 2012.
- Sontag S., *O fotografii*, Kraków 2009.
- Stanisławska O., *Zobaczyć Afrykę, to być oślepionym*, „Tygodnik Powszechny”, 18 X 2005, nr 42.
- Vokes R., Newbury D., *Photography and African Futures. Editorial*, „Visual Studies” 2018, t. 33, nr 1.
- Wieczorkiewicz A., *Czarna kobieta na białym tle – dyptyk biograficzny*, Kraków 2013.
- Zeller J., *Weiße Blicke – Schwarze Körper. Afrikaner im Spiegel westlicher Alltagskultur. Bilder aus der Sammlugn Peter Weiss*, Erfurt 2010.

Filmografia

- Coming to Light* (2000), reż. A. Makepeace.
- Czarna Wenus* (2010), reż. A. Kechiche.
- Nanook of the North* (1922), reż. R. Flaherty.

DARIUSZ CZAJA

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-8627-1415](https://orcid.org/0000-0001-8627-1415)

DARIUSZ.CZAJA61@GMAIL.COM

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Wydział Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Dlaczego jest tak, jak jest?

Why is it the way it is?

Streszczenie: *Żywoł Mateusza* (1968) w reżyserii Witolda Leszczyńskiego to w polskiej kinematografii film niezwykle. Krytyka polska i światowa wskazywała na odmiennosc filmu od standardowych propozycji repertuarowych: akcentowano nadzwyczajne efekty pracy operatora, podnoszono talent i silę kreacji Franciszka Pieczki, odtwórcy głównej roli. Jeden z recenzentów mówił nawet o arcydziele. Prezentowany tekst jest interpretacją filmu po ponad pięćdziesięciu latach, próbą sprawdzenia jego aktualności. Autor odsłania, rzadko podkreślany, wymiar misteryjny, sakralny filmu (w Eliadowskim rozumieniu). Wskazuje na osobność i niewspółczesność tytułowego bohatera. Analizuje kilka istotnych znaczeniowo filmowych kadrów, starając się wydobyć najistotniejsze cechy światoodczucia *Mateusza*. Ostatecznie, pokazuje, że jego ustami wypowiedziane zostaje fundamentalne filozoficzne pytanie, które każe zastanowić się nad rzekomą oczywistością naszej relacji z rzeczywistością.

Słowa klucze: naiwność, sacrum, przyroda, partycypacja mistyczna, filozoficzne zdziwienie

Summary: *Żywoł Mateusza* (1968) directed by Witold Leszczyński is an unusual film in Polish cinematography. Polish and world critics pointed out that the film was different from the standard repertoire proposals: the extraordinary effects of the cinematographer's work were emphasized, and the talent and strength of the performance of Franciszek Pieczka, the main actor, were highlighted. One reviewer even called it a masterpiece. The presented text is an interpretation of the film after over 50 years, an attempt to check its relevance. The author reveals the rarely emphasized mystery and sacred dimension of the film (in sense of Eliade). He indicates the separateness and non-contemporaneity of the title character. He analyzes several important film frames, trying



to highlight the most important features of Mateusz's worldview. Ultimately, he shows that a fundamental philosophical question is expressed through his lips, which forces us to reflect on the supposed obviousness of our relationship with reality.

Keywords: naivety, sacred, nature, mystical participation, philosophical wonder

Tylko ptaki, dzieci i święci są interesujący.

Armand Godoy, *Milosz le poète de l'amour*

1.

Rzadko się zdarza, by reżyserski debiut spotkał się z tak jednomyślną, w większości niemal entuzjastyczną, opinią krytyki¹. Wkrótce po premierze w roku 1968, *Żywoł Mateusza* Witolda Leszczyńskiego chwalony był niemal za wszystko. Wskazywano na dojrzałość reżysera i jego znakomity warsztat; zwracano uwagę na odmienność filmu od standardowych propozycji repertuarowych i przyzwyczajień ówczesnego kina polskiego; akcentowano nadzwyczajne efekty pracy operatora; podnoszono talent i siłę kreacji Franciszka Pieczki, odtwórcy głównej roli; podkreślano wysoką jakość adaptacji książki *Ptaki*, norweskiego pisarza Tarjei Vesaasa; dawano do zrozumienia, że mamy przed sobą dzieło nieporównywalne z niczym, co do tamtego czasu w polskim filmie powstało, jeden z recenzentów mówił nawet o arcydziele²!

Z różnego rodzaju sztuk, filmy, jak wiemy, starzeją się najszybciej. Istnieje wiele przykładów na poparcie tej tezy (choć, trzeba by dodać, że prawdziwe perły wciąż świecą czystym blaskiem). Tym bardziej więc zadziwia, że w dalszym ciągu, po ponad pięćdziesięciu latach, film Leszczyńskiego nie przestaje poruszać i niepokoić. Zapewne nie wszystko już w nim dziś przekonuje (wątpliwa, śladowa akcja, drewniane czasem aktorstwo), wciąż jednak wyzwala emocje, zaprasza do kolejnych interpretacji i odczytań. Mając w pamięci to, co o *Żywocie Mateusza* zostało przed laty napisane, spróbujmy raz jeszcze pochylić się nad tym niezwykłym filmem, zwłaszcza zaś nad paroma obrazami, które może najmocniej zapadają w pamięć. Jest w nich jakiś nadmiar, nadwyżka znaczeniowa, bardzo trudno przekładalna, o ile w ogóle, na język dyskursywny. Nie bez przekonania o prymacie współ-czującego oka nad rozumem analitycznym, nie bez tej deprymującej świadomości, że w zetknięciu z obrazami

1 *Żywoł Mateusza* (1968), reż. W. Leszczyński, scen. W. Leszczyński, W. Solarz, wyk. Franciszek Pieczka, A. Milewska, W. Gryń i in.

2 J. Fuksiewicz, *Żywoł człowieka*, „Kultura” 1968, nr 8; L. Pijanowski, *Portret z ptakiem i kamieniem*, „Kino” 1968, nr 2; J. Płażewski, *Dziękczynienie*, „Ekran” 1968, nr 8; S. Grzelecki, *Ptaki nad głową*, „Życie Warszawy” 1968, nr 44; K. Eberhardt, *Wygnanie z Arkadii*, „Film” 1968, nr 7.

o hipnotycznej wręcz mocy, słowa ledwie dotykają powierzchni nazywanej rzeczy, postaram się nie tyle je rozjaśnić (co by w gruncie rzeczy znaczyło: zaciemnić), ile, pośrednio, poprzez inne, pod wieloma względami bliskie i pokrewne im obrazy, spróbować wnikać w ich sens i nazwać rodzaj świata, na próg którego podprowadzają.

2.

Kim jest tytułowy Mateusz z filmu Leszczyńskiego? Odpowiedź na to pytanie jest o tyle ważna, że „świat przedstawiony” filmu, a w każdym razie to, co w nim najistotniejsze, widzimy dzięki niemu i poprzez niego. Kamera, raz po raz, utożsamia się z jego wzrokiem, przyjmuje jego punkt widzenia. Wrażliwość Mateusza, jego szczególny sposób widzenia rzeczywistości, przenika wiele filmowych kadrów. Kim więc jest ta dziwna postać? Odpowiadano różnie: mężczyzna o mentalności dziecka, wiejski głupek, prostaczek boży, wędrowny ptak, odmieniec, wariat, niedorozwinięty, naiwniak, nadwrażliwiec. To typ bohatera, który pojawiał się już nie raz w historii kina. Spośród nich wspomnijmy dwie tylko, bliskie mu pod pewnym względami, archetypowe postacie sztuki filmowej: Charlie (Chaplina) i Gelsomina (Felliniego). Aleksander Jackiewicz, wydobywając różnice między tymi postaciami, odsłania także uchwytnie podobieństwa w ich formie bycia-w-świecie: „Gelsomina, jak Charlie, lubi życie. Gdy jest smutna, to przeraźliwie smutna, gdy się cieszy – to całą twarzą i postacią. Radość nosi w sobie. Obydwojgu wystarczy, żeby ich tylko nie krzywdzono, żeby na chwilę ustał wiatr czy gniew i zaświeciło słońce, a już poprawiają na sobie szmatki. Charlie zaciera ręce, klepie się po wąskiej piersi, Gelsomina przygląda konopiasze włosy, mruga i uśmiecha się do siebie. Na szerokiej drodze, z dala od ludzi skrzywdzony Charlie odzyskuje humor, jego przed chwilą zwykły chód kończy się radosnym skokiem. Gelsomina, gdy pozostaje sama w polu, wacha polne kwiatki, staje przed chudym drzewkiem i ruchem ramion naśladuje gest bezlistnych gałęzi, snuje się po pustym pejzażu niby rozbawiony psiak i przykładą z zachwytem ucho do grającego słupa telegraficznego. Oboje są nie z tego świata”³. Obydwoje są ekspresją życia sytuującego poza społecznymi konwencjami. Są osobni i autentyczni w swojej niepodrabianej i nieudawanej naturalności. Obydwoje pozostają bardziej po stronie intuicji (pierwotnego instynktu?) niż dyskursywnego rozumu. Tak czy inaczej, obydwójce są trochę „nie z tego świata”.

Podobnie Mateusz. Wyraźnie odstaje od otoczenia. Oddaje się czynnościom z pragmatycznego punktu widzenia absurdalnym: wpatruje się w niebo, śledzi pilnie lot „wielkiego ptaka” nad jeziorem, obserwuje drzewa, odciska ślady dłoni na leśnym mchu. Chociaż pozostaje w przyjaźni z ludźmi ze wsi, nie potrafi jednak w żaden sposób włączyć się w bieg ich życia. Nie pojmuje sensu pracy zarobkowej, całej tej

.....
³ A. Jackowski, *Sztuka naiwnych*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1–4, s. 13–14.

krzątający wokół spraw codziennych i przyziemnych, nie angażujących uczuć i obrazni. Nie rozumie, po co uczyć się zawodu, skoro świat jest tak piękny, dziwny i zachwycający. Nie znajduje zrozumienia dla siostry nie ekscytującej się, tak jak on, Wielkim Ptakiem, który pojawił się w okolicy i przelatuje nad ich domem. Nie wie, nie rozumie, nie pojmuje. Jego podejście do życia naznaczone jest tym, co my – cywilizowani i wyedukowani – nazwalibyśmy naiwnością. W oczach większości z nas „naiwność” nie jest neutralną etykietą; to raczej inwektywa, o ile nie stygmat. Ale istnieje także inne rozumienie „naiwności”, wystarczy tylko zmienić celownik. Odkrywcze rozumienie tej kategorii zaproponował Aleksander Jackowski, wnikliwy i empatyczny znawca „sztuki naiwnej”. Kiedy porzucimy wartościowanie, a zastanowimy się raczej nad tym, jak istnieje „naiwność”, wówczas odsłoni nam się inna jeszcze, powszechnie prześlępiana, jej strona: „Jedynym dowodem na istnienie «naiwnych» jesteśmy my sami, odbiorcy tej sztuki. To my decydujemy, co jest naiwne, a co dojrzałe [...]. Czym jest dzisiaj naiwność? Co kojarzymy z tym pojęciem? Kto wyda się nam naiwny? Otóż naiwne są w naszym odczuciu dzieci, ludzie, którzy odrzucają powszechnie uznane normy postępowania, nie dążą do sukcesu, materialnych wartości. Naiwne są ideały i słowa, które zdają się nam na miejscu tylko wtedy, gdy padają z ambon kościołów: miłosierdzie, szlachetność, pokora dobroć, wzniosłość”⁴. W tej błyskotliwej fenomenologii naiwności odrzucona zostaje zwyczajowa hierarchia społeczna: to my, czciciele rozumu, nadający nazwy, etykiety, oceniający – poddani zostajemy ocenie. W tym odwróconym wartościowaniu, okazuje się jak wątpliwa jest (pod wieloma względami) zwyczajowa ocena naiwności, jak silnym podlega ona ideologicznym przesądzeniom.

Pointa odkrywczych wywodów Jackowskiego pada już w pierwszym zdaniu: to my, ludzie rozumu, wiedzy, nauki, jesteśmy dowodem na istnienie naiwności. To my, ustalamy i decydujemy kogo uznać za naiwnego. Tymczasem, dzięki odwróceniu perspektyw, mamy szansę zobaczyć naiwność z innej zupełnie strony. Nie przez pryzmat negatywnie wartościujących sądów, ale z jej wnętrza, podług hierarchii właściwej temu oglądowi świata. Bo naiwność to najpierw pewna koncepcja rzeczywistości, to pewien szczególnie sposób jej postrzegania, rozumienia i hierarchizowania. To ufność pokładana w nieuprzedzonym, bezinteresownym spojrzeniu, to zaufanie intuicji raczej niż kalkulującej władzy rozumu. To jakies radykalne „tak” wobec świata, przeciwstawione dogmatycznemu sceptycyzmowi i wątpieniu. Jeśli więc powiada się o Mateuszu, że jest naiwny, że przypomina dziecko, to trzeba to rozumieć zgodnie ze zrekonstruowanymi i zdekonstruowanymi przed chwilą kategoriami naiwności i dzieciństwa. Może wówczas pełniej i głębiej zrozumiemy postać głównego bohatera i uchwycimy sens jego dziwnego i nienormalnego zachowania.

.....
4 Tamże.

3.

Żywot Mateusza jest filmem pogańskim. I to nie tylko w pierwotnym znaczeniu łacińskiego *paganus* (przymiotnikowo: wiejski, sielski; rzeczownikowo: mieszkaniec wsi, wieśniak). Jest też filmem pogańskim w innym, daleko głębszym rozumieniu. Jest pogański w tym znaczeniu, w jakim słowo to odnosi się czasem, już bez wartościujących konotacji, do świata archaicznego – a to oznacza: przedchrześcijańskiej – religijności, do pierwotnego odczucia sakralności istnienia: „Dla człowieka religijnego kosmos «żyje» i «mówi». [...] Jego życie ma dodatkowy wymiar; nie jest wyłącznie ludzkie, jest równocześnie kosmiczne, gdyż ma strukturę ponadludzką. Można je nazwać egzystencją otwartą, gdyż nie jest ściśle ograniczone do ludzkiego sposobu bycia. Egzystencja *homo religiosus*, szczególnie człowieka pierwotnego, jest otwarta na świat; żyjąc, człowiek religijny nigdy nie jest samotny, część tego świata żyje w nim”⁵. W świecie religijności archaicznego kosmos nigdy nie jest niemy, obojętny i nieprzezroczysty. Jest rzeczywistością żywą, emanującą energią i mocą. *Homo religiosus* nie stoi nigdy wobec czy naprzeciw rzeczywistości, ale jest jej żywą i nieodłączną częścią.

W *Żywocie Mateusza* widowym znakiem tej sakralnej rzeczywistości są drzewa; pojawiają się w filmie kilkakrotnie i zawsze są to momenty dramaturgicznie znaczące. Drzewa z *Żywota Mateusza* to nie metaforyczny dantejski ciemny las (*selva oscura*) ani żaden baudelaire’owski, utkany z analogii, las symboliczny (*une forêt de symboles*); to są najzupełniej realne, mocno stojące na ziemi drzewa. I jeśli widzieć w nich byt szczególnie wyróżniony, rzeczywistość symboliczną, to tylko w tym głębokim, ontologicznym rozumieniu symbolu, o jakim mówi Eliade w swoim *opus magnum*: „[D]rzewo staje się przedmiotem religijnym dzięki swej mocy, dzięki temu, co ono «objawia» (i co je przerasta). Ale ta moc jest ze swej strony uzasadniona przez jakąś ontologię: drzewo jest pełne sił sakralnych dlatego, że jest pionowe, że rośnie, że traci liście i na nowo je odzyskuje, a więc regeneruje się («umiera» i «zmartwychwstaje») nieskończoną ilość razy [...]. Drzewo staje się święte [...] dlatego, że objawia rzeczywistość pozaludzką”⁶.

W innej ze scen, niewinnie zapowiadający się dialog poprzedza znaczące, w oczach Mateusza, wydarzenie. Jest już po burzy. Mateusz wychodzi przed dom. Nagle zauważa, że po uderzeniu pioruna, jedno z drzew zostało w połowie złamane i nadpalone: w niebo sterczy rozłupany kikut. Obraz ten przyjmuje jako wyraźną zapowiedź zbliżającego się nieszczęścia. Mówi o tym siostrze, ale ona nie dostrzega w tym niczego złowróżbnego. Nie pierwszy to w tym filmie konflikt umysłowości archaicznego, religijnej i całkowicie świeckiego, racjonalnego, wypranego z „przesądów” postrzegania

.....
5 M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York 1959, s. 166–167.

6 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 265–266.

świata. Najbardziej może przejmującą stroną pokrewieństwa i duchowej wspólnoty drzewa i człowieka ujawnia film wtedy, gdy w jednym z obrazów, w dużym zbliżeniu, widać drzewo ścinane piłą mechaniczną, padające bezwładnie na ziemię. Mateusz z trudem znosi ten widok. Dla niego, najwyraźniej, drzewo realnie żyje, jest „mieszkaniami żyjących w nim istot boskich, siedzibą sił nadprzyrodzonych, widzialnym śladem boskości”⁷. I jeszcze jeden przejmujący obraz. Tuż przed wejściem do swojej łódki, tuż przed ostatnim wypłynięciem na jezioro, przed tą podróżą „w jedną stronę”, Mateusz niespodziewanie wraca jeszcze na ląd, dobiega do stojącej nieopodal pomostu brzozy i odciska na korze ślad zębów. Z drzewa powoli spływa ciemna struga. Dłuższą chwilę obserwujemy ten dziwny list do pozostałych, ten krwawiący testament. Drzewo nie tylko jest tu niemyim świadkiem nadchodzącej śmierci, ale, mocą jakiejś elementarnej *participation mystique*, bierze w niej udział. Taka jest percepcja człowieka archaicznego, dla którego postrzegany świat nie jest „naturą” (w nowożytnym rozumieniu), ale bliskim istotowo, żywym mikrokosmosem: „Tym, co narzuca się człowiekowi i każe mu się wiązać z mocnym i pewnym istnieniem drzewa jako istnieniem potężniejszym, jest raczej przeżycie mocy drzewa, raz po raz przezwyciężającej śmierć. Wspólne wzrastanie drzewa i człowieka [...] nie jest więc jakąś racjonalną paralelą, lecz mistyczną więzią, powstającą wskutek magicznych pragnień człowieka”⁸. Mateusz odczuwa tę – właściwą archaicznej mentalności – sakralną więź z drzewem zupełnie naturalnie, bezrefleksyjnie, omijając rafa pojęciowych rozważań⁹.

4.

Jeszcze raz: *Żywot Mateusza* jest filmem pogańskim. Drzewa żyją, cierpią i umierają tak, jak ludzie. Natura „mówi”, czuje, oddycha. Mattis, widziany już nie tylko jako dziecko i szaleniec, ale jako najczystszej wody *homo religiosus*, jest jej żywą częścią. Może żadne inne sceny nie odsłaniają lepiej natury tego bliskiego, intymnego wręcz związku, jak sceny z ptakiem.

Dzień dobiega końca. Zmierzcha się. Mateusz siedzi z siostrą przed domem. Pomaga jej w pracy. Co jakiś czas spogląda w niebo. Po chwili idzie za dom, schodzi na pomost, obraca się kilkakrotnie, ma oczy utkwione w górze, jakby czegoś szukał. Nagle wskakuje do łodzi, odpycha się parę razy wiosłami i wypływa na środek jeziora. W górze, nad nim kołuje Wielki Ptak. Spokojnie, powoli, majestatycznie.

.....
7 G. Ceronetti, *Drzewa bez bogów*, Kraków 1995, s. 29.

8 G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 49–50.

9 Wiele przykładów takiego odniesienia wobec drzew znaleźć można w znakomitym filmie dokumentalnym *Drzewa* (1988), reż. A. Różycki, scen. E. Nowina-Sroczyńska, A. Różycki.

Ciemny, czarny kształt odcina się na tle nieba. Obraz, od którego trudno oderwać wzrok. Obraz hipnotyzujący. Obraz, który nie tyle „daje do myślenia”, ile „do przeżywania”, porusza najcieńsze włókna wzruszeń. Obraz, spod którego konkretno-zmysłowej formy prześwieca archetyp, praobraz, pierwotna struktura symboliczna.

Jak trafnie pisze Gaston Bachelard w analizie obrazu lotu w twórczości poetyckiej: „Stawiam tezę, że ptaki działają tak silnie na naszą wyobraźnię, nie z racji swego wspólnego ubarwienia. W ptaku piękny jest przede wszystkim lot. Dla wyobraźni dynamicznej lot to piękno pierwotne”¹⁰. Bachelardowską fenomenologię w twórczości różnych poetów (któż to przyrównał wyobraźnię poetycką do wrażliwości dziecka, któż to powiedział o poetach, że są jak duże dzieci?) rozwija, dopowiada i dorzuca do niej kolejne wiązki znaczeń Constantin Brancusi, rumuński rzeźbiarz, jeszcze jeden Wielki Naiwny, artysta, w którego wypowiedziach odnajdziemy zdania, które w filmie Leszczyńskiego tajemnie łączą się i uzupełniają: „Kiedy przestajemy być dziećmi, stajemy się martwi” oraz „Całe życie poszukiwałem istoty lotu”¹¹. W roku 1912 Brancusi rozpoczął, rozciągniętą na ponad dwadzieścia lat, realizację cyklu *Ptaki*. Początkowo, punktem wyjścia był dla niego motyw z folkloru rumuńskiego *Paserea Maistra*, Magiczny Ptak. Z czasem jednak jego uwaga zwraca się w stronę tajemnicy lotu ptaka. Pojawiają się pierwsze realizacje *Ptaków w przestrzeni* które staną się początkiem, wielokrotnie później ponawianych prób oddania lotu ptaka w różnym materiale rzeźbiarskim. Symboliczne i religijne konteksty dzieła Brancusiego najtrafniej może komentował Mircea Eliade, jego rodak: „Nie musiał [Brancusi] czytać ksiązek, by odkryć, że lot jest ekwiwalentem szczęścia, ponieważ symbolizuje wznoszenie, przekraczanie, pożegnanie z naszą ludzką kondycją. Lot świadczy o tym, że ciężar został odrzucony, że przemiana ontologiczna ma miejsce w ludzkim bycie. [...] Symbolika lotu wyraża ucieczkę ze świata codziennego doświadczenia, a dwojaki kierunek tej ucieczki jest oczywisty: jest to równocześnie *transcendowanie* i *wolność*, których dostarcza nam «lot»”¹².

Przypomnijmy jeszcze inny obraz, równie niezwykły, jak poprzedni: spotkanie Mateusza z ptakiem na leśnej polanie. Ptak nieruchomieje na moment, patrzący też. Człowiek i ptak stają przed sobą oko w oko. I trwają tak w jakiejś duchowej komunii przez dłuższą chwilę. To nie jest zwykłe przyglądanie się, to rodzaj duchowej bliskości w spotkaniu z czymś (kimś?) zupełnie innym, ale jednak bliskim, z kimś gatunkowo odmiennym a przecież w jakiś niepojęty sposób podobnym. „Ty i ja” – szepcze Mattis. „Ja i ty”. A brzmi to jak osobliwe wyznanie miłosne dwóch bliskich sobie istot.

.....
10 G. Bachelard, *Poetyka skrzydeł*, [w:] *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, wyb. H. Chudak, przedm. J. Błoński, Warszawa 1975, s. 182–183.

11 E. Shanes, *Brancusi*, New York 1989, s. 107.

12 M. Eliade, *Brancusi i mitologia*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3, s. 182. [Wyr. autora]

Jak gdyby Mateusz odkrywał ich duchowe pokrewieństwo, jak gdyby pojmował, że obydwójce są całkiem inni, zupełnie „nie z tego świata”. O tej zaświatowości ptaków pisał przejmująco Blaise Cendrars: „Co do mnie, najbardziej u tych ptaków zastanawiają mnie ich oczy o spojrzeniu pozaświatowym albo pozagrobowym, bo gdzie jest ptasi cmentarz? Czy nie zafrapowało was nigdy to spojrzenie nieosobiste, rzekłbym nawet spojrzenie wieczności, którego Ptak nie wlepia w nas, ale przesywa nim, jak gdybyśmy nie byli nieprzejrzyci, celuje poza nas w naszą duszę, w nasz cień, i gawędzi, gotów do zaślubin, gotów ulecieć w nieśmiertelność, z naszym sobowtorem, albo gotów wydziobać i pożreć oczy waszego anioła stróża? Nie ma nikogo bardziej obcego na tym świecie, niż ptak, bo gdzie jest cmentarz, kostnica ptaków?”¹³ A Czesław Miłosz, inny wielki miłośnik ptaków i ptasiego jestestwa, dodawał: „Dlaczego można się zakochać w ptakach? Bo są tajemnicze”¹⁴. W natchnionej *Odzie do ptaka* pojawiają się znane nam motywy radykalnej obcości ptaków, ale też i zaskakującej z nimi ciepłej bliskości. Nie znajduję lepszego komentarla do powyższej sceny niż pierwsze dwie strofy wiersza Miłosza:

O niczemu niepodobny, obojętny
Na dźwięk *pta, pteron, fvgl's, brd.*
Poza nazwą, bez nazwy,
Ruch nienaganny w ogromnym bursztynie.
Abym pojął w biciu skrzydeł co mnie dzieli
Od rzeczy którym co dzień nadaje imiona
I od mojej postaci pionowej
Choć przedłuza siebie do zenitu.

Ale dziób twój półotwarty zawsze ze mną.

Jego wewnątrz tak cielesne i miłosne
Że na karku włos mi jeży drzenie
Pokrewieństwa i twojej ekstazy.¹⁵

Paradoks postaci Mateusza polega na tym, że z jednej strony jest on „nie z tego świata”, w znaczeniu: „ludzkiego świata”, a z drugiej strony, jest jak najbardziej „z tego świata”, więcej: jest do niego esencjalnie przynależny – kiedy rozumieć go nieco inaczej, szerzej: jako świat drzew, ptaków, chmur, jeziora – nie przekształconych jeszcze w nowoczesną „naturę”. Wówczas to okazuje się jego współ-czującą częścią, jak

.....
13 B. Cendrars, *Gwiazdna wieża Eiffla*, Warszawa 1971, s. 21.

14 Cz. Miłosz, *Kontynenty*, Paryż 1958, s. 121.

15 Cz. Miłosz, *Oda do ptaka*, [w:] *Wiersze*, Kraków–Wrocław 1984.

gdymby był istotowo niedróźnialny od rzeczywistości, którą cywilizacyjny dekret nie tylko wyosobnił z ludzkiej ekumeny, ale wręcz przeciwstawił ludzkiemu światu. Machina antropologiczna (*la macchina antropologica*, koncept autorstwa Furia Jesiego¹⁶) zachodniego świata pracowała dziesięciolecia nad tym, by postawić to, co ludzkie naprzeciwko świata przyrody i tym swawolnym gestem ustanowić, niepodważalną jakoby i „naturalną”, hierarchię bytów. Mateusz, samym swoim istnieniem, sypie piasek w tryby tej dobrze pracującej i wielce efektywnej maszynierii.

5.

Jeszcze inaczej: *Żywot Mateusza* jest filmem sakralnym, w Eliadowskim tego słowa rozumieniu. Wiele jego fragmentów, jak widzieliśmy, mogłoby służyć jako ilustracja przykładów i tez z głównego dzieła Eliadego. Nie jest zaskoczeniem, że niektóre tytuły poszczególnych części filmu (*Dom, Ptak, Wyspa, Drzewo, Kamień*) odnajdziemy jako tytuły podrozdziałów w *Traktacie o historii religii*. Świat filmu Leszczyńskiego złożony jest z elementów najprostszych, bo też opowiada o rzeczywistości pierwszej, podstawowej, pierwotnej, źródłowej. Z pewnością jednak nie jest to film „przyrodniczy”. Nie mógłby też, choćby bardzo się o to starano, stać się flagowym filmem ruchu ekologicznego. Nie ma w nim nostalgii za powrotem do stanu bezgrzeszności i niewinności, brak w nim sentymentalizmu i klikiwości właściwych utworom nawiązującym, świadomie czy bezwiednie, do dziedzictwa Rousseau. Czym więc jest w takim razie *Żywot Mateusza*, jeśli nie sposób potraktować go jako ekologicznej czytanki? Skąd taka siła filmu o wątlej akcji, bez wyraźnych zwrotów dramaturgicznych, filmu, w którym, wyjąwszy kilka fragmentów, praktycznie nic się nie dzieje?

Pierwszej informacji dostarcza kompozycja kadru. Leszczyński buduje obraz w dość specyficzny sposób. Preferuje kadr statyczny, nieruchomy. Kadr, w którym czas zastyga. Obraz, w którym celebrowane jest trwanie. Obrazy w jego filmie konstruowane są z pietyzmem, ascetycznie i hieratycznie. Nie przypadkiem słowa służące do opisu filmowego obrazu pochodzą ze słownika języka religijnego. Bo też *Żywot Mateusza* jest filmem religijnym. Rzec jasna, nie w sensie konfesyjnym, ale we wskazanym wcześniej sposobie widzenia i przeżywania rzeczywistości, w odsłanianiu jej wielowymiarowości i głębi. Widać przy tym, że stosowany zwyczajowo archaiczny podział na formę i treść utworu, w tym przypadku nie ma żadnego sensu. Forma nie jest tu czymś dodanym do przekazywanej treści, ona po prostu jest treścią. Najlepiej widać to w funkcji, jaką przewidział Leszczyński dla

.....
16 Por.: G. Agamben, *Laperto. Uomo e animale*, Torino 2002, s. 24.

muzyki¹⁷. Poszczególne fragmenty z *Concerto grosso g-moll*, nr 8 op. 6 (*Fatto per la Notte di Natale*) Corellego nie są prostą ilustracją tego, co dzieje się na ekranie, ale tworzą z obrazem jedną organiczną całość, coś w rodzaju „dźwiękoobrazu”. Powolne, majestatyczne *Grave* idealnie stapia się, współgra z obrazem (zdjęcia na zwolnionych klatkach) szybującego nad jeziorem ptaka. Każdy z przełomowych momentów filmu jest podkreślony, wzmocniony fragmentem muzycznym. Przy czym: muzyka nie ilustruje naiwnie obrazu, ale współkreuje go emocjonalnie i duchowo. Nie będzie nadużyciem powiedzieć, że kamera poszukuje hierofanicznego wymiaru rzeczywistości. Wydobywa te jego jakości, te cechy, które w spojrzeniu uchodzącym za „realistyczne” – są zwykle nieobecne.

Świat *Żywotu Mateusza*, ów wiejski mikrokosmos ufundowany jest na konkrety: las, jezioro, trawa, pole, rzeka, kamień, niebo, ptak... Film dowodzi, że każdy z tych bytów jest cząstką większej, przerastającej go – nigdy nie nazwanej wprost – całości wyższego rzędu. Dwa razy pojawia się w filmie, widziany oczami Mateusza, podobny obraz: na pierwszym planie wóz ze zbożem, pasąca się krowa, ktoś krząta się na polu, łódka przepływa rzeką, brodem przejeżdża wóz, w tle zarysy domostw, drzewa, u góry płachta nieba... Obraz sielskiego życia wiejskiego albo obrazek rodzajowy wzorowany na malarstwie niderlandzkim (Leszczyński wymienia tu obrazy Breughla). Ale jest w tym – wydawać by się mogło – banalnym, pastoralnym obrazku coś więcej: rzeczywistość emanująca jakimś elementarnym i niepodważalnym sensem. Wszystko jest tak, jak ma być. Cała jaskrawość istnienia. Człowiek wpisany, we wprzód ustanowiony, ład świata. U źródeł tego obrazu tkwi jakaś pierwotna akceptacja i afirmacja widzialnej rzeczywistości, które każą myśleć o tym, że każdy z elementów wypełniających go ma udział w rzeczywistości je przerastającej. Tak właśnie postrzega świat *homo spiritualis* (Jean Clottes, badacz sztuki paleolitycznej, postuluje zastąpienie tym właśnie określeniem zwyczajowego i nietrafnego, jego zdaniem, określenia *homo sapiens*¹⁸), postać, którą odesłaliśmy do skansenu ludzkich przebrań. Mateusz jest modelowym wcieleniem tego rodzaju mentalności; mentalności uchodzącej za prymitywną, przestarzałą, śmieszoną, nie licującą w żaden sposób z technologicznym modelem współczesności. *Żywot Mateusza* dowodzi, że umysłowość archaiczna nie należy wyłącznie do światów minionych. Przeciwnie: sugeruje – całkiem jak eminentni historycy religii – że można ją rozumieć jako żywą, wciąż aktywną, warstwę współczesnej świadomości, tyle

.....
17 Informacje o wykorzystaniu muzyki Corellego w swoim filmie omawia reżyser w szczegółowym studium. Por.: W. Leszczyński, *Muzyka w filmie „Żywot Mateusza”*, „Kino” 1968, nr 2, s. 25–28.

18 J. Clottes, *Pourquoi l'art préhistorique?*, Paris 2011, s. 57.

że przykrytą przez pragmatyczne ideologie nowoczesności¹⁹. *Homo spiritualis* nie odszedł zupełnie w niebyt, to wciąż utajona w nas możliwość. Współ-czujące, silnie emocjonalne reakcje widzów na zachowanie Mateusza, świadczą o realności tego domniemania.

W postaci Mateusza, dziecięce urzeczenie światem, zachwyty nad mnogością i różnorodnością form widzialnych, splata się nierozłącznie z siłą poetyckiej wyobraźni. Ale jest w niej również miejsce na, filozoficzne z ducha, zdziwienie. Słusznie powiada filozof: „Ustami dzieci dochodzą do głosu najśmielsze myśli dorosłych. Ale rozsądek każe je puszczać mimo uszu. Dziecinne powiedzenia zwracają uwagę tylko jako echo czegoś, co już w pierwszym historycznie brzmieniu było ostatecznym genealogicznie słowem uczoneści, umiejętności, namysłu; zwracają tedy uwagę przez swoją wtórność; ta wszelako traktowana jest jako osobliwość, nie jako potwierdzenie”²⁰. Refleks tej uwagi znajdujemy w filmie: w rozmowie z gospodynią Mateusz, to duże dziecko, dość nieoczekiwanie rzuca w przestrzeń, niby do siebie, pewne pytanie. Pytanie wszystkich pytań: „Dlaczego jest tak, jak jest?” W filmie zawisa ono w powietrzu: nie pada na nie jakakolwiek odpowiedź. Zdaje się, pojawiająca się niespodziewanie, bez jakichkolwiek przygotowań, kulminacją, do której prowadziły wcześniejsze sceny. Ale też nasycy kolejne, następujące po niej, niepewnością i świętą grozą tego zawartego w pytaniu fundamentalnego zdziwienia. To właśnie w tej, rzuconej tu jakby od niechcienia, spontanicznie, kwestii, rzekoma oczywistość świata zostaje na moment zakwestionowana, podana w wątpliwość. Może nie przypadkiem pojawia się ona w ustach świętego idioty (tytułowy „żywoć”, słowo spotykane już bodaj tylko w „żywotach świętych”, nakierowuje niedwuznacznie na ten trop), bożego głupca. Bo tylko on i jemu podobni mają odwagę zadawania pytań pierwszych. Tylko w ich przenikliwym i bezinteresownym spojrzeniu, które wykracza poza sferę jakkolwiek rozumianej pragmatyki, można zobaczyć świat w jego tajemniczej poświacie²¹.

Pytanie to, jak sugeruje krytyk, odwołuje przede wszystkim do tradycji literackiej, przypomina wątpliwości i pytania bohaterów czechowowskich²². Ale to chyba nie jest najbardziej właściwy trop. Jeszcze bliższa i naturalniejsza droga prowadzi bowiem do tradycji filozoficznej, do filozofii w ogóle, z jej skłonnością do nieustannego,

.....

19 G. van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty. Holy in Art*, London 1963, s. 7.

20 S. Cichowicz, *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996, s. 123.

21 W wymiarze prawdziwie religijnym, święty głupiec wyrwca świat na opak, kontestuje zasady, na których wspiera się społeczny ład. Tak opisuje fenomen prawosławnego *juródstwa* Cezary Wodziński. Por.: C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000, s. 101–102.

22 R. Marszałek, *Film fabularny*, [w:] *Historia filmu polskiego*, t. VI: 1968–1972, Warszawa 1994, s. 122.

źródłowego zadziwienia (*thaumadzein*) światem, do stawiania pytań naiwnych, uchodzących pośród ludzi „trzeźwo” myślących za dziecinne, celujących w złudną oczywistość tego, co jest. Przywodzi ono na myśl nieco inne, a przecież jakże podobne, bo równie fundamentalne, pytanie, które Martin Heidegger, filozof kontynuujący grecką tradycję pytań pierwszych, ostatni już z przywołanych tu Wielkich Naiwnych (bo kwestionujących oczywistości zdrowego rozumu), umieścił w swoim słynnym wykładzie zatytułowanym: *Czym jest metafizyka?* Pytanie, które kończyło jego wykład, brzmi prawdziwie niepokojąco: „Dlaczego w ogóle jest raczej byt, niżli nic?”²³

Dlaczego jest tak, jak jest?

Dlaczego w ogóle jest raczej byt, niżli nic?

No właśnie: dlaczego?

Bibliografia

Literatura

- Agamben G., *Láperto. Uomo e animale*, Torino 2002.
- Bachelard G., *Poetyka skrzydeł*, [w:] *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, wyb. H. Chudak, przedm. J. Błoński, Warszawa 1975.
- Cendrars B., *Gwiezdna wieża Eiffla*, Warszawa 1971.
- Ceronetti G., *Drzewa bez bogów*, Kraków 1995.
- Cichowicz S., *Moje ucho a księżyc. Dywagacje, diagnozy*, Gdańsk 1996.
- Clottes J., *Pourquoi l'art préhistorique?*, Paris 2011.
- Eberhardt K., *Wygnanie z Arkadii*, „Film” 1968, nr 7.
- Eliade M., *Brancusi i mitologia*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3.
- Eliade M., *The Sacred and the Profane*, New York 1959.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Fuksiewicz J., *Żywoć człowieka*, „Kultura” 1968, nr 8.
- Grzelecki S., *Ptaki nad głową*, „Życie Warszawy” 1968, nr 44.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, [w:] Heidegger M., *Znaki drogi*, Warszawa 1999.
- Jackowski A., *Sztuka naiwnych*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1–4.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.

²³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 111.

- Leeuw G. van der, *Sacred and Profane Beauty. Holy in Art*, London 1963.
- Leszczyński W., *Muzyka w filmie „Żywot Mateusza”*, „Kino” 1968, nr 2.
- Marszałek R., *Film fabularny*, [w:] *Historia filmu polskiego*, t. VI: 1968–1972, Warszawa 1994.
- Miłosz Cz., *Kontynenty*, Paryż 1958.
- Miłosz Cz., *Oda do ptaka*, [w:] *Wiersze*, Kraków–Wrocław 1984.
- Pijanowski L., *Portret z ptakiem i kamieniem*, „Kino” 1968, nr 2.
- Płażewski J., *Dziękczynienie*, „Ekran” 1968, nr 8.
- Shanes E., *Brancusi*, New York 1989.
- Wodziński C., *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000.

Filmografia

- Drzewa* (1988), reż. A. Różycki, scen. E. Nowina-Sroczyńska, A. Różycki.
- Żywot Mateusza* (1968), reż. W. Leszczyński, scen. W. Leszczyński, W. Solarz.

SŁAWOMIR SIKORA

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-2147-8543](https://orcid.org/0000-0002-2147-8543)

SŁAWOMIR.SIKORA@UW.EDU.PL

Uniwersytet Warszawski

Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce

Zakład Teorii i Badań Współczesnych Praktyk Kulturowych

Boże Ciało Adama Sikory albo okruchy śląskiego życia

Adam Sikora's *Corpus Christi*
or things of Silesian life

Streszczenie: Tytuł filmu Adama Sikory odsyła do jednego z najważniejszych świąt katolickich. Lipiny (Śląsk, nieopodal Katowic), gdzie został nakręcony, słyną z barwnej i spektakularnej procesji, która odbywa się w Boże Ciało. Jednak film koncentruje się raczej na idiomie życia codziennego, życiu w miejscu, gdzie na skutek transformacji przemysłowej wiele rodzin i osób dotknęła skrajna bieda. Autor zauważa, że film Sikory jest bliski dokumentowi etnograficznemu: pokazuje biedę, ale nie egzotykuje. Pokazuje trudną rzeczywistość, ale jednocześnie sprawczość, sposoby „radzenia sobie” i solidarność w trudnej sytuacji. Siłą filmu jest nie tylko nacisk na „znaczenia” („opis gęsty”), ale również na – ignorowany często przez antropologów – „opis rzadki”: to, co można by też za Eelco Runią i Hansem Ulrichem Gumbrechtem nazwać „obecnością”. Dzięki ukazaniu *mise-en-scène* w filmie pojawia się wielu „pasażerów na gapę” – wyrażenie Runii, który postuluje większą metonimiczność opisów. W swoim wywodzie na temat filmu Sikory autor polemizuje z twierdzeniem Jill Godmilow postulującej zerwanie z tradycyjnym dokumentem (*Kill the Documentary as We Know It*).

Słowa klucze: bieda, Boże Ciało, film, Lipiny, obecność, Śląsk, życie codzienne, antropologia

Summary: The title of Adam Sikora's film refers to one of the most important Catholic holidays. Lipiny (Silesia, near Katowice), where it was filmed, is famous for the colorful and spectacular procession that takes place on *Corpus Christi* day. However, the film focuses more on the idiom of everyday life, life in a place where extreme poverty has emerged as a result of industrial transformation. The author claims Sikora's film is



close to an ethnographic documentary, and while it shows poverty, it does not exoticize it. It portrays the harsh reality, but at the same time agency, ways of “coping with” and solidarity in a difficult situation. The author claims that the strength of the film lays not only in “meanings” (“thick description”), but also “thin description”, often ignored by anthropologists, what referring to Eelco Runia and Hans Ulrich Gumbrecht could also be called “presence”. Thanks to the depiction of *mise-en-scène*, many “stow-aways” – Runia’s term, who advocates greater metonymicity of descriptions – appear in the film. The author thus argues with Jill Godmilow, who stipulates a break with traditional documentary (*Kill the Documentary as We Know It*).

Keywords: poverty, Corpus Christi, film, Lipiny, presence, Silesia, everyday life, anthropology

There seemed to me to be two parallel but distinctive idioms: the ritual and the quotidian.

Vincent Crapanzano

Na fotografii Tomasza Tomaszewskiego – która zdobyła nagrodę główną w konkursie Grand Press Photo 2010, a także została uznana za zdjęcie roku – dwie rozradowane i kolorowo ubrane dziewczynki wyrzucają w górę kwietne płatki, pozostałe po procesji Bożego Ciała. Bajecznie różnobarwna koszulka jednej z nich ukazuje dużą lałę z rudymi włosami w różowej baletniczce. Zdjęcie jest kwintesencją radości i uniesienia. Ale wzniesione do góry ramiona dziewczynki intrygująco przypominają te ukrzyżowanego Chrystusa w widocznym na drugim planie krucyfiksie, zawieszonym na żółtej draperii naściennego ołtarza, jednego z kilku, które tego dnia zdobią trasę procesji¹. Rzecz dzieje się w 2009 r. w Lipinach, dzielnicy Świętochłowic na Śląsku, miejscowości niegdyś znanej chyba przede wszystkim z huty cynku Silesia², a dziś właśnie z barwnych procesji Bożego Ciała, biedy i jakby nieodłącznie związanej z nią przestępczości³.

1 Fotografię można obejrzyć na stronie: <https://www.national-geographic.pl/artukul/tomasz-tomaszewski-fotograf-national-geographic-laureatem-grand-press-photo-2010> [dostęp: 20 grudnia 2023]. Boże Ciało (uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa) uznawane jest za jedno z najważniejszych świąt Kościoła katolickiego.

2 Powolna degradacja Lipin zaczyna się już w latach 70. XX w. na skutek wyczerpywania się złóż węgla i zamykania kopalń. Podobnie było z hutą Silesia, której definitywne zamknięcie nastąpiło w końcu lat 90. Zob.: https://swiony.pl/p,s,historia_dzielnicy_lipiny.html, <https://silesiasa.pl/historia/> [dostęp 20 grudnia 2023], a także K. Wódz „M. Szpoczek-Sało, *Świętochłowickie Lipiny - enklawa biedy czy „miejska wioska”?*, [w:] *Peryferie społeczne w teorii i badaniach empirycznych*, red. K. Wódz, D. Nowalska-Kapuścik, G. Libor, Katowice 2016, s. 53–75.

3 Na YouTube można znaleźć różne filmiki explorerów-odkrywców, „testujących” i opowiadających o tej przestrzeni, czy „naprawdę jest tak, jak się mówi”?

Widzom dokumentalnego filmu *Boże Ciało* Adama Sikory (2005)⁴, o którym chciałbym tu napisać, w pamięci pozostanie zapewne inny przejmujący obrazek. Mniej wzniosły i sielski, mniej zastygły, bardziej codzienny, malowany w znacznej części w stłumionych odcieniach szarości. Choć bowiem odniesienia do święta Bożego Ciała pojawiają się niemal od początku filmu, to wydaje się, że Sikora położył akcent na idiom codzienności, codziennych kłopotów z istnieniem, a jednym z ważnych wątków jest bieda czy wręcz nędza. Jak powiada jeden z rozmówców: „Jest ubóstwo, ale jest też nędza”. A w temat ten wprowadza nas już pierwsze (filmowe) spotkanie przed klatką familoka. Niestary jeszcze, choć najwyraźniej doświadczony życiem mężczyzna, mówi: „Nie wiem, kim pan jest, ale chciałbym z panem porozmawiać... Ale nie dziś...” A w kolejnym ujęciu: „Powiem tylko tyle: Płakać mi się chce i żyć mi się nie chce”.

Mimo że film Sikory jest dość skromny, to jednak niesie wiele, można by powiedzieć, znaczeń... Choć właśnie to słowo chciałbym tu poddać również pewnej (krytycznej) refleksji. Niewątpliwie film jest bardzo ciekawym obrazem Śląska... Śląska w pewnym miejscu i w pewnym czasie. Obrazem wielogłosowym, można by rzec, pozostając blisko konstatacji Rity Felski, która zauważa, że „historia nie jest jedną szeroką rzeką, lecz wielością odrębnych i oddzielnych strumieni, z których każdy porusza się we własnym rytmie i tempie”⁵.

A Śląsk to kraina⁶ w szczególnie sposób zmitologizowana i zestereotypizowana. W czasach, gdy węgiel i przemysł ciężki uznawano za wiodące gałęzie gospodarki, Barbórka stała się świętem narodowym, a górnicy, szczególnie w dobie Edwarda Gierka, ale nie tylko, awansowali do roli przodowników braci robotniczej. Jeszcze w 2010 r. Tomaszewski, komentując cykl swoich śląskich fotografii, zauważył:

Robiłem materiał o polskiej wsi i pomyślałem, że nadszedł już czas, aby u h o n o r o w a ć t a k ż e p o l s k i e g o r o b o t n i k a, c z ł o w i e k a, k t ó r y c i ęż k o p r a c u j e f i z y c z n i e. W s p o s ó b c a ł k o w i c i e o c z y w i s t y s k i e r o w a ł e m s i ę w s t r o n ę Ś ł ą s k a, g d z i e t e n e t o s p r a c y j e s t n a j b a r d z i e j c z y t e l n y. N i e p o m y ł i ł e m s i ę. J e s t t o a b s o l u t n i e m a g n e t y c z n a k r a i n a, w k t ó r e j l u d z i e o b s e s y j n i e m y ś l ą o p r a c y, a t r a d y c j a c i ęż k i e g o w y s i ł k u, z w i ą z a n e g o z n i ą, j e s t z n a n a o d z a w s z e⁷.

4 Zbieżność nazwisk przypadkowa. Film Adama Sikory otrzymałem zapewne już ponad dziesięć lat temu od Marii Zmarz-Koczanowicz po jednej z naszych rozmów dotyczących dokumentu.

5 R. Felski, *The Invention of Everyday Life*, [w:] tejsze, *Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York 2000, s. 3.

6 Wybrałem to słowo specjalnie, kierując się również pewną mityczną konotacją słowa.

7 A. Budo, *Śląsk oczami Tomasza Tomaszewskiego*, „National Geographic”, 21 X 2009 [dostęp: 20 grudnia 2023]. Dostępny w internecie: <https://www.national-geographic.pl/artukul/slask-oczami-tomasza-tomaszewskiego>. Wyróżnienie – autor.

W owej wcześniej wspomnianej mitologizacji zapragnął uczestniczyć nawet Jarosław Iwaszkiewicz, który, jak wiadomo – choć istnieją spory na temat tego, jaka przyświecała mu w tym idea – kazał się pochować w stroju górnika. Wspomina o tym m.in. Jerzy Pilch, zauważając jednocześnie, że choć jego ojciec zwykł celebrować coroczne typowo męskie górnicze spotkania w piwnych barach, to jednak zrezygnował z przywileju pochówku w górniczym gajerze⁸. Dziś, choć „kwestia węgla” (a raczej pytania o zamykanie kopalń i restrukturyzację Śląska) stale powraca w ogólnopolskich dyskusjach⁹, Śląsk przeżywa innego rodzaju renesans zainteresowania. Książka *Kajś* Zbigniewa Rokity – *Opowieść o Górnym Śląsku*¹⁰, jak głosi podtytuł – to również opowieść o śląskiej tożsamości, zdobyła nagrodę Nike (2021). Szczepan Twardoch – nakład jego sprzedawanych pod szyldem Wydawnictwa Literackiego książek przekroczył milion egzemplarzy – w swoich felietonach na łamach „Gazety Wyborczej” często wręcz bezceremonialnie dopomina się nie tylko o uznanie odrębnego statusu Śląska i śląskiej tożsamości (ten wątek jeszcze wróci), ale upomina się również o szacunek dla „klasy ludowej” czy też robotniczej. Zainteresowanie śląskością można śledzić nie tylko wśród koryfeuszy i celebrytów literatury¹¹. Można też poszukiwać jej na poziomie badań dotyczących historii oddolnej, a przykładem jednej z ostatnich odsłon tego zainteresowania może być na przykład zbiorowy wysiłek podjęty w pracy *Narracje górnicze z terenu Zabrze. Kopalnia to je do mnie wszystko*¹². W tytule pojawia się słowo „narracje”, niemniej, jak pisze we wprowadzeniu do projektu Beata Piecha-van Schagen, właściwym słowem kluczem jest tu raczej pamięć, no i oczywiście łącząca się z nią tożsamość. Opowiadający, jak zauważa autorka,

8 Zob.: J. Pilch, *Dziennik*, Warszawa 2012.

9 W dniu, gdy piszę te słowa (29 grudnia 2023) w „Gazecie Wyborczej” (wyd. internetowe) można odnaleźć dwa tytuły: *Co zrobi rząd Tuska z górnictwem? To nie wysokość wsparcia jest problemem, a jego cel oraz Minister przemysłu jedzie po zgodę UE na rządową pomoc dla górnictwa. PiS-owi nie udało się to przez dwa lata*.

10 Z. Rokita, *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*, Wołowiec 2020.

11 Rozmowa z profesorem Zbigniewem Kadłubkiem zaczyna się od słów: „Górny Śląsk jest zadupiem. Kolebie się poza ciałem dzisiejszego świata i nowoczesności. I do tego uważa się za głowę tego ciała, a jest sztucznie nadymanym historycznie balonem. W środku Górny Śląsk jest pusty”. Te podyktowane być może pewnym rozczarowaniem „dzisiejszym stanem faktycznym” oraz ironią słowa można traktować jako szczególny kontrgłos odnośnie do historycznej wagi i centralności Śląska (m.in. szlaki handlowe), o której pisze na przykład Tadeusz Sławek (T. Sławek, *Tożsamość i wspólnota*, [w:] *Dynamika śląskiej tożsamości*, red. J. Janeczek, M.S. Szczepański, Katowice 2006, s. 28). Zob.: J. Makowski, *Śląsk się Bogu nie udał. Górnoślązacy brzydzą się gejami, przezywają lesbijki, a przyrodę traktują jak Rosjanie*, „Gazeta Wyborcza. Katowice”, 2 czerwca 2017 (wyd. internetowe).

12 *Narracje górnicze z terenu Zabrze: kopalnia to je do mnie wszystko*, red. B. Linek, Zabrze 2016. Zob. też szersze etnologiczne spojrzenie: M.G. Gerlich, „*My prawdziwi Górnoślązacy...*”. *Studium etnologiczne*, Warszawa 2010.

poruszają się zarówno po sferze własnej pamięci, jak i czasu tu i teraz. Pamięć rozumiana jako narracja wyjaśnia wszystkim (także samym narratorom), kim są, jak odczuwają i jak myślą. Dla badań wspólnoty górników Zabrze ważna jest właśnie ta pamięć, która ich jako wspólnotę tworzy „i decyduje o jej trwaniu”. [...] Narracje są pobudzaniem pamięci oraz ujawnianiem tożsamości¹³.

To oczywiście również opowieść o górniczej dumie.

Niespełna dziesięć kilometrów w linii prostej od Zabrze, w połowie drogi do Katowic, w trójkącie pomiędzy Bytomiem, Chorzowem a Rudą Śląską (miejscowości te w istocie ze sobą graniczą) znajdują się właśnie Lipiny, w których Sikora nakręcił *Boże Ciało*. I choć film Sikory jest wielowątkowy – na tożsamość składa się m.in. śląskość, praca, ubóstwo, duma – to właśnie idiom codzienności i biedy są tu wątkami dominującymi.

Film nie ma spójnej narracji, składa się z krótszych i dłuższych nitek narracyjnych – wypowiedzi, fragmentów rozmów, a szczególną osnowę czy też ramę konstrukcyjną tworzą pytania (nie słyszymy ich najczęściej) o święto Bożego Ciała, a także powracająca w kilku „odślonach” pieśń o śląskiej ziemi, śpiewana przez niestarego jeszcze mężczyznę odzianego w raczej skromny garnitur, białą koszulę z wygiętym kołnierzykiem i biały sweterek „w serek”. Kolejne partie pieśni powracają niczym refren.

Gadała mi matka o radości swej, / jak piękny był dzień jakże urodził się, / [...] I pierwszy mój krzyk na ta ziemia się wdarł / A pierwszych mych słów nauczył mnie Śląsk. [A w kolejnej odślonie:] Ty śląska ziemi jak matka, / na łonie swym piastujesz mnie. / Wszystko mi dasz do łostatka, / bo wiesz, że ja jest dzieckiem twym. / Bo ty śląska ziemi jak matka, / Miłości swej nauczyłaś mnie. / Twój zapach znam już od bajtla, / i przez to dziś tak Kocham cię [...].

W tej pieśni śpiewanej ze śpiewnikiem i przy akompaniamencie melodii słyszanej z walkmana pojawiają się silne wątki Śląska jako matki, która uczy mowy, a której tym razem uczy Śląsk. To on staje się tu metaforyczną matką. Dwie matki stopione w obraz jednej. Jest tu zarówno zmysłowość, jak i cielesność, emocje i w końcu język. Ten mocny i ważny temat ciekawie koresponduje z rozważaniami Tadeusza Sławka o Śląsku jako ojczyźnie. Literaturoznawca i filozof dystansuje się wobec terminu „mała ojczyzna” o tyle, o ile przymiotnik „mała” sugeruje, że jest też ojczyzna większa. Jak pogodzić wówczas te dwie? „Jeśli Ślązacy chcą mówić o swojej ziemi jako o «ojczyźnie», niech im będzie wolno czynić to bez żadnych przymiotników”;

13 B. Piecha-van Schagen, *Wprowadzenie do projektu*, [w:] *Narracje górnicze*, dz. cyt., s. 18, 19. Cytat wewnętrzny – Katarzyna Kaniowska.

„Śląsk jest «poważny», jak «poważna» jest «ojczyzna»”¹⁴. Bardzo ciekawe rozważania Sławka mogą czasami pobrzmiwać nieco „patriarchalnie”: „Ojczyzna jest przede wszystkim duchową relacją z «ojcem». Jest to miejsce, w którym czuję się i działam jak «w domu»; to nie znaczy: «jak chcę», gdyż bycie w domu jest czymś zupełnie innym niż bycie gościem”¹⁵. Bycie gościem w znacznym stopniu uwalnia od odpowiedzialności. Koncept szkicowany przez Sławka jest tyleż próbą oddania stanu faktycznego, co tworzeniem projektu tożsamościowego, wyzwania, ale tym samym projektem rysowanym po trosze odgórnie.

Co powinno zatem stanowić przedmiot działania wspólnoty, którą *chcieli byśmy budować* na Śląsku, wspólnoty opartej na postawie przychylności, w której kwestia tożsamości, choć nad wyraz istotna, może winna ustąpić pierwszeństwa problemowi „*miejsca*”, *jakim chcielibyśmy widzieć Śląsk?* Pokuśmy się o listę najprościej sformułowanych postulatów¹⁶.

Tak nakreślonej ojczyźnie przeciwstawia się zobrazowana w pieśni „matczyzna” (pozwolę sobie na ten neologizm). To bardzo ciekawe koncepcyjnie napięcie, które można też, jak sądzę, umieścić na osi czasu. Matczyzna pozostaje bardziej cielesna i pierwotna, osadzona w terażniejszości, ale oglądająca się na przeszłość, wyrastająca z niej i jej świadoma, to tożsamość jak najbardziej dziedziczona, raczej źródło. Zarysowana przez Sławka ojczyzna jest z kolei konceptem w znacznej mierze intelektualno-rozumowym, projektem osadzonym w terażniejszości, ale nastawionym silnie na przyszłość (zestaw postulatów). Zapewne Śląsk, o tyle, o ile aspiruje do silnej nie tylko kulturowej, lecz także politycznej odrębności, powinien być wspierany przez oba podejścia, obie konceptualizacje.

Powróćmy jednak do filmu. Po pieśni o śląskiej ziemi, tej swego rodzaju introdukcji, Sikora w niezbyt długich ujęciach zimowego miejskiego krajobrazu wprowadza kolejnego bohatera: *przestrzeń*. Filmuje, zapewne z rana, boczne puste jeszcze uliczki, podwórka i zaułki na osiedlu familoków. Pojawiają się igrające ze sobą psy. Później dzieci. Białe śnieg, białe krzyże okien, czasem malowane na czerwono okienne wnęki. Wszystko dzieje się zgodnie z kanonami klasyki gatunku: poznajemy kolejnego bohatera, a bohaterem tym jest także właśnie przestrzeń. Robotnicza przestrzeń śląska jest również osnową, na której tkane są ludzkie losy. Pojawiający się Żuk (samochód) i furmanka, ciągnąca sanki z dziećmi, też mówią wiele. Wszak to

14 T. Sławek, dz. cyt., s. 29, 30.

15 Tamże, s. 29.

16 Tamże, s. 34. Wyróżnienie – autor.

już początek XXI w. Czy czas się tu zatrzymał? Czy ominął to miejsce? Potem dopiero pojawiają się ludzie i rozmowy z nimi.

Można domniemywać, że Sikora z rozmysłem „zawęża kadr” i nie wychodzi poza przestrzeń niedostatku i ubóstwa (pustki). Jeśli opuszczamy przestrzeń familoków, to m.in. po to, aby zobaczyć „biedne zabawy” dzieci: z nieodległej górkę zjeżdżają na starej dętce, bawią się ze sobą w lepienie bałwana, w toczenie starego, zdezelowanego wózka transportowego, w końcu jakaś dziewczynka z dumą tańczy przed kamerą do słyszanej z okna muzyki, popis ten zostaje jednak przerwany na skutek wciągnięcia taśmy magnetofonowej. „Kultura materialna” tych zabaw nie powala. Przypomnę raz jeszcze: to już początek XXI w.

Nie sądzę jednak, aby Sikorze można było zarzucić chęć egzotyzowania i epatowania biedą. Widziałbym tu raczej pewną formę empatii¹⁷. Jego kamera, choćby z uwagi na swoje częste unieruchomienie (statyw), wydaje się mało inwazyjna. A przekonują o tym już wczesne ujęcia (i zestawienia) w filmie. Sugerują one również, że przestrzeń, po której będziemy się poruszać, może być emocjonalnie trudna. Cytowanego już wcześniej spotkanego pod klatką męzczyzną deklarującego niechęć do życia w kolejnych ujęciach widzimy w niewielkim zagraconym pomieszczeniu, które najwyraźniej jest tak kuchnią, jak i sypialnią. Tym razem z ewidentną dumą męzczyzna opowiada o pozyskanych na *hasioku* (śmietniku) dobrach. Są wśród nich nawet takie rarytasy, jak puszka nieotwartej chałwy, którą, jak dodaje, bardzo lubi... Z obrazu beznadziei i rozpaczy trafiamy w o b s z a r s p r a w c z o ś c i. Bo to ona, jak miemam, jest najważniejszą lekcją płynącą z tego spotkania. Dlatego właśnie, jak sądzę, można twierdzić, że film Sikory nie egzotyzuje: nie epatuje, nie obnaża, lecz raczej „dotyka” różnych form pojedynczości nie tylko niedoli ludzkiej. To raczej zbiór ciekawie dobranych mniej czy bardziej incydentalnych spotkań. Opowieści o „radzeniu sobie” i sprawczości, ale też o solidarności. Znalezionymi dobrami męzczyzna dzieli się nie tylko z gromadką psów, z którymi zamieszkuje, lecz także z sąsiadami. Nie wiemy, czy męzczyzna znalazł puszkę w okolicznych *hasiokach*, czy podczas dalszych eskapad. Niemniej scena ta jasno wskazuje, że inny świat, świat dobrobytu i nadmiaru gdzieś istnieje. Ten lepszy świat, niekoniecznie poddany refleksji, jest jednak gdzieś indziej, gdzieś dalej. *Hasiok* zaś staje się miejscem transformacji i przeistoczenia: rzeczy zbędne i nadmiarowe ulegają transformacji w rzeczy pierwszej potrzeby, czasem nawet pewnego zbytku. To miejsce początku drugiego życia przedmiotów¹⁸: czy to będzie puszka chałwy, smalec na dnie słoika czy inne demonstrowane znaleziska... Ten sam męzczyzna ma trudności w wyjaśnieniu istoty

17 Warto dodać, że Sikora urodził się na Śląsku, w nieodległym Mikołowie.

18 Zob.: I. Kopytoff, *Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 249–274.

Bożego Ciała, niemniej z ewidentną przyjemnością, z aktorską wręcz swadą odczytuje poezję miłosną. Śmieć, odpad i brud – to kategorie relatywne, by przypomnieć słynną formułę Mary Douglas, że brud przynależy do oka patrzącego¹⁹.

W filmie Sikory dość klarownie wyróżniają się trzy grupy wiekowe rozmówców. Grupy zapewne niejednorodne, niemniej dające się wyodrębnić. Pierwsza to dzieci i nastolatki, druga – ludzie młodzi i w średnim wieku, osoby w wieku produkcyjnym. Trzecią grupę stanowią osoby w wieku poprodukcyjnym, często najwyraźniej nieprzymuszane już do codziennego zmagania się ze skrajnym niedostatkiem ekonomicznym i trudami życia. Bardzo ciekawa jest czasowość tych opowieści. Ta ostatnia grupa – upostaciowiona przede wszystkim w opowieściach dwóch pań – skupia się raczej na przeszłości: pojawiają się wątki dotyczące historii Śląska, ale też dotyczące trudnych doświadczeń związanych m.in. z wkroczeniem armii radzieckiej i polowaniami na kobiety, jakie urządzali sowieccy żołdacy. Czasowość najmłodszych wydaje się łączyć z teraźniejszością (Sikora towarzyszy zabawom i spotkaniom), ale kieruje się też w stronę przyszłości. Młody, niemający jeszcze zapewne piętnastu lat, „zacinający się” nastolatek na pytanie o to, co jest ważne, odpowiada: „Najważniejsze jest, żeby się nie poddać... Nigdy, kurde... Nie stracić nikogo z rodziny, nie”. Wcześniej zaś wyznaje, że marzy o tym, aby być raperem. „No, będę lubiany, podziwiany przez... Wszystkich ulicznych kolegów... No i przez ludzi”. I w tych krótkich wypowiedziach widać zarówno przywiązanie do tradycyjnych wartości (rodzina, nieugiętość), jak też myślenie o tożsamości jako projekcie: towarzyszy mu zwrot ku przyszłości. Wartości kojarzone z kulturą tradycyjną nie wykluczają otwarcia na nowe wartości – „ja bardzo lubię hip-hop” – te dwie opcje tożsamościowe się uzupełniają. I przykład ten pokazuje, że opowiadając się za tożsamością jako (tylko) skierowanym ku przyszłości projektem, Jean-Claude Kaufmann zdecydowanie zawęża swoją definicję tego, czym jest tożsamość²⁰.

Ale ciekawa jest również czasowość w „grupie produkcyjnej”, na której barkach spoczywa utrzymanie siebie i rodziny. Te opowieści „przywierają” niejako do czasu teraźniejszego. Są boleśnie i zmysłowo stopione z aktualnością. Koncentrują się w znacznym stopniu na „teraz”, praktycznie nie pojawia się odniesienie do życia jako projektu, ale też niewiele jest odniesień do przeszłości. Pojawiają się opowieści o młodych ludziach, którzy pozbawieni pracy nie wytrzymują presji związanej z zapewnieniem bytu rodzinie i, zdarza się, popełniają samobójstwa. Wyprawa do biedaszybów skutkuje zaś m.in. wypowiedziami na temat niebezpieczeństwa i trudu tej pracy. Te opowieści

19 Zob.: M. Douglas, *Czystość i zmywa. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, Warszawa 2007.

20 Oczywiście Kaufmann kładzie tak silny nacisk na projekt i przyszłość, by odciąć się od częstych pomysłów, które plasują źródła tożsamości jedynie w przeszłości. J.-C. Kaufmann, *Identity and the New Nationalist Pronouncements*, „International Review of Social Research” 2011, 1(2), s. 1–13.

zawierają silny komponent cielesno-zmysłowy. Na przykład opowiadanie o pracy bez rękawic nawet przy silnym mrozie. Chyba jednak najsilniej tę zmysłowość obraża wypowiedź mężczyzny, który prosi żonę, aby zademonstrowała pustą lodówkę, sam zaś z gorzką ironią opowiada, że tylko liżąc kryształki szronu, można rozpoznać, gdzie niegdyś leżała szynka, a gdzie mięso.

Czasem w tych smutnych okolicznościach pojawia się też namiastka humoru i dowcipu: choć dowcip to silnie podszyty tragizmem albo raczej tragizm podszyty dowcipem. Rzecz dzieje się na wspomnianej już, zniszczonej klatce schodowej z drewnianymi schodami. Kobieta, w nieco trudnym do określenia wieku, której życie najwyraźniej nie rozpieszczało, mówi:

KOBIETA: Życ. A po co? Za co mom żyć? Na pustki mam łązić? Po *hasiokach*? Może pod latarnię się stanę? Wystarczy panu? Co robiła!? Co robiła!? Dzieci wychowała! Siostra brata... Co mom jesce robić? Nie podoba mi się całe życie. Życie se chciała odebrać... Stara pizda. Nie chce mi się tu żyć! [Głos mężczyzny spoza kadru:] Dajcie już, kurwa, pokój temu domowi.

K: A chwała będzie twoja. [Z nieco szelmowskim uśmiechem]

M: Na wysokości. [Śmiech kobiety; na prośbę o pokazanie mieszkania reaguje zaś:]

K: Moje mieszkanie? Marian, warto pokazać moje mieszkanie?

M: Pokaż Grażyna, niech wiedzą, że w takiej bidzie, jeszcze cię stać na wszystko.

K: [Stanowczo i mocno] Bo stać mnie!!! [W tle: M: Bo masz chłopca.] Może pan na chwilę poczekać?

Co zrobić z takimi mocnymi dialogami, często sytuacyjnymi, które trudno przełożyć na „dyskursywną mowę znaczeń”? Albo inaczej – można ją oczywiście ująć w dyskursie naukowym, da nam on wgląd w sytuację „klasy robotniczej” w czasach kryzysu i bezrobocia, ale można sądzić, że w małym stopniu zachowa on poezję chwili, emocje, ale też modulację i rytm wypowiedzi – które tu „kaleczę”, choćby przez nieumiejętność oddania specyfiki śląskiej mowy, nie wspominając już o oddaniu kwestii emocji wypowiedzi, mimiki, gestykulacji i całego towarzyszącego im *mise-en-scène*, które znalazło się w filmie. Na te kwestie pewnej nieadekwatności naukowego języka zwracali już uwagę różni autorzy. Mówił o tym m.in. Renato Rosaldo, gdy kwestionował „jedynowładztwo” nie tylko Geertzowskiego „opisu gęstego”, ale także szerzej nakładania kategorii antropologicznych (np. Maussowskiej teorii wymiany) na opisywane przez siebie (ale też innych antropologów „gdzie indziej” zjawiska), gdy

próbował zrozumieć emocje towarzyszące śmierci bliskiej osoby, które prowadziły Ilongotów do „polowania” na przypadkowe ofiary z obcych grup²¹. O wagę „opisu rzadkiego”, zakwestionowanego jako nieistotny w antropologii przez Clifforda Geertza, dopominali się Wayne Brekhus, John Galliher, Jaber Gubrium²². Ale w podobnym duchu, jak sądzę, wypowiadają się również badacze spoza etnologii. Eelco Runia upominał się o wagę *u o b e c n i e n i a* w opisach historycznych, zogniskowanych, jak znaczna część dyskursów humanistycznych, na poszukiwaniu znaczenia (do tego sprowadza się istota „opisu gęstego”). Postulował on położenie większego nacisku na metonimiczność tekstów i na unikanie metafor.

Obecności przeszłości nie należy więc szukać tylko w przedstawianej historii albo widocznej metaforycznej treści tekstu, ale w tym, co ta historia i tekst zawierają *wbrew* intencji autora. Można nawet powiedzieć, że historyczna rzeczywistość podróży w historiografii nie jako legalny pasażer, ale *pasażer na gapę*. Metonimia, jako pasażer na gapę, jako coś, co jest nieumyślnie obecne na płaszczyźnie czasu, jest metaforą braku ciągłości, albo raczej splotem ciągłości i nieciągłości²³.

Zapis filmowy (podobnie jak fotografia) jest w zasadzie przede wszystkim metonimiczny²⁴. To montaż (zestawienia) w znacznym stopniu odpowiada za tworzenie znaczeń (i metafor). Runia nie opowiada się za „wycofaniem” opisu otwartego na znaczenia, „metaforycznego”, a tylko za większą *otwartością na i troską o o w y c h* „p a s a ż e r ó w n a g a p ę”, którzy niejako mimowolnie uczestniczą w procesie komunikacji. „Głęboko wierzę, że zespolona z rzeczywistością *o b e c n o ś ć* jest tak samo ważna jak znaczenie”²⁵. Wspomniane przeze mnie miny, gesty, modulacja głosu, rytm mówienia, jak sądzę, znakomicie się tu mieszczą. To wszystko „średki”, które wzbogacają komunikację, wykraczając jednocześnie poza „znaczenie zasadnicze”. W niektórych wypowiedziach-obrazach

21 Zob.: R. Rosaldo, *Introduction. Grief and a Headhunter's Rage*, [w:] *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston 1993. Zob. też: C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury...*, dz. cyt., s. 35–58.

22 W.H. Brekhus, J.F. Galliher, J.F. Gubrium, *The Need for Thin Description*, „Qualitative Inquiry” 2005, nr 11(6), s. 861–879.

23 E. Runia, *Obecność*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 76. Wyróżnienie – w orygu.

24 Fotografie to „wyrwane ze świata fragmenty rzeczywistości”. „Fotografie «parcelują» świat, dzielą na fragmenty”. S. Sontag, *O fotografii*, Warszawa 1986, s. 5. Zob. też: S. Sikora, *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Izabelin 2004.

25 E. Runia, dz. cyt., s. 83. Wyróżnienie – autor.

mówią one nawet więcej niż same „znaczenia”. Bardziej też bezpośrednio odsyłają do emocji i uczuć.

A w podobnym tonie wypowiadał się, i to nawet wcześniej, Hans Ulrich Gumbrecht. Zauważył on, że rezygnacja ze znaczenia, a tym samym interpretacji w humanistyce generalnie spotyka się z odrzuceniem i jest traktowana jako postawa naiwna. Gumbrecht postuluje nawet mówienie o „kulturze znaczenia” i „kulturze obecności”²⁶. To dwa przynajmniej równoważne modusy, choć w różnych narracjach, wypowiedziach, zapisach mogą one zyskiwać różną moc. „Moim pragnieniem jest zwrócić substancjalność Bycia przeciwko powszechności nieskończonej interpretacji...”²⁷ Kultura znaczenia odsyła w pierwszym rzędzie do umysłu, kultura obecności do ciała²⁸.

Nie ma tu potrzeby, ale też miejsca na szczegółowe rozważania podobieństw i różnic pomiędzy koncepcjami wymienionych autorów. Chodziło mi raczej o silne zasygnalizowanie pewnego pragnienia realności (*passion du réel*), jakby powiedział Alain Badiou²⁹. Ale tym samym wszyscy ci autorzy opowiadają się, można by rzec, za wagą tradycyjnego niezmetaforyzowanego dokumentu. Czy też raczej, szerzej: że różne opcje dokumentalne mają swoje racje bytu i wagę. Pluralizm – niekoniecznie zhierarchizowanych – podejść wydaje się stale możliwy³⁰.

Chciałbym tu tym samym zdystansować się wobec dość jednoznacznych postulatów ważnej i cenionej dokumentalistki Jill Godmilow, która odcięła się od tradycyjnego dokumentu filmowego. Jej dwa pierwsze postulaty (spośród jedenastu) tego, co nieco ironicznie nazwała „dogmą filmu dokumentalnego”, to: „Do not produce «real» time and space” i „Do not produce the surface of things”³¹. Tego rodzaju podejście do filmowania nazwała wręcz „pornografią rzeczywistości”³². Zdaję sobie

26 „Sądzę [...], że można analizować wszystkie kultury jako skomplikowane konfiguracje, które na poziomie samoodniesienia łączą komponenty kultury znaczenia i kultury obecności (podobnie jak sądzę, że możemy odkryć zarówno efekty znaczenia, jak i efekty obecności we wszystkich obiektach kulturowych)”. H.U. Gumbrecht, *Produkcja obecności: czego znaczenie nie może przekazać*, Poznań 2016, s. 97–98.

27 Tamże, s. 76.

28 Tamże, s. 98.

29 Zob.: E. Runia, dz. cyt., s. 82–83.

30 Stale bliskie mi jest mniemanie Jamesa Clifforda twierdzącego, że różne podejścia w etnologii (metody i teorie), które mogą się wydawać „wyczerpane”, mogą także doczekać się swoich dobrych chwil. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000, s. 63.

31 J. Godmilow, *Kill the Documentary as We Know It*, „Journal of Film and Video” 2002, nr 54(2/3), s. 5.

32 Tamże, s. 4.

sprawę, że jej zastrzeżenia mają również wymiar etyczny³³ i tym samym wiążą się ze zmianą wrażliwości na kwestie rejestracji wizerunku, relacji w filmowaniu itd., niemniej będę utrzymywał, że tzw. tradycyjny dokument może mieć jeszcze rację bytu, a także, że narracja (rozumiana tu jako koherentna opowieść) niekoniecznie musi być jedynym słusznym rozwiązaniem. Że tradycyjny dokument może mieć moc i siłę. I że ważne książki, choć dotyczą w zasadzie obrazów nieruchomych i niekoniecznie fotograficznych: *Potęga wizerunku* Davida Freedberga czy *Czego chcą obrazy* W.J.T. Mitchella³⁴ pozostają po wspieranej tu przeze mnie „stronie mocy”. I jest to właśnie związane z mocą uobecniania, którą dysponuje film. Sikora nie dba o to, by zdjęcia były formalnie dopieszczone. Filmuje często ze statywu. Lubi dłuższe ujęcia. Nie ukrywa też swojej obecności, czasem słyszymy jego pytania (jak i osoby towarzyszącej), czasem, gdy zachodzi taka potrzeba, potrafi nawet wyjść przed kamerę. Kamera nie jest tu agresorem, pojawia się najczęściej jako *z n a k k o n s e n s u s u i z g o d y*, powiedziałbym jako *m e d i a t o r s p o t k a n i a*, choć bywa też przez przypadkowo napotkane osoby uznawana za niepożądanego gościa, czego Sikora również nie ukrywa. Poruszamy się wszak często w obszarze przestrzeni liminalnej. Niepamiętające remontów drewniane klatki familoków – bieda i różnica wydają się same współtworzyć właśnie ową liminalność. To na klatkach dochodzi też do części spotkań, często krótkich, niemniej nośnych.

Jeśliby wyrzucić z *Nanooka z Północy* Roberta Flaherty’ego (1922), uznanego przez niektórych za jeden z wzorcowych dokumentów etnograficznych³⁵, narracje objaśniające i spajające – to plansze (film niemy) – wówczas film składałby się z niepowiązanych często ze sobą scenek. Podobną konstrukcję ma dokument Sikory, choć tu pojawia się kilka elementów spajających i ramujących. Jednym z nich jest najwyraźniej (słyszymy najczęściej próby odpowiedzi) pytanie o Boże Ciało, a kolejni rozmówcy borykają się z problemem przywołania jego znaczenia.

Podsumowaniem filmu jest krótki, około czterominutowy obraz procesji Bożego Ciała: budowanie ołtarzy, procesja, demontaż. Obraz raczej suchy i mało

33 Trzeci postulat jej „dogmy” brzmi: „Do not produce freak shows of the oppressed, the different, the criminal, the primitive. Please do not use your compassion as an excuse for social pornography. Leave the poor freaks alone”. Tamże, s. 5.

34 D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005; W.J.T. Mitchell, *Czego chcą obrazy? Pragnienie przedstawień, życie i miłość obrazów*, Warszawa 2015.

35 Dość powszechnie dziś *Nannoka z Północy* uznaje się tak za pierwszy etnograficzny dokument (oczywiście nie zapis etnograficzny, lecz właśnie film). Jay Ruby w swojej wnikliwej analizie określił go wręcz jako ideał i wzór. J. Ruby, *The Aggie Must Come First: Robert Flaherty’s Place in Ethnographic Film History*, [w:] tegoż, *Picturing Culture. Explorations of Film and Anthropology*, Chicago–London 2000, s. 67–93.

spektakularny... I jeszcze. Niepozornie wyglądający mężczyzna zwierza się do kamery, że zapomniał o święcie... I choć ma dwa złote, nie może sobie kupić *halbki*, bo zamknięte są sklepy.

I tak kończy się Boże Ciało w Lipinach...

Bibliografia

Literatura

- Brekhus W.H., Galliher J.F., Gubrium J.F., *The Need for Thin Description*, „Qualitative Inquiry” 2005, nr 11(6).
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000.
- Douglas M., *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, Warszawa 2007.
- Felski R., *Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York 2000.
- Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003.
- Gerlich M.G., „*My prawdziwi Górnoślązacy...?*”. *Studium etnologiczne*, Warszawa 2010.
- Godmilow J., *Kill the Documentary as We Know It*, „Journal of Film and Video” 2002, nr 54(2/3).
- Gumbrecht H.U., *Produkcja obecności: czego znaczenie nie może przekazać*, Poznań 2016.
- Kaufmann J.-C., *Identity and the New Nationalist Pronouncements*, „International Review of Social Research” 2011, nr 1(2).
- Kopytoff I., *Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003.
- Mitchel W.J.T., *Czego chcą obrazy? Pragnienie przedstawień, życie i miłość obrazów*, Warszawa 2015.
- Piecha-van Schagen B., *Wprowadzenie do projektu*, [w:] *Narracje górnicze z terenu Zabrze: kopalnia to je do mnie wszystko*, red. B. Linek, Zabrze 2016.
- Pilch J., *Dziennik*, Warszawa 2012.
- Rokita Z., *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*, Wołowiec 2020.
- Rosaldo R., *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston 1993.
- Ruby J., *Picturing Culture. Explorations of Film and Anthropology*, Chicago – London 2000.
- Runia E., *Obecność*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010.
- Sikora S., *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Izabelin 2004.
- Sławek T., *Tożsamość i wspólnota*, [w:] *Dynamika śląskiej tożsamości*, red. J. Janeczek, M.S. Szczepański, Katowice 2006.

Sontag S., *O fotografii*, Warszawa 1986.

Wódz K., Szpoczek-Sała M., *Świętochłowickie Lipiny – enklawa biedy czy „miejska wioska”?*, [w:] *Peryferie społeczne w teorii i badaniach empirycznych*, red. K. Wódz, D. Nowalska-Kapuścik, G. Liborm, Katowice 2016.

Źródła internetowe

Budo A., *Śląsk oczami Tomasza Tomaszewskiego*, „National Geographic”, 21 X 2009, <https://www.national-geographic.pl/artukul/slask-oczami-tomasza-tomaszewskiego>.

Makowski J., *Śląsk się Bogu nie udał. Górnoślązacy brzydzą się gejami, przezywają lesbijki, a przyrodę traktują jak Rosjanie. Rozmowa z prof. Zbigniewem Kadłubkiem*, „Gazeta Wyborcza. Katowice”, 2 VI 2017, <https://katowice.wyborcza.pl/katowice/7,35063,21899324,slask-sie-bogu-nie-udal-gornoslazacy-brzydza-sie-gejami-przezywaja.html>.

<https://silesiasa.pl/historia>

https://swiony.pl/p,s,historia_dzielnicy_lipiny.html

Filmografia

Boże Ciało (2005), reż. A. Sikora.

Nanook of the North (1922), reż. R. Flaherty.

JEREMIASZ ŁABARZEWSKI

JEREMIASZ.LABARZEWSKI@EDU.UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, student

Wyrwać z klisz! Nadekspresja w kinie Andrzeja Żuławskiego

Break out of the clichés! Overexpression in the cinema of Andrzej Żuławski

Streszczenie: Czym jest nadekspresja w kinie Andrzeja Żuławskiego? W dociekaniach najważniejszą dla mnie kwestią jest szczególna forma wyrazu pojawiająca się w twórczości reżysera. Jaką ma rolę, dlaczego przybiera taką postać? W eseju staram się na te pytania odpowiedzieć.

Słowa klucze: nadekspresja, Andrzej Żuławski, antropologia filmu

Summary: What is overexpression in the cinema of Andrzej Żuławski? In my research, the most important issue is the specific form of expression that appears in the director's work. What role does this overexpression play? Why does it take such forms? In the essay I try to answer these questions.

Keywords: overexpression, Andrzej Żuławski, anthropology of film

1.

„Czemu oni tak wrzeszczą? Nikt tak nie mówi!” – pyta kobieta na spotkaniu z reżyserem dokumentu o Andrzeju Żuławskim¹. Badacz filmu nie odpowiedział na to pytanie, było ich za dużo. Wobec tego musiałem sam poradzić sobie z odpowiedzią na nie.

1 Andrzej Żuławski, ur. 1940 r. we Lwowie. Tworzył w Polsce, Francji, RFN, Włoszech. Jan Brzechwa podarował mu prezent. Kiedy czteroletni Żuławski zobaczył niemiecki hełm, zemdłał. W wieku pięciu lat przeprowadził się z rodzicami do Paryża. Charles De Gaulle wziął go na ręce (chłopiec miał na głowie fez). Reżyser studiował w IDHEC i na Sorbonie.



Dwa lata później skłębiony w innej sali kinowej wpatruję się w *Opętanie*, w głowie mając pytanie o wrzasku. Po wyciszeniu muzyki i zapaleniu lamp wstają ludzie, zabierają toboły kurtek i torby, śmieją się nerwowo. „Następnym razem zabieram was na komedię. Miał facet fantazję”. Widzowie uciekli sprzed kina i zostaliśmy tylko w trzy osoby. Wiał wiatr. Przedrzeźnialiśmy ich chwilę, później nie mogliśmy powiedzieć nic. Wróciłem do mieszkania, wciągnąłem z butami śnieg do przedpokoju. Żółto-szary grzbiet tej nocy świecił, wywiad rzeka z Żuławskim związał się w mojej głowie w kłęby. Słyszac głos rozgoryczonej kobiety, układałem coś w rodzaju zagadki. Skąd gra roztańczonymi gestami, kalamburem torsu i trapezami spojrzeń? Jedyńm sposobem, aby się tego dowiedzieć, jest próba dotarcia do źródeł tej nadekspresji, żywiołu żuchwy, rozedrgania, ekspresji wykraczającej poza moralny niepokój.

Przesunięcie nadekspresji z kontekstu medyczno-przyrodniczego w kierunku refleksji o kulturze czy sztuce stanowi eksperyment intelektualny. Nadekspresja funkcjonuje jako pojęcie w biologii molekularnej i odnosi się do genu, który jest nadmiernie aktywny i wytwarza zbyt wiele kodowanych przez siebie białek². Natomiast Żuławski opisuje ją tak:

Sportowiec o jednym tylko marzy, żeby pobiec najszybciej, jeśli jest biegaczem, i żeby pobić rekord świata, a wie doskonale, że aby tego dokonać, musi po prostu

Po studiach filmowych został asystentem Andrzeja Wajdy. Nakręcił dwie etudy telewizyjne, po czym zadebiutował filmem *Trzecia część nocy* (1971). Na planie wybuchł romans między nim a Małgorzatą Braunek, rozpoczął się ich burzliwy, dwuletni związek. Zaraz po zatrzymaniu *Diabła* przez władze w 1972 r. wyemigrował do Francji, aby ponownie powrócić do Polski w 1976 r. Zaczęła się wtedy praca nad filmem *Na srebrnym globie* (1987). Rok później, w związku z decyzją Janusza Wilhelmię, szefa Ministerstwa Kultury i Sztuki, produkcję przerwano, filmu nigdy nie dokończono (część materiału zmontowano w 1988 r.). Pobyt w Hollywood i Nowym Jorku zaowocował scenariuszem pełnego metrażu, który w 1981 r. przyniósł reżyserowi międzynarodowy rozgłos. Mowa o *Opętaniu*. Cztery lata później dynamizm i rozpętanie formy poskutkowało *Narwaną miłością*. Rozpoczął się siedemnastoletni związek reżysera z Sophie Marceau. Dwa filmy muzyczne – *Borys Godunow* (1989) i *Blekitna nuta* (1991) – przeszły niemal bez echa. Za to sceny erotyczne *Szamanek* (1996) z Bogusławem Lindą i Iwoną Petry wywołały skandal. „Reżyser filmów uważanych za złe, pisarz, którego nikt nie czyta, szperacz myśli zanurzony w lekturach pełnych ornamentów i dzienników innych ludzi” – jak pisze o sobie A. Żuławski w *Un testament écrit en français*. Napisał blisko 20 powieści i nakręcił 13 filmów fabularnych. Ostatni – *Kosmos* – na podstawie powieści Witolda Gombrowicza – miał premierę rok przed śmiercią twórcy 17 lutego 2016 r. Trzy lata później na podstawie scenariusza ojca Xawery Żuławski nakręcił *Mowę ptaków*. W 2021 r. powstał dokument o procesie powstawania niedokończonego dzieła reżysera *Ucieczka na srebrny glob* w reżyserii Kuby Mikurdy. W 2023 r. po raz pierwszy *Opętanie* weszło do polskich kin za sprawą firmy redystrybucyjnej RESET. Mimo sławy za granicą zainteresowanie twórczością Żuławskiego w Polsce dopiero się zaczyna. Zob.: A. Szarłat, *Żuławski. Szaman*, Warszawa 2019, s. 56, 57, 64.

² Zob. np.: O. Potapińska, M. Wąsik, *Wyciszanie nadekspresji genu MDR1 za pomocą siRNA: nośniki, efekty, perspektywy*, „Nowotwory. Journal of Oncology” 2019, nr 59(1), s. 33–39.

na końcu paść, tak wiele dać z siebie. Co on wykona? Będzie biegł nadekspresyjnie. [...] Bokserzy się tłuką po ryju nadekspresyjnie i wtedy nazywają się Mike Tyson, a jak się tłuką ekspresyjnie, to się nazywają Gołota i zmykają z ringu na sam widok Tysona, bo im się nie chce³.

Znajdźmy punkty styku. Nadekspresja, opisywana przeze mnie jako pole eksperymentów w posługiwaniu się ciałem, miałaby za zadanie ustanowić mityczną platformę, w obrębie której wstanie z szezlong-cudu i napadnięcie na bank, nie wykluczałyby udziału rozumu praktycznego (radosne podskakiwanie przy parzeniu kawy). Nadekspresja to dążenie do zmysłowości. „Czemu by nie chodzić na głowie, nie śpiwać zatokami, nie patrzeć skórą, nie oddychać brzuchem”?⁴ „Żuławski nie był purystą formalnym, śmieszył go minimalizm. Wiedział, że kino ma być widowiskiem, nie godził się jednak na mierną, sentymentalną treść”⁵.

Żuławskiego czyta się w kluczach metafizyki⁶ albo kiczu, frenezji, erotyzmu, apokalipsy, baroku. Taka interpretacja pręcej czy później wpada w sprzeczność, bo u Żuławskiego to są elementy pomieszane, rozdzielone tracą pierwotny sens. Całość, którą widzimy w kinie, rozczłonkowujemy, analizując ją. Susan Sontag w drażniąco aktualnym eseju *Przeciw interpretacji* pokazuje, jak intelekt wypacza dzieło sztuki i doprowadza do zaniku przeżywania. „Musimy się nauczyć więcej widzieć, słyszeć i odczuwać”⁷. Problemy z odbiorem sztuki wspaniale wyostrza Stanisław Przybyszewski we wstępie do *De profundis*⁸. Kino Żuławskiego mierzy się z podobnymi wyzwaniem, co twórczość młodopolskiego twórcy – zamykanie oczu na ekspresję, zamykanie uszu na „nagi krzyk duszy”. Dlatego w eseju modelem nie może być teoria, ale plastyka zmysłów. Z tego powodu podążam za Walterem Benjaminem proponującym połączenie faktografii z „wyłomami w murze”, gdzie bardziej niż do zrozumienia dąży się do unerwienia sztuki, aby „zamigotać na kryształach, kulach i trójkątach”⁹. Nadekspresja fabularyzuje rzeczywistość¹⁰, wchłaniając sens:

3 P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, *Żuławski. Wywiad rzeka*, Warszawa 2019, s. 146.

4 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, Warszawa 2023, s. 181.

5 K. Świrek, *Coś wyjątkowego* [dostęp: 10 marca 2024]. Dostępny w internecie: <https://www.dwutygodnik.com/artukul/6409-cos-wyjatkowego.html>

6 K. Bernaś, *Metafizyka w kinie Andrzeja Żuławskiego – interpretacja twórczości w świetle filozofii Arthura Schopenhauera i współczesnych nauk biologicznych*, „Ruch Filozoficzny” 2015, nr LXXI, s. 83–110.

7 S. Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje*, Kraków 2023, s. 23.

8 Zob.: S. Przybyszewski, *De profundis*, Berlin 1904.

9 W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, Warszawa 2011, s. 75.

10 P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, dz. cyt., s. 249.

Ziemia, w którą się sieje, musi być *meuble*, rozruszana, nie można w uklepaną ziemię nic zasiać, tylko po to się ją orze i przewraca do góry nogami, żeby w stanie takiego rozmiękczenia, rozruszenia przyjęła ziarno. Celem filmu jest rozruszanie publiki, która przychodzi. Ale rozruszanie uczuciowe, myślowe, nerwowe, zmysłowe pod każdym względem. Inaczej mówiąc, film nie zamyka się na sobie¹¹.

2.

Odgłos w słuchawce, słycać grzechotniki bez dna i bez ust, szelest nakręcania zegara. Zegarek wisi na klamce okna, wylicza opieranie się na framudze. Strażnicy muru podglądają przez lornetkę mieszkanie, szpieg podąża za szpiegiem na zatracenie ku monstrum. Marc szuka połączeń telefonicznych, ale także translacji międzyludzkiej w zaciemnionym niebieskimi zasłonami pokoju. „Bóg to trąd” – stwierdza w jasnym surowym korytarzu. Prasa do mięsa dźwięczy, transfokacja jest wykluczona, zbliżenie zbliżoby mur (nie mur wydzielający, mur jako popielatoszara barierka). *Opętanie* opowiada o rozłamie małżeństwa i emocjonalnym rozpadzie Marca, który w szaleństwo Anny zaczyna się wczuwać i wpada razem z nią w metafizyczne albo-albo. Sceny są z życia wyrwane; w trakcie rozstania z Małgorzatą Braunek Żuławski nieświadom, że jego własne doświadczenia staną się kanwą filmu, maniakalnie notował dialogi. Później to, co przytrafiło się reżyserowi, trafiło na ekran. Jeden obraz powraca nadzwyczaj często – dziecko usmarowane dżemem siedzi w bałaganie, w mieszkaniu pusto, matki nie ma¹². Sień serca rozciągnięto w trybunę, na której oglądamy spektakl. Demoniczna relacja między dwojgiem ludzi, jak pisał Przybyszewski, jest pokarmem dla uczuć nadzmysłowych, antidotum na ich zanik.

W jednej ze scen Marc znajduje taśmę filmową pod drzwiami. Siada w bujanym fotelu z wikliny i ogląda rozświetlony na ścianie obraz. W sali baletowej na tle rozmazanego portretu Marksa i Lenina Anna wygłasza monolog:

Myślę o nim, ale wydaje mi się, że stało się coś strasznego. Jak gdyby spotkały się mimowolnie dwie siostry na ulicy. Witaj siostrzyczko! [...] Jak gdyby te dwie siostry były wiarą i przypadkiem. Moja wiara... nie wyjaśnia przypadku, ale przypadek potrzebuje wiary. Wiara nie pozwala mi czekać na przypadek, a przypadek nie daje mi wiary. Czytałam, że skromne życie jest sceną do odegrania wielu mniejszych roli niż moja, więc je odgrywam: cierpienie, wiara, byt... Jednocześnie nie wiem, że istnieje możliwość zachorowania na raka albo obłądę, ale rak i obłąd

11 Tamże, s. 295.

12 O sobie: „Bo przeżywając, jednocześnie to spisywałem, żeby nie zapomnieć, co mi zostało powiedziane, żeby nie zapomnieć, że jak palant zachowałem się w tym momencie”. Tamże, s. 239.

sterują rzeczywistością. Ta możliwość, o której mówię, przekracza rzeczywistość. Nie potrafię tego wytłumaczyć. Może nie można tego wytłumaczyć albo jestem za głupia. Patrzysz na mnie, jakbyś... jakbyś chciał powiedzieć, że potrzebuję, żebyś mnie napełnił, jak gdybym była pusta. Też cię kocham, ale wracam tam, wiem, że te powroty sprawiają, że cierpi, krzywdzę go, zdradzam go, ale... to jest moja zapłata. Nie potrafię funkcjonować sama, ponieważ się nas boję. Ponieważ sama stwarzam zło. Ponieważ... Ponieważ ja... Ponieważ... Dobroć to tylko pewne odbicie zła. Nic więcej¹³.

Wcięcia ciszy, rozbieg sensu i rwany słowotok uzmysławiają uciekające sedno. Mowa ciała Anny jest bardziej sensotwórcza od jej monologu. Nadekspresja operuje na cielesnej podstawie, aktor nie może stać się gadającą głową, wkracza wtedy na teren poetyckiego slamu. Zauważył to Jerzy Grotowski; ważna dla niego była relacja z kręgosłupem, osią całego ciała i każdego wystawionego na widok mięśnia¹⁴. Zarówno Grotowski, jak i Żuławski traktowali literaturę jako trampolinę. Od słowa trzeba się odbić w nowe intonacje, znaleźć jego rezonator w ciele, a wtedy emocja pojawi się spontanicznie.

Podobnie jak u reformatora teatru, u Żuławskiego aktorzy miaczą, byczą, wyciągają grzbiety w rwącej rzece i kontratakują wokalizami Louisa Armstronga¹⁵. Głos szuka w nosowej głosce „N” pleców, usta gryzą potylicę, łopatki, biodra, brzuch¹⁶. W jednym z ćwiczeń Grotowskiego, trzymając kostkę lodu pomiędzy kciukiem a palcem wskazującym, trzeba przerzucić ziąb z opuszków na całe ciało. Ten warsztatowy miszmasz pokazuje, jak wiele można wyrazić ciałem i jak przewaga dialogu może paradoksalnie zmniejszyć siłę filmowego wyrazu. Gesty są znacznie starsze niż mowa; za nim wyprostowaliśmy się i obniżyliśmy krtań, porozumiewaliśmy się za pomocą charczeń, twarzą, pazurem. Żuławski to rozumie. Człowiek w jego kinie skonstruowany trychotomicznie; jak w gnozie – składa się z niespójnych części: ciała, duszy i ducha¹⁷

13 Transkrypcja: A. Żuławski, *Opętanie* (1981).

14 „Są takie elementy ciała, które odgrywają rolę swoistych reflektorów czy zwierciadeł w stosunku do reakcji całościowej: barki, kręgosłup, stopy. Martwe barki, sztywny kręgosłup, toporne lub konwencjonalne ustawienie nóg – oto symptomy, które zdradzają, że aktor nie działa integralnie. Kiedy barki współdziałają swoją reakcją z dłońmi, kiedy maska twarzy rodzi się niejako już wewnątrz stóp, krótko mówiąc, kiedy aktor reaguje «całym sobą» – pojawia się wyrazistość”. Jerzy Grotowski. *Ku teatrowi ubogiemu*, oprac. E. Barba, red. L. Kolankiewicz, Wrocław 2007, s. 36–37.

15 Tamże, s. 174.

16 Tamże, s. 168–169.

17 K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Warszawa 2012, s. 95.

. Nieprzystające do siebie warstwy obrazu, dźwięku i akcji trzeba rozpatrywać w twórczej kakofonii, bo natura gaworzy w języku trzewi Adama, a światło mówi jego skowanym (i schowanym) światłem.

3.

„Czy zęby służą do wspinania się na drzewa, tak jak wielki palec u nogi?”¹⁸ – pyta Leon w zadymionym burdelu. Wystawia dłonie i zbija wazę, budzi się obok przytulonej Aglaé, kształtuje pięść w pistolet i wymierza ją w sufit. Aglaé szepcze o teatrze niedającym szczęścia, teatrze jako zagraconym miejscu. Uciekają do pracowni malarzkiej. Leon przykuca, macza dłoń w lazurowej farbie i degustuje. W tym geście kryje się opowieść. Klucz tkwi w kolorze. Tłumaczy Żuławski:

Reich rozstał się z Freudem i powiedział wiele interesujących rzeczy. Cała jego teoria opierała się na tym, że począwszy od szkoły, cywilizacja ubiera człowieka w pewnego rodzaju mundur, pancerz, dziecku mówi się w szkole, że jak maluje niebo, to ma być niebieskie, a może dziecko chce namalować niebo, nie wiem... [Czerwone]. A dlaczego nie? Otóż nie, bo wtedy to nie jest niebo, a roślinka ma być zielona, a człowiek ma mieć dwie ręce, a nie osiem. A dlaczego nie?! I ten pancerz, który się nakłada, ten pancerz -izmów, pojęć, religii, zachowań powoduje, że normalny człowiek niespecjalnie obyty z sztucznym, ze sztuką, potem zachowuje się tak jak wszyscy inni. To jest sposób na uśmierzenie społeczeństwa¹⁹.

Na rysunkach Wilhelma Reicha pancerz przypomina grę blokad, wyrastający w górę system korzeniowy. Pancerz nie jest stanem chorobowym, ale prowadzi do ograniczenia ekspresji ciała, umacnia bariery w charakterze człowieka:

Warstwy charakteru przypominają złoża geologiczne, będące przecież także zastygłą historią. Konflikt, który pojawia się w określonym okresie życia, nieodmiennie pozostawia ślad w osobowości. Ślad ten możemy znaleźć w formie usztywnienia charakteru. [...] W przypadku, gdy zastygłych, zautomatyzowanych konfliktów jest szczególnie dużo, tworzą one jednolitą całość, którą można przeniknąć jedynie z trudem. Sprawia on wrażenie „pancerza” otaczającego żywy organizm. Może on znajdować się „przy powierzchni” lub leżeć „głęboko”, przypominać „miękką gąbkę” lub być „twardy jak deska”. W każdym przypadku jego

¹⁸ Transkrypcja: A. Żuławski, *Narwana miłość* (1985).

¹⁹ P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, dz. cyt., s. 149, 150.

zadaniem jest chronić przed cierpieniem. Jednak w ten sposób organizm traci zdolność odczuwania przyjemności²⁰.

Żuławski zauważa, że zdolność odczuwania radości ulega dużej presji rozumu instrumentalnego. Ograniczamy pracę zmysłów, chociaż to nadwyżka energetyczna ciała – człowieka komponującego siebie i wkomponowującego w siebie bazar natury – stworzyła kulturę²¹. Wyobraźmy sobie, że zamykamy się w pokoju i przechodzimy w tryb zdalny (żyjemy dekadenccko jak koneserzy lotosu na wyspie Latofagów). Pokój staje się dla nas pancierzem. Kino Żuławskiego proponuje alternatywę dla tego typu samozadowolenia. Filmy ocalonego gnostyka są światotwórczymi eksperymentami, w których nadekspresja staje się normą, a parada bez pancerzy – rutyną.

Wspominając o grze, reżyser mówi najczęściej o transie lub voodoo i panczeru. Wprowadzanie aktorów w trans było związane z rdzeniem aktorstwa – robię coś, ale nie wiem, jak to robię – jestem jakąś postacią, ale ona nie jest mną. W ceremoniach *voudun* znane są przypadki, w których *hounsis* (inicjowani) opętani przez duchy *loa* potrafią trzymać rozżarzony węgiel w ustach, paplać językami, połykać szkło²². Żuławskiego mogła najbardziej ciekawić ta część rytuału, w której ciało zostaje „opętane” i wykonuje serie ślepych ruchów. Za to w zdejmowaniu pancerza, czyli potęgowaniu ekspresji, pomagała mu (od 1984 roku) Harmel Sbraire, tancerka i terapeutka ruchowa. To dzięki niej nie tańcząca Valérie Kaprisky w *Kobiecie publicznej* zatańczyła nago jak zranione, cierpiące zwierzę. Uwięzione, ale odważnie walczące.

„W duszy był Pigmalionem i uwielbiał odkrywać talenty, a potem pokazywać je światu”²³ – wspomina Żuławskiego aktorka. Aby zrozumieć duszę reżysera, warto sięgnąć do mitu. Król Cypru o dźwięcznym, motylim imieniu zakochał się w posągu kobiety. Rzeźbę z kości słoniowej ożywiła Afrodyta i kamień zaczął oddychać i tak powstała Galatea, z którą ożenił się Pigmalion. W psychologii kompleks Pigmaliona polega na potrzebie wychowywania partnerki, o której Żuławski często mówił, powołując się na Sokratesa i Arystotelesa, którzy w jednym tylko się zgadzali, że „nie ma stosunku miłosnego, bez stosunku pedagogicznego”²⁴. Pigmalion to twórca osobliwy; nie pochwała autonomii drugiej osoby, próbuje okiełznać kochankę. „Lata 70. to w kinie czas testowania różnych granic – tego, co można pokazać, tego, jak można pracować. Czasem na ślepo, bez świadomości, jakie mogą być konsekwencje. Dziś już

20 W. Reich, *Funkcja orgazmu*, Warszawa 1996, s. 134–135.

21 L. Mumford, *Mit maszyny*, t. 1, Warszawa 2012, s. 22.

22 W. Davis, *Wąż i tęcza. Voodoo, zombie i tajne stowarzyszenia na Haiti*, Wołowiec 2022, s. 58–59.

23 A. Szarłat, dz. cyt., s. 315.

24 P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, dz. cyt., s. 432.

wiemy, czym to grozi, wiemy, że hasło «wszystko dla sztuki» ukrywało czasem całkiem przyziemne motywacje²⁵ – wskazuje Kuba Mikurda. Transgresje na ekranie nie są bezpodstawne.

4.

W 1903 r. ukazała się pierwsza część trylogii księżycowej *Na srebrnym globie* Jerzego Żuławskiego. To powieść o narodzinach religii w kontekście losów załogi kosmicznej, która rozbiła się na Księżycu i postanowiła założyć tam kolonię²⁶. Obrazy mikroklimatu Księżyca są zaskakująco trafne – światło parzy jak pustynia za dnia, cień mrozi jak pustynia nocą. W 1969 r. załoga statku kosmicznego Apollo 11 ląduje pierwszy raz na Księżycu. Siedem lat później rozpoczyna się filmowa produkcja *Na srebrnym globie* Żuławskiego na podstawie powieści stryjecznego dziadka reżysera. Zdjęcia zostały zrobione m.in. na pustyni Gobi, w kopalni Wieliczka, w Lisim Jarze, w Krakowie, a także na plaży w Łebie. Na planie powstaje inny mikroklimat, ludzie pracują po dwanaście godzin dziennie, zdjęcia się przeciągają; ciężkie kostiumy i zaduch kopalni potęgują ekspresję aktorów²⁷. Nadchodzi grom. W czerwcu 1977 r. decyzją wiceministra Janusza Wilhelmiego zdjęcia przerwano, kostiumy zakapano na plaży, a taśmy filmowe trafiły do pudeł²⁸. Dopiero w 1988 r. odzyskano je, dokreślono ujęcia PRL-owskiej Warszawy. Reżyser dopowiada z offu to, co nigdy nie zostało zrealizowane. Gnostycka historia Sofii stanowi parabolę losu tego filmu:

Pistis Sofia chciała wyprodukować sama, bez udziału męża, coś co byłoby na miarę światła, które już istniało; wyprodukowała cień światła, zwany ciemnością. Ta zgęstniała w materię. [...] Błądząca Sofia. Świadoma tego, co zrobiła, porzucona Sofia gwałtownie rzuca się za umykającym światłem, lecz nie może go już osiągnąć, gdyż Ograniczenie hamuje jej pęd. Odczuwa serię doznań: żal, strach, zadziwienie, łączące się w podstawową jakość ignorancji. Wreszcie, stan nowy: obrócenia (nawrócenia) ku Dającemu Życie²⁹.

25 D. Drózdź, *Żuławski był przerażony ludzkością. Fikcja pomagała mu spacyfikować rzeczywistość* [dostęp: 10 marca 2024]. Dostępny w internecie: <https://wyborcza.pl/7,101707,27803048,zulawski-byl-przerażony-ludzkością-fikcja-pomagala-mu-spacyfikowac.html>

26 A. Szarłat, dz. cyt., s. 246–247.

27 Obrazuje to film *Ucieczka na srebrny glob* (2021) Kuby Mikurdy.

28 P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, dz. cyt., s. 210.

29 A. Żuławski, *Juki podróżne*, Warszawa 1994, s. 62.

Według mitu to nieuwaga albo niewiedza przyczynia się do powstania ciemności. Wstyd usuwa cień z widoku, w wyniku czego powstaje zasłona, za którą świat uruchamia Zły Demiurg³⁰. Reżyser doświadczył podobnego zderzenia z kreacją; kosmiczna opera o ciemnej stronie globu (w gigantycznym zamyśle) w realiach systemu pozostawiła po sobie urwany film. Co przeważało – gapiostwo, upojenie światem, a może upór gnostyka wobec architektury PRL-u i sprzedawczyków (w pancerzach) kultury?

Powróćmy do powieści. Stary Człowiek zaszył się w chatce pod gęstym niebo-kręgiem. Jadł ślimaki i wodorosty. Uczestnicy wyprawy zginęli, został on i mit. Mit o jego nieśmiertelności i ziemskim pochodzeniu. Księżycowy lud z osowiałymi głowami, niebiesko-kremową skórą i wolnym, topornym myśleniem uznał go za planetoidę, święte ciało kosmiczne. Za to Ziemia w pamięci człowieka migotała snami, snując inny rodzaj mitu. „Powiedz mi – nalegała dalej Ada – powiedz, czy to prawda jest, żeś ty przybył z moimi rodzicami z owej gwiazdy ogromnej, którą ty nazywasz Ziemią? [...] Powiedz mi – wołała – bo ja to powtarzam tym ludziom, a oni wierzą w ciebie!”³¹ Stary Człowiek (dziwne, zapomniałem jego ziemskiego przydomku) wycofał się z rozmowy po ludzku, nie wspomniał o kwiatach, ptasim świergocie, uziemiającej ciału glebie. Słowa Człowieka były implicite święte, nie-ludzkie. Antropolog religii znalazłby przyczyny powstania księżycowego mitu przede wszystkim w potrzebie adaptacji do środowiska³². Przeskoki są konieczne; pomiędzy czasami i perspektywami skacze film Żuławskiego; przeskoki mają ukazać bałagan ontologiczny. Na początku widzimy obraz przez obiektyw (ludzkiego oka) 48mm. Potem obiektyw poszerza się, „oko” zaczyna żyć własnym życiem, jakby przestało służyć martwej rejestracji i przerodziło się w istotę rejestrującą³³. Oto credo Żuławskiego: „Trzeba wiedzieć, dlaczego się nie wie i do czego się dąży, i to, do czego się dąży, staram się powiedzieć, to jest taka furtka wolności w świecie, który jest niewolny w ogóle”³⁴. Co ciekawe, Gilles Deleuze wieszczy transformację układu

30 K. Rudolph, dz. cyt., s. 79.

31 J. Żuławski, *Na srebrnym globie*, Kraków 1956, s. 276.

32 A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Warszawa 2008, s. 35.

33 P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, dz. cyt., s. 202–203.

34 Transkrypcja: J. Skoczeń, *Żuławski o Żuławskim* (2000). Ta niewiedza napędza poszukiwanie. Gdyby załoga Apollo 11 nie przeżyła, prezydent Richard Nixon zakomunikowałby: „Ci dwaj mężczyźni oddają swoje życie w najszlachetniejszym celu ludzkości: poszukiwania prawdy i zrozumienia”. Poszukiwanie gnozy zabrało ich z planety-matki. Gdyby zginęli, pochowano by ich umownie – w głębinach wody. Zanurzenie w warstwie kosmicznej to potop, powrót do pierwotnego oceanu i regeneracja zegara historii. Procedury te pokazują, jak bardzo (scjencyficzna) misja NASA jest głęboko religijna w swoim charakterze. Zob.: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2020, s. 218;

neurologicznego człowieka, „ponieważ informacja zastępuje naturę, a mózg – miasto, trzecie oko zastępuje oczy natury”³⁵. W tym ujęciu księżycowego traktatu głównym bohaterem *Na srebrnym globie* zostaje kamera. Wysłana w kosmos, rejestrująca i cicha, uniezależnia się od ziemi, co sprawia, że może kolonizować coraz większe obszary. Przechodzi podobną drogę, co ustrojstwo na ziemi. Od nieruchomych topornych kamer do kamer w zasięgu dłoni, aparatów, dyktafonów, megafonów, telebeamów³⁶. Tylko czy duplikacja urządzeń ma sens?

5.

„Emeryt i człowiek zmęczony po pracy obejrzy w telewizji o wiele więcej niż dziorny intelektualista, który się nie będzie wpatrywał w *M jak miłość* godzinami, a ja się wpatrywałem. Ja się więcej dowiedziałem z *M jak miłość* niż jakiegokolwiek polskiego filmu zrobionego w tym okresie, proszę mi wierzyć”³⁷ – wspomina Żuławski. Oprócz oglądania telenowel, rutyna obejmowała czytanie trzech książek na przemian w trzech językach: polskim, francuskim, angielskim. Co półtorej godziny następowała zmiana repertuaru. Podczas lektury Żuławski słuchał *The Rolling Stones* albo *Chopina*³⁸.

Nie trzęsiemy głową, aby świat był prawdziwszy. Czemu w kinie rozdygotana kamera sprawia wrażenie większej realności? Reżyser przypomina tutaj bardziej filozofa technologii, badacza automatów duchowych, czyli maszyn myślących. Pojęcie automatów duchowych zaczerpnął Gilles Deleuze od Barucha Spinozy, który na przekór Kartezjuszowi chciał udowodnić, że myśli, idee są niezależne od osoby – nie muszą pojawiać się przed ludzkim umysłem, aby zostały zinterpretowane lub zdekodowane³⁹. Zgadzałoby się to z refleksjami Żuławskiego – kino, telewizja, sieć – mają różne tempa przekazu, każde medium „myśli” inaczej. W całym machinarium Żuławski szuka kina organicznego, a nie megaspektaklu, który ma na celu zmysłowe

R. Nixon, *In Event of Moon Disaster* [dostęp: 10 marca 2024]. Dostępny w internecie: <https://www.archives.gov/presidential-libraries/events/centennials/nixon/exhibit/nixon-online-exhibit-disaster.html>

35 G. Deleuze, *Kino*, Gdańsk 2008, s. 478.

36 A. Szpindler, *Moda na niczyją czaszkę minie mi* [dostęp: 10 marca 2024]. Dostępny w internecie: <https://magazynwizje.pl/aktualnik/szpindler-lec/>

37 P. Marecki, P. Kletowski, A. Żuławski, dz. cyt., s. 414.

38 J. Szczerba, *Mój brat Andrzej Żuławski – kobieta w pięknym męskim ciele* [dostęp: 10 marca 2024]. Dostępny w internecie: <https://wyborcza.pl/7,101707,25211209,moj-brat-andrzej-zulawski-kobieta-w-pieknym-meskim-ciele.html>

39 R. Rushton, *Cinema after Deleuze*, London 2012, s. 10.

oszołomienie widza. *Avatar: Istota wody* Jamesa Camerona ma właśnie taki wymiar – technika zastępuje przekaz, a plastikowy habitat ukazany w filmie (bez fekaliiów i narządów płciowych) jest więcej niż metaforą wyparcia natury przez srebrne ekrany. Pojęcie „sztuka” nie pojawia się we wszystkich kulturach; oddziela piękno od funkcji. Sztuka – według Żuławskiego – przypomina o sztuczności tego, co widzimy, tworzymy. To by się zgadzało: kolekcjonowanie obrazów w kinie, urywanie świata w polach kadrów.

„Tu jest za dużo instrumentów! Rozregulują się...”⁴⁰ Kino walczy, chcąc nie chcąc. Cechą XXI w. jest przyjmowanie informacji, chociaż sami nie wiemy, skąd pochodzą do nas treści (fikcja przelewa się w rzeczywistość i vice versa). Przystawianie ilości danych ponad miarę skutkuje zapełnieniem naszych odborników, „przeciążony mózg bez przerwy pochłaniający informację”⁴¹ nie jest w stanie pomieścić ani grama więcej. Najczęstsze objawy takiej absorpcji to uczucie otępienia, pamięć chmur, echo „guli” w głowie. Dlatego wielkie kino powinno wyzwalać i „wrywać z bezrozumnego marazmu i konwencjonalności spojrzenia”⁴². W monomanii obrazów umiejętność patrzenia zanika, sztukę czucia coraz namiętniej pochłania komunikat topielec. Kino Żuławskiego wyprzedza informację, budując przestrzeń złożoną, niespójną i nadekspresyjną, spaja to, co istotne.

Dlatego kina jest za dużo. Kino, które nie sabotuje nadmiernego, daremnego przekazu – będącego poza pracą i odpoczynkiem – utrwała go. Możliwe, że w narastającym upancerzowaniu zatracają się ekspresje wyzwalające człowieczeństwo. Dlatego trzeba o nich przypominać, są drogowskazami zmysłowego (prze)trwania. Karmieni ochłapami informacji prędzej czy później znajdziemy się w *Kosmosie* Witolda Gombrowicza.

Expressio (z łac.) znaczy wydostanie, wyciąganie, wyciskanie. Dlatego aby wydobyć to, co jest istotne, ekspresja musi być nadekspresją, polityka musi być krytyką polityczną, a grać należy, siejąc nowe gry. Andrzej Żuławski gra wynalazkami kina niejako przeciw kinu i na przekór gadżetom, odkrywając dla krajobrazu czerni i bieli... igraszkę.

40 Transkrypcja: A. Żuławski, *Na srebrnym globie* (1988).

41 G. Deleuze, dz. cyt., s. 479.

42 S. Naitza, *Wywiad z Andrzejem Żuławskim*, [w:] *Opętanie. Ekstremalne kino i pisarstwo Andrzeja Żuławskiego*, red. K. Merta, Warszawa 2004, s. 34.

Bibliografia

Literatura

- Benjamin W., *Ulica jednokierunkowa*, Warszawa 2011.
- Bernaś K., *Metafizyka w kinie Andrzeja Żuławskiego – interpretacja twórczości w świetle filozofii Arthura Schopenhauera i współczesnych nauk biologicznych*, „Ruch Filozoficzny” 2015, nr LXXI.
- Davis W., *Wąż i tęcza. Voodoo, zombie i tajne stowarzyszenia na Haiti*, Wołowiec 2022.
- Deleuze G., *Kino*, Gdańsk 2008.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc Plateau*, Warszawa 2023.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2020.
- Jerzy Grotowski. *Ku teatrowi ubogiemu*, oprac. E. Barba, red. L. Kolankiewicz, Wrocław 2007.
- Marecki P., Kletowski P., Żuławski A., *Żuławski. Wywiad rzeka*, Warszawa 2019.
- Mumford L., *Mit maszyny*, t. 1, Warszawa 2012.
- Naitza S., *Wywiad z Andrzejem Żuławskim*, [w:] *Opętanie. Ekstremalne kino i pisarstwo Andrzeja Żuławskiego*, red. K. Merta, Warszawa 2004.
- Potapińska O., Wąsik M., *Wyciszanie nadekspresji genu MDR1 za pomocą siRNA: nośniki, efekty, perspektywy*, „Nowotwory. Journal of Oncology” 2019, nr 59(1).
- Przybyszewski S., *De profundis*, Berlin 1904.
- Reich W., *Funkcja orgazmu*, Warszawa 1996.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Warszawa 2012.
- Rushton R., *Cinema after Deleuze*, London 2012.
- Sontag S., *Przeciw interpretacji i inne eseje*, Kraków 2023.
- Szarłat A., *Żuławski. Szaman*, Warszawa 2019.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Warszawa 2008.
- Żuławski A., *Juki podróżne*, Warszawa 1994.
- Żuławski J., *Na srebrnym globie*, Kraków 1956.

Filmografia

- Blekitna nuta* (1991), reż. A. Żuławski.
- Borys Godunow* (1989), reż. A. Żuławski.
- Diabeł* (1972), reż. A. Żuławski.
- Kobieta publiczna* (1984), reż. A. Żuławski.
- Kosmos* (2016), reż. A. Żuławski.

- Mowa ptaków* (2019), reż. X. Żuławski.
Na srebrnym globie (1988), reż. A. Żuławski.
Narwana miłość (1985), reż. A. Żuławski.
Opętanie (1981), reż. A. Żuławski.
Szamanka (1996), reż. A. Żuławski.
Trzecia część nocy (1971), reż. A. Żuławski.
Ucieczka na srebrny glob (2021), reż. K. Mikurda.
Żuławski o Żuławskim (2000), reż. J. Skoczeń.

Źródła internetowe

- Dróżdź D., *Żuławski był przerażony ludzkością. Fikcja pomagała mu spacyfikować rzeczywistość*, <https://wyborcza.pl/7,101707,27803048,zulawski-byl-przerazono-ludzkością-fikcja-pomagala-mu-spacyfikowac.html>
- Nixon R., *In Event of Moon Disaster*, <https://www.archives.gov/presidential-libraries/events/centennials/nixon/exhibit/nixon-online-exhibit-disaster.html>
- Szczerba J., *Mój brat Andrzej Żuławski – kobieta w pięknym męskim ciele*, <https://wyborcza.pl/7,101707,25211209,mój-brat-andrzej-zulawski-kobieta-w-pięknym-męskim-ciele.html>
- Szpindler A., *Moda na niczyją czaszkę minie mi*, <https://magazywnwizje.pl/aktualnik/szpindler-lec/>
- Świrek K., *Coś wyjątkowego*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/6409-cos-wyjatkowego.html>

MAREK GENSLER

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-8074-6854](https://orcid.org/0000-0001-8074-6854)

MAREK.GENSLER@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Etyki

Higiena jako „złoty środek” w odniesieniu do ciała w komentarzach przyrodniczych Waltera Burleya

Hygiene as the ‘Golden Mean’ with respect to the body
in natural philosophy commentaries by Walter Burley

Streszczenie: Walter Burley, angielski filozof działający w pierwszej połowie XIV w., był płodnym autorem zainteresowanym logiką, filozofią przyrody oraz filozofią praktyczną (etyką i polityką). Jego komentarze do drobnych traktatów Arystotelesa z zakresu psychologii i fizjologii, znanych w średniowieczu pod wspólną nazwą *Parva naturalia*, zajmują się głównie zagadnieniami leżącymi na pograniczu tych dyscyplin i obejmują także problemy dotyczące związanych z nimi dyscyplin praktycznych: medycyny i etyki, które korzystają (także i dzisiaj) z teoretycznej refleksji przyrodniczej. Choć w komentarzach do *Parva naturalia* Burley raczej rzadko przedstawia tezy o charakterze normatywnym, można w nich odnaleźć i przeanalizować fragmenty zawierające rozmaite wskazówki dotyczące dobrego, to znaczy zdrowego trybu życia. Porady higieniczne Burleya wykorzystują Arystotelesowską zasadę złotego środka (*aurea mediocritas*), w czym podobne są do wskazówek moralnych. Niniejszy tekst jest analizą Burleyowskich wskazówek higienicznych dotyczących diety, ćwiczeń fizycznych (i wysiłku fizycznego), a także snu oraz próbą wykazania, w jaki sposób Burley korzysta w tym obszarze z zasady złotego środka.

Słowa kluczowe: średniowieczna filozofia przyrody, higiena, arystotelizm, zasada „złotego środka”, Walter Burley

Summary: Walter Burley, an English philosopher active in the first half of the fourteenth century, was a prolific writer interested in logic, philosophy of nature and practical



philosophy. His commentaries on Aristotle's *Parva naturalia* are dealing with problems lying on the borderland between physiology and psychology but also involving medicine and ethics, two practical disciplines benefiting from theoretical reflection in the field. Although the normative approach is not something that Burley consistently pursues in the commentary, it is possible to identify and analyse fragments, which contain advice concerning good, i.e., healthy life. Burley's hygienic advice is based, just like the moral one, on the Aristotelian principle of golden mean. The paper discusses the cases of hygienic advice concerning diet, exercise and sleep to show how the principle is applied in this field.

Keywords: medieval natural philosophy, hygiene, Aristotelianism, principle of “golden mean”, Walter Burley

Wprowadzenie

W powszechnej opinii okres średniowiecza nie jest kojarzony z higieną. Nierzadkie jest przekonanie, podtrzymywane niestety także przez szkołę, że na ciało zwracano wtedy uwagę przeważnie po to, by poddawać je jakiemuś umartwieniu; choć pogląd taki nie jest całkowicie bezpodstawny, jest bez wątpienia jednostronny. Trzeba przecież pamiętać, że światopogląd ludzi średniowiecza na Zachodzie zbudowany był z różnych elementów i stymulowany przez chrześcijańską teologię lęk przed cielesnością czy odraza wobec niej¹, wyrastające z neoplatonizmu, stanowiły tylko jedną z jego części składowych. Kiedy w XIII w. uczeni łacińskiej Europy uzyskali dostęp do pism Arystotelesa, zainteresowanie światem materialnym ożywiło się także wśród elit intelektualnych². Jednym z obszarów, na którym wpływ nowych idei był szczególnie widoczny, była antropologia, która znalazła w nich wiele istotnych argumentów przemawiających na rzecz wizji człowieka jako bytu psycho-somatycznego, podkreślając znaczenie fizjologii jako dyscypliny badającej pogranicze obydwu aspektów ludzkiej natury. Konsekwencją tej przemiany było nowe rozumienie pojęcia dobrostanu człowieka, które zaczęło obejmować nie tylko duchowe, ale i cielesne cele. To właśnie wtedy praktyczny wymiar filozofii został rozciągnięty tak, by obejmować nie tylko zasady moralne, ale i wskazania higieniczne.

1 M.C. Paczkowski, *Higiena ciała i czystość duchowa w starożytnym monastycyzmie syropalestyńskim*, [w:] *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska, W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 197–207.

2 Inaczej przedstawiała się sytuacja w Bizancjum, gdzie zachowała się ciągłość kulturowa i starożytne porady higieniczne dotyczące np. diety były nadal stosowane. Zob.: Z. Rzeźnicka, *Procedury dietetyczne w kuracji gorączki ciągłej (synochos pyretós) na podstawie traktatów medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, [w:] *Historia diety i kultury odżywiania*, t. I, red. B. Płonka-Syroka, H. Grajeta, A. Syroka, Wrocław 2018, s. 45–55.

Reprezentatywnym przedstawicielem takiego właśnie poglądu jest Walter Burley. Jego komentarze do *Parva naturalia* zajmują się problemami z pogranicza fizjologii i psychologii; interesujące dla nas tezy można także znaleźć w jego powstałym mniej więcej w tym czasie komentarzu do *O powstawaniu i ginieciu* Arystotelesa. Jako członek dobrze uposażonego kolegium Merton w Oxfordzie Burley miał dostęp do bogatej biblioteki obfitującej w teksty z interesujących go dyscyplin, z których korzystał pełnymi garściami³. Choć podejście normatywne w żadnym z tych dzieł Burleya nie pojawia się inaczej niż marginalnie, można w nich odnaleźć i przeanalizować fragmenty, w których zwraca on uwagę, że jakieś ludzkie zachowania mają charakter zdrowy bądź, przeciwnie, szkodliwy dla zdrowia. Wypływające z tych stwierdzeń zalecenia higieniczne skonstruowane są podobnie jak zalecenia moralne, tzn. przyjmują, że we wszystkich działaniach umiar jest lepszy od skrajności. Mimo iż Burley nie stwierdza tego wprost, wydaje się jednak, że jest przekonany, iż zasada złotego środka nie jest ograniczona jedynie do etyki. Zastosowanie jej do higieny wydaje się możliwe dzięki analogii między fizyczną i psychiczną naturą człowieka, które uzyskują swoje indywidualne cechy dzięki specyficznej, unikalnej mieszaninie podstawowych płynów organicznych (humorów) nadającej człowiekowi jego cielesną kompleksję (indywidualną budowę ciała) i psychiczny temperament. Burley przyjmuje, że wszelki nadmiar któregośkolwiek z tych wzajemnie przeciwstawnych elementarnych składników organizmu jest szkodliwy dla całości, dlatego też każdy rozumny człowiek powinien zabiegać o to, by ich proporcje były jak najlepiej zrównoważone, podejmując w tym celu działania zmierzające do wyrobienia właściwych nawyków w podległych rozumowi nieracjonalnych częściach duszy, także w zachowaniach dotyczących ciała. Poniżej omówię⁴ kilka przypadków zaleceń higienicznych Burleya dotyczących diety, aktywności fizycznej i snu, i na tych przykładach przedstawię, jak stosuje on zasadę złotego środka w tych kwestiach.

Dieta

Znaczenie prawidłowej diety jest dla Burleya oczywiste, jako że zarówno ilość, jak i jakość pożywienia wpływa na delikatną równowagę podstawowych płynów organizmu (humorów). Ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, przyczyną zmian

3 M. Gensler, M. Mansfeld, *A Young Master and His Library. Walter Burley's Sources for Commenting the "Parva Naturalia"*, [w:] *Die Bibliothek – The Library – La Bibliothèque. Denkraume und Wissenordnungen* (Miscellanea Mediaevalia 41), red. A. Speer, L. Reuke, Berlin–Boston 2020, s. 238–249.

4 Praca powstała jako rezultat badań sfinansowanych z grantu NCN: Opus nr 12, 2016/23/B/HSt/00430 (357551), *Problem relacji ciało – umysł w filozofii Waltera Burleya. Komentarz do „Parva naturalia” Arystotelesa*.

fizjologicznych w organizmie są zmiany dotyczące pierwotnych jakości czynnych, to znaczy ciepła i wilgoci (ich biernymi odpowiednikami są zimno i suchość), które tworzą zarówno materię elementarną, jak i humory. Jak się to dokonuje? Mówiąc o ciepłe i wilgoci pożywienia w dwóch *dubiach* umieszczonych w jego komentarzu do *De generatione et corruptione*, numer 7: *An quaelibet pars aucti sit aucta* (czy rośnie każda część tego, co rośnie) i 8: *Utrum animal semper, dum vivit, nutritur* (czy zwierzę odżywia się tak długo, jak żyje), Burley podkreśla, że nie są one identyczne z ciepłem naturalnym (*calidum naturale*) i pierwotną wilgocią (*humidum radicale*) właściwymi dla danej jednostki. Ta odmienność sprawia, że ciepło i wilgoć pożywienia są w pewien sposób przeciwstawne ciepłu oraz wilgoci organizmu; i chociaż są konieczne do przetrwania organizmu jako składniki odżywcze, to jednak nie tylko podtrzymują w istnieniu, ale i stopniowo zużywają własne ciepło i wilgoć organizmu, których wyczerpanie przynosi śmierć. Takie rozumienie zjawiska przyswajania pokarmu, jedzenia i trawienia, sprawia, że związek diety z długością życia staje się dla Burleya oczywisty. W procesie odżywiania organizm pozyskuje z trawionego pokarmu odpowiedni materiał potrzebny dla zachowania życia i wzrostu. Naturalne ciepło zwierzęcia jako jakość czynna musi działać na odpowiednią jakość bierną. Jest nią wilgoć, zarówno ta, która znajduje się w pożywieniu, jak i własna wilgoć organizmu. W procesie trawienia ciepło naturalne niszczy wilgoć zawartą w pożywieniu i w ten sposób unicestwia jego formę substancjalną, która natychmiast zastąpiona jest w materii dostarczonej z pokarmem przez formę substancjalną zwierzęcia⁵.

Według poglądu Burleya przedstawionego w komentarzu do *De generatione et corruptione*, trawienie jest procesem powodowanym przez wegetatywną część duszy, której działania mają zawsze charakter konieczny.

Przyczyną sprawczą odżywiania jest dusza wegetatywna [działająca] za pomocą naturalnego ciepła. Lecz dusza wegetatywna działa zgodnie z naturą, ponieważ działania duszy wegetatywnej nie są zależne od rozumu i nie są w naszej mocy. Lecz ciepło naturalne jest nastawione na działanie na pierwotną wilgoć, ponieważ ciepło naturalne zawsze działa na pierwotną wilgoć, pochłaniając ją⁶.

5 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De generatione et corruptione Aristotelis*, [w:] *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, red. M. Gensler, Łódź 2007, s. 251–268, 273.

6 Tamże, s. 273: „Causa effectiva nutritionis est anima vegetativa per calorem naturalem. Sed anima vegetativa naturaliter agit. Operationes enim animae vegetativae non subduntur rationi, nec sunt in potestate nostra. Sed calor naturalis est natus agere in humidum radicale, nam calor naturalis semper agit in humidum radicale consumendo ipsum”.

Kształty i wielkość organizmów żywych uzależnione są od właściwych im natur, ale nie są przez nie zdeterminowane, gdyż oprócz natury działają jeszcze przyczyny towarzyszące. Dlatego też organizmy mają naturalne potrzeby dotyczące zarówno jakości, jak i ilości pokarmu właściwe dla każdego okresu rozwoju jednostki danego gatunku. Co za tym idzie, naturalne potrzeby dotyczące odżywiania są w danym okresie zaspokajane przez określoną ilość odpowiedniego pożywienia, a wszelki nadmiar w tym względzie przyczynia się do powstania „nowego” ciała. Odpowiednia ilość pokarmu pozwala dorosłemu organizmowi na utrzymanie życia w doskonałym stanie, jeśli zaś organizm nie osiągnął jeszcze dojrzałości, pokarm spożytkowany jest na wzrost.

Przyczyną zarówno wzrostu, jak i odżywiania jest gatunek, a więc jest on wcześniejszy od tego, co rośnie. Kiedy zatem forma przekształca więcej [materii] niż traci, występuje wzrost, ale kiedy przekształca tyle samo, co traci, wtedy występuje odżywianie, a nie wzrost. Jeśli zaś powstaje więcej niż się traci, ale forma rosnącego [zwierzęcia] nie jest w stanie przekształcić [materii pokarmu], wówczas zwierzę traci na tym; tak jak w przypadku wody mieszanej z winem: im więcej jest wody niż wina, tym bardziej staje się ono nieczyste, [wskutek czego coraz] mniej wody może przemienić się w wino, aż wreszcie, gdy doda się do niego tyle wody, że już nie może być przemieniona w wino, staje się ono zupełnie wodniste i niszczyje⁷.

Jeśli z kolei ilość pokarmu jest niewystarczająca, ciepło zwierzęcia zaczyna trawić jego własną wilgoć, co powoduje kurczenie się ciała (więdnięcie) i może skutkować nawet śmiercią.

Należy rozumieć, że gdy dostępny jest pokarm, działa na niego naturalne ciepło [organizmu], a skoro tak, to w mniejszym stopniu działa na pierwotną wilgoć, i w ten sposób jest ona utrzymywana dzięki spożywaniu pokarmu. Kiedy jednak pokarm jest niedostępny, ciepło pochłania pierwotną wilgoć. Z tego powodu pokarm może być niedostępny [jedynie] tyle czasu, ile trwa całkowite pochłonięcie

7 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De generatione...*, s. 272: „Causa autem tam augmenti quam nutrimenti est species, id est priora illius quod augetur. Quando enim forma plus convertit quam deperditur, tunc est augmentatio, sed quando convertit tantum quantum deperditur, tunc est nutritio et non augmentatio. Vel si generetur plus quam deperditur, et tamen forma aucti non potest aliquid convertere, tunc deficit animal – sicut, quando aqua miscetur cum vino, quanto plus de aqua miscetur cum vino, tanto vinum est impurius et minus de aqua potest convertere in vinum; et ultimo, cum tantum ponatur de aqua, quod vinum non potest amplius convertere, tunc vinum fit totaliter aquosum et impurum, et corrumpitur”.

pierwotnej wilgoci przez naturalne ciepło. A ponieważ życie zwierzęcia wymaga wilgoci i ciepła, to kiedy pierwszego z nich zabraknie, zwierzę natychmiast umiera⁸.

Natomiast w przypadku, gdy występuje nadmiar pokarmu, zwierzę nie tylko utrzymuje swoją formę (bez względu na etap jego rozwoju), ale tyje. Ten proces jest odmienny od procesu wzrostu, w którym – zdaniem Burleya – nie powstają żadne nowe części organizmu. W przypadku tycia zaś mamy właśnie do czynienia z powstawaniem nowych części, które dziś nazwalibyśmy po prostu tłuszczem. Oczywiście, te nowe części nie stanowią odmiennej substancji, a jedynie nową materialną część ciała, tzn. nową porcję tkanki, która w pewien sposób jest nadmiarowa w stosunku do tego, co jest konieczne dla zachowania dobrego stanu całego organizmu.

Należy rozumieć, że czasami nowe ciało powstaje w wyniku przyjmowania pokarmu, ale wzrost nie dokonuje się przez powstawanie nowych [porcji] ciała. Na przykład, ludzie starzy nie rosną, kiedy tyją, a przecież, gdyby wcześniej istniejąca forma mogła kształtować więcej materii niż wcześniej, starzy ludzie rośliby tyjąc. Dlatego też mówię, że kiedy ktoś tyje, powstaje w nim nowe ciało. Można to zobaczyć u grubych zwierząt, u których widać wyraźnie, że obok wcześniej istniejącego ciała pojawia się nowe. Mówię też, że w procesie wzrostu materia pokarmu zostaje [ukształtowana] przez formę rosnącego. Kiedy zaś Filozof mówi, że materia pokarmu zostaje [ukształtowana] przez formę rosnącego, można to rozumieć na dwa sposoby: pierwszy zakłada, że pokarm istnieje sam z siebie a [następnie] przyjmuje nową formę, która przedtem nie istniała; można też rozumieć inaczej, że materia pokarmu zostaje ukształtowana przez formę ciała, która istniała wcześniej. Kiedy zatem materia pokarmu jest kształtowana przez nową formę ciała, wówczas ma miejsce powstawanie, ale nie wzrost; kiedy zaś materia pokarmu jest kształtowana przez wcześniej istniejącą formę, wówczas ma miejsce wzrost⁹.

8 Tamże, s. 273: „Intelligendum igitur quod, quando alimentum est praesens, calor naturalis agit in alimentum; et ex hoc quod agit in alimentum, minus agit in humidum radicale, et sic conservatur humidum radicale per sumptionem alimenti; sed quando alimentum non est praesens, tunc calor plus consumit de humido radicali. Et per tantum tempus potest alimentum abesse, quod calor naturalis totaliter consumit humidum; et quia vita animalis consistit in humido et calido, ideo deficiente humido radicali statim corrumpitur animal”.

9 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De generatione...*, s. 268–269: „Intelligendum tamen quod quandoque bene contingit quod per alimentum adveniens generatur nova caro, sed per generationem novae carnis non fit augmentatio. Verbi gratia, senes quando fiunt pingues, non augmentantur. Si tamen forma praeexistens fieret in pluri materia quam prius, senes augmentarentur, quando fiunt pinguiore. Unde respondeo quod, quando aliquis pinguescit, nova caro generatur in eo. Et hoc possumus sensibiliter videre in animalibus pinguibus; ibi enim sensibiliter apparet quod caro nova ponitur iuxta

Burley zwraca uwagę, że nadmiar wilgoci, która występuje w tłuszczu, jest szkodliwy dla organizmu, bowiem może powodować gnicie i w ten sposób przyspieszać śmierć¹⁰.

Te spostrzeżenia skłaniają Burleya do sformułowania kilku ogólnych zasad dotyczących diety. Pierwsza z nich jest całkowicie zdroworozsądkowa: z pożywienia należy korzystać z umiarkowaniem, gdyż zarówno jego nadmiar, jak i niedostatek powodują nadmierne zużycie naturalnego ciepła i pierwotnej wilgoci organizmu. Druga zasada dietetyczna związana jest z rodzajem spożywanego pokarmu. Ogólnie rzecz biorąc, pokarm powinien być odpowiedni dla danej jednostki. Burley wskazuje na kilka kryteriów, które pozwalają mu określić, jakie pożywienie jest odpowiednie dla określonego człowieka. Najważniejszymi z nich są indywidualna kompleksja humoralna oraz wiek, ale pod uwagę bierze także inne, takie jak aktywność (zarówno fizyczna, jak i umysłowa) czy płeć. Dlaczego tak jest? Przyczyny należy szukać w fundamentalnej relacji między ciepłem a wilgocią, dwiema elementarnymi jakościami czynnymi. Kiedy Burley mówi o humorach, pamięta, że każdy z nich charakteryzuje się niewielką przewagą jednej z elementarnych jakości czynnych lub biernych, to jest ciepła, wilgoci, zimna i suchości. U flegmatyka, na przykład, występuje przewaga zimna i wilgoci. Oznacza to, że posiada on mniej naturalnego ciepła. Z tego powodu powinien unikać potraw tłustych (autorzy średniowieczni są zgodni, że tłuszcz ma naturę wodnistą), a raczej wybierać pikantne i ostre (z natury gorące).

Dieta wpływa nie tylko na długość życia, ale i na jego jakość. Nieodpowiednia dieta źle wpływa na trawienie oraz inne procesy fizjologiczne, takie jak sen. W swoim komentarzu do Arystotelesowego *O śnie i czuwaniu* Burley stwierdza, że sen powodowany jest przez ruch pneumy (*spiritus*), najsubtelniejszej (to znaczy najbardziej ognistej z natury) substancji organicznej, która jest odpowiedzialna za wszystkie procesy fizjologiczne. Proces powodujący sen wygląda następująco. Pneuma powstająca w wyniku trawienia pokarmu unosi się do góry, niosąc ze sobą ewaporacje, to znaczy drobinki pokarmu niestrawionego w żołądku przez naturalne ciepło organizmu. Ten ruch kończy się w mózgu, najwyżej położonym i najchłodniejszym organie ciała. Schłodzone w mózgu ewaporacje spływają w dół, blokując częściowo wychodzące z niego żyły i w ten sposób osłabiając władze poznawcze, co objawia się sennością, a następnie snem. Osłabienie to polega na zablokowaniu

carnem antiquam. Dico igitur, quod in augmentatione materia alimenti fit sub forma aucti. Sed, ut dicit Philosophus quod materia cibi fit sub forma carnis, hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, quod cibus per se existat et accipiat novam formam carnis quae forma prius non fuit; alio modo potest intelligi quod materia cibi fiat sub forma carnis quae forma prius existebat. Quando materia cibi fit sub nova forma carnis, tunc est generatio et non augmentatio; sed quando materia cibi fit sub forma carnis praexistentis, tunc est augmentatio”.

10 Zob.: M. Gensler, *Ontological Foundations of Proper Diet in Walter Burley*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 2007, t. 36(2), s. 34.

możliwości przepływu pneумы między zmysłami zewnętrznymi z jednej strony, a zmysłami wewnętrznymi z drugiej strony, co powoduje zerwanie kontaktu między nimi. Pokazuje to, że im więcej w ciele jest wilgoci osłabiającej działanie pneумы, tym większa jest skłonność organizmu do snu. Wilgoć ta jest albo właściwością ciała jednostki, albo też jest do niego wprowadzona wskutek specyficznej diety czy szczególnych substancji zjedzonych lub wypitych. Mówiąc o większej wilgotności jako właściwości ciała jednostki, Burley zwraca uwagę na dwie możliwości: po pierwsze, może to być stan naturalny, jak w przypadku dzieci, które z natury są bardziej wilgotne niż dorośli (życie bowiem jest procesem, w którym organizm stopniowo traci swoją pierwotną wilgoć), po drugie zaś, stan patologiczny, jak na przykład w epilepsji, która jest chorobą wywołaną przez nadmierne kumulowanie wilgoci w organizmie prowadzące do tak gwałtownego zablokowania dróg oddechowych, że powoduje to utratę przytomności i może nawet prowadzić do śmierci.

Epilepsja jest chorobą spowodowaną przez wielki nadmiar [wilgoci] unoszonej ku górnym częściom [ciała], która następnie spływa w dół drogami oddechowymi, kiedy staje się gęsta i blokuje żyły, które służą wydychaniu; a kiedy wydychanie ustaje, zwierzę umiera¹¹.

Omawiając z kolei substancje wywołujące sen, Burley wymienia wino, kąkol i mandragorę, które wykorzystywane są w tym celu przez medycynę z uwagi na ich szczególne zdolności wywoływania ewaporacji.

Dowiedzione jest, że przyczyną snu są ewaporacje docierające do głowy. [...] Po pierwsze, [substancje] wywołujące silne ewaporacje, jak wino, kąkol i mandragora, działają silnie nasennie. [...] Po drugie, tak jak [powiedziano] poprzednio, że ewaporacja wywołująca sen, tworzy się z pokarmu, podobnie uwalniana jest przez pracę i unosi się do głowy wywołując sen. Trzecim dowodem jest, że pewne choroby, które powodowane są przez gorącą i wilgotną materię wywołują wielką senność z uwagi na silną ewaporację pochodzącą z nadmiaru wilgoci i ciepła; tego rodzaju [chorobami] są gorączka i śpiączka. Czwartym dowodem [potwierdzającym], że sen powodowany jest przez ewaporację unoszącą się ku górnym [częściom ciała], jest to, że dzieci w najwcześniejszym okresie życia śpią więcej niż w późniejszym okresie. [...] Przyczyną tego jest obfita wilgotność

11 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno et vigilia Aristotelis*, London, Lambeth Palace Library, Ms. 74, f. 166vb: „Epilepsia est aegritudo causata ex magna superfluitate ascendente ad superiora, quae ingrossata descendit inferius per vias respirationis et obturat venas exspirationis et deficiente exspiratione moritur animal”. Zob. także: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology of Divination in Walter Burley*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, t. 24, s. 433–434.

takich dzieci, która sprawia unoszenie się tak licznych ewaporacji, że epilepsja jest dużo częstsza u ludzi w młodym wieku niż u ludzi w innym wieku¹².

Dla Burleya jest oczywiste, że substancje działające nasennie powinny być zażywane uważnie. Ale uważać należy także w wyborze pożywienia. Widać to po jego ciekawych zaleceniach dietetycznych. Przytoczmy tu dwa przykłady. Jeśli ktoś pragnie spać zdrowo i mocno, powinien powstrzymać się od jedzenia na jakiś czas przed udaniem się do łóżka, bowiem trawiący pokarm żołądek wytwarza tak dużą ilość pneumy, że jej ruch staje się tak gwałtowny, że zaburza pracę wyobraźni. To sprawia z kolei zaburzenia obrazów pojawiających się w snach w taki sposób, że stają się one koszmarami.

Tak to wygląda we śnie. Jeśli w ciele lub w pneumie, w których zawarte są wyobrażenia, ma miejsce silny ruch, obrazy [senne] nie pojawiają się, bo ruch jest [zbyt] mocny. Kiedy jednak ruch jest słabszy, obrazy pojawiają się zniekształcone w taki sposób, że czasami przypominają potworne wizje, które, jak się wydaje, zbudowane są z części różnych współwystępujących wyobrażeń. Sny wówczas stają się zniekształcone i odległe od prawdy¹³.

Inne ważne zalecenie dotyczy niemowląt i kobiet karmiących piersią. Ponieważ kompleksja niemowląt jest znacznie bardziej wilgotna niż dorosłych, są one bardziej wrażliwe na substancje wywołujące ewaporacje, do tego stopnia, że reagują nawet na ich śladowe ilości w mleku karmiących piersią. Z tego powodu substancje, które

12 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. 74, f. 166va–b: „Quod autem evaporatio ascendens ad caput sit causa somni, probatur [...]. Primum [signum] est: illa, quae sunt multum evaporantia, inducunt multum somnum, ut vinum, lolium, mandragora. [...] Secundum signum est [...] sicut prius ex nutrimento indigesto fit ad caput quaedam evaporatio somnum inducens, sic ex eo, quod propter laborem resolvitur, fit ad caput quaedam evaporatio inducens somnum. Tertium signum est, quod quaedam aegritudines, quae fiunt ex materia calida et humida, inducunt multum somnum propter multam evaporationem proveniente[m] ex humida superfluitate et calida, cuius[modi] sunt febris et lethargia. [...] Quartum signum, quod somnus causatur ex evaporatione ascendente ad superiora est, quod pueri, qui constituti sunt in prima aetate, magis dormiunt quam quando sunt in alia aetate. [...] Et propter hoc est, quia est tanta abundantia humiditatis et tot vapores ascendunt in pueris, ideo epilepsia accidit saepius constitutis in puerili aetate quam quando sunt in alia aetate”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 436.

13 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. 74, f. 172ra: „Sic est in somno. Quando [...] fit magnus motus in corpore vel in spiritibus in quibus sunt imagines, non apparent imagines propter fortem motum. Sed si sit motus minor, tunc apparent imagines distortae, ita quod aliquando apparent visiones monstruosae, quasi compositae ex partibus diversorum idolorum concurrentium. Et tunc fiunt somnia distorta et magis remota a veritate”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 438.

dorośli spożywają z przyjemnością z uwagi na ich rozgrzewający charakter, mogą być szkodliwe dla niemowląt nie tylko wtedy, gdyby je im podawać bezpośrednio, ale także wtedy, gdy spożywają je karmiące je matki lub mamki. Ewaporacje, które przedostają się do mleka, sprawiają, że karmione nim niemowlęta stają się najpierw niespokojne i drażliwe, a następnie zapadają w głęboki, patologiczny sen, podobny do utraty przytomności po ataku epileptycznym.

Powód, dla którego dzieci mają skłonność do epilepsji, związany jest z podobieństwem [przyczyn] epilepsji i snu. [...] Różnica z kolei tkwi w tym, że sen powodowany jest przez ewaporacje naturalne i delikatne, zaś epilepsja przez naturalne, ale gęste¹⁴.

W związku z tym Burley stanowczo zaleca, aby karmiące piersią kobiety unikały wina, wskazując, że: „niemowlętom szkodzi, jeśli karmiące je piją wino, bowiem mleko powstające z wypitego przez nie wina zachowuje w sobie moc wina”¹⁵.

Jak widać z powyższego przykładu, dla Burleya mleko jest znakomitym przykładem pożywienia doskonale odpowiadającego danemu typowi człowieka, w tym przypadku niemowlęcia. Wartość odżywcza mleka spowodowana jest przez równowagę zawartych w nim jakości pierwotnych. Widać to w troistej naturze mleka, ujawniającej się w produktach z niego powstających. Dzięki tej równowadze ciepło i wilgoć potrzebne do podtrzymania życia i wszystkich funkcji organizmu dostarczane są w sposób najlepszy z możliwych i najlepiej wspierają zdrowy wzrost dziecka. Pierwszy z tych trzech aspektów natury mleka odnajdujemy w serwatce, która jest wodnista. Ten aspekt odpowiada za transport flegmy (z której zbudowane są tkanki miękkie) do wszystkich organów ciała. Drugi aspekt, widoczny w serze, ma charakter ziemisty. Jest on odpowiedzialny za powstawanie twardych tkanek. Trzeci aspekt, ujawniający się w maśle, ma charakter zdominowany przez powietrze i to on związany jest z wytwarzaniem pneумы. W ten sposób mleko dostarcza wszystkich składników potrzebnych dla zdrowego rozwoju i wyjąwszy sytuacje, w których niewłaściwa dieta karmiącej negatywnie wpływa na jego skład, jest najzdrowszym pokarmem dla niemowląt.

14 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. 74, f. 166vb: „Causa, quare pueri fiunt epileptici est, quia epilepsia videtur esse quidam somnus [...]. Sed differunt in hoc, quod somnus causatur ex naturali et subtili evaporatione; epilepsia vero ex naturali et grossa”. Zob.: M. Gensler, *The Concept of ‘Spiritus’ in Walter Burley’s “Parva Naturalia” Commentaries*, [w:] *Homo – Natura – Mundus: Human Beings and Their Relationships. Proceedings of the XIV Congress of SIEPM (Rencontres de Philosophie Médiévale 22)*, red. R. Hofmeister Pich, A.C. Storck, A.S. Culleton, Turnhout 2020, s. 809.

15 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. 74, f. 168ra–b: „Puer est nocivum, quod nutrices bibant vinum, quia si nutrices bibant vinum, lac generabitur ex vino et in illo lacte manebit virtus vini”. Zob.: M. Gensler, *The Concept of ‘Spiritus’...*, s. 813–814.

W mleku bowiem zawarta jest trojaka substancja. Jedną jest wodnista, którą jest serwatka; przenosi ona flegmę do wszystkich części ciała. Kolejna substancja jest ziemista i jest nią ser, który przekształca się w twarde części ciała i wzmacnia je. Jest jeszcze trzecia substancja, która jest powietrzna; tą jest masło, które przekształca się w pnie i bardziej delikatne tkanki. [...] Jest oczywiste, że mleko to pokarm dla niemowląt, ponieważ to samo nas tworzy i odżywia. Płód powstaje z krwi menstruacyjnej i ona też odżywia go w macicy. Ale kiedy płód się rodzi, krew menstruacyjna w ciele kobiety unosi się do piersi i przekształca się w mleko. Z tego też powodu właściwe jest karmienie dzieci mlekiem, które nie różni się znacznie od krwi menstruacyjnej, która odżywiała je w macicy¹⁶.

Inaczej niż niemowlęta, dorośli ludzie muszą sami komponować swoją dietę, pamiętając zarówno o właściwościach różnych rodzajów pożywienia, charakterze własnej kompleksji, jak też o warunkach, w których żyją, do których ilość i jakość pożywienia powinna być dostosowana. Jak widać, gotowanie jest zadaniem wymagającym niemałej wiedzy i doświadczenia.

Aktywność fizyczna

Aktywność fizyczna interesuje Burleya znacznie mniej niż jedzenie (jak, być może, większość z nas), tym niemniej pisze o nim jako istotnym czynnikiem służącym zarówno zachowaniu życia przez człowieka, jak zapewnieniu odpowiedniej jego jakości. Za Arystotelesem stwierdza, że zachowanie życia przez zwierzęta wymaga ich aktywności fizycznej. Nie oznacza to jednak, że im więcej wysiłku, tym dłużej czy lepiej żyją. Burley stosuje tu ponownie zasadę złotego środka, twierdząc, że niedobrze jest, jeśli zwierzęta mają go za dużo albo za mało. Swoją opinię opiera na scholastycznej teorii przyjmującej, że główną przyczyną długości lub krótkości życia zwierzęcia jest jego kompleksja humoralna. Kompleksja to nic innego jak wzajemna proporcja

16 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. 74, f. 167vb–168ra: „In lacte enim est triplex substantia: una aquosa, quae est serum, et per illam immittitur phlegma ad omnes partes corporis. Alia substantia est, quae est terrestris, et est caseus, et illa convertitur in partes solidas, et facit [membra] consolidari. Est ibi etiam tertia substantia, quae est aerea, ut butyrum, et ipsa convertitur in spiritus et in partes subtiliores. [...] Similiter quod lac sit pueris nutrimentum patet, quoniam ex eisdem sumus et nutrimur. Sed fetus fit ex sanguine menstruoso et ex eodem in utero nutritur. Sed post generationem fetus sanguis menstruus in corpore mulieris mittitur ad mamillas et convertitur in lac. Et ideo conveniens est, quod pueri nutrantur lacte, ex quo parum differt a sanguine menstuo, quo nutriebatur in utero”. O antycznych źródłach poglądów na temat odżywczych walorów produktów mlecznych zob.: M. Kokoszko, J. Dybała, *Milk and Medical Theory Extant in Celsus’ „De Medicina”*, “Journal for Food Science and Engineering” 2016, vol. 6, s. 270.

krwi, flegmy, żółci i czarnej żółci (melancholii), która wyraża z kolei relacje między jakościami pierwotnymi, tzn. naturalnym ciepłem i pierwotną wilgocią, których działanie i stopniowe wyczerpywanie wyznacza kres życia. Śmierć przychodzi, gdy pierwotna wilgoć zostaje ostatecznie wyczerpana wskutek działania tego, co się jej przeciwstawia albo wewnątrz (ciepło naturalne), albo zewnątrz (każde inne ciepło). Również zużycie naturalnego ciepła przynosi zgon. Z tego powodu Burley zaleca, aby aktywność fizyczną podejmować w sposób, który przede wszystkim nie będzie powodował zbyt szybkiego zużycia jakości pierwotnych organizmu, po wtóre zaś nie będzie negatywnie wpływał na ich równowagę. Przyjąwszy takie założenia, łatwo wyjaśnić, dlaczego niebezpieczna jest nadmierna aktywność. Nadmierny wysiłek, który objawia się zgrzaniem, przekłada się na szybkie zużycie pierwotnej wilgoci, czyli wysuszenie organizmu, to zaś z kolei, zdaniem Burleya, przyspiesza starzenie się i w ten sposób skraca życie.

Filozof twierdzi dalej, że praca postarza, ponieważ wysusza [ciało]. Mówi się bowiem, że starość jest sucha. Twierdzenie to jest prawdziwe w odniesieniu do nadmiernej pracy, ale nie do umiarkowanej; co więcej, dla kogoś wyziębianego przez humory flegmatyczne umiarkowany wysiłek jest korzystny, ponieważ ruch wzmacnia ciepło, które pochłania te humory¹⁷.

Szczególnym przypadkiem takiego szkodliwego wysiłku jest nadmierna aktywność seksualna. Burley ilustruje niebezpieczeństwa nieumiarkowania pod tym względem przykładem samczyków wróbla, które, zdaniem Alberta Wielkiego, do tego stopnia zapamiętują się w kopulacji, że mogą dosłownie paść martwe z wyczerpania w trakcie stosunku seksualnego.

Nadmierne wydzielanie nasienia skraca życie i to jest powód, dla którego samice żyją dłużej niż samce, jeśli te drugie często kopulują. Potwierdza to przykład wyjaśniający, dlaczego samczyki wróbla żyją krócej niż samiczki. Albert mówi bowiem, że samce tego gatunku rzadko żyją dłużej niż dwa lata, ponieważ kopulują tak zajadle i wydzielają często tyle [nasienia], w proporcji do wielkości ich

17 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De longitudine et brevitae vitae Aristotelis*, Città de Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. 2151, f. 235vb: „Postea dicit Philosophus quod labor inducit senium, quia labor desiccatur. Senectus enim est sicca, ut dictum est. Et illud est verum de labore immoderato, non de labore temperato; immo si quis habeat humores phlegmaticos congelatos, tali prodest labor temperatus, quia ex motu fortificatur calor, qui digereret illos humores”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Mechanism for Sustaining Life in Walter Burley’s “Parva Naturalia” Commentaries*, [w:] *A Question of life and Death. Living and Dying in Medieval Latin Philosophy, 1200–1500* (Rencontres de Philosophie Médiévale 26), red. M. Counet, Turnhout 2022, s. 137.

ciał, że często padają martwe w trakcie stosunku, albo umierają zmożone [tym działaniem]¹⁸.

Z drugiej strony, Burley twierdzi, że także brak aktywności fizycznej, w tym także seksualnej, jest podobnie szkodliwy. Jest tak dlatego, że wówczas nadmiar pokarmu, który nie zostaje przekształcony w energię poprzez działanie (albo w nasienie), przekształca się we flegmę, której nadmiar jest przyczyną senności, otyłości i innych chorób wywołanych przez zimno i wilgoć. Taka sytuacja szczególnie często pojawia się w przypadkach tych starszych ludzi, których naturalne ciepło zostało wyczerpane do tego stopnia, że zaczyna w nich dominować wilgoć, a ona jest przyczyną gnicia.

Choć starzy ludzie z natury powinni być zimni i susi, zdarza się, że z przyczyn zewnętrznych mogą być wilgotni, [...] ponieważ ich własne ciepło jest już słabe i niezdolne do przekształcania spożytego pokarmu; wówczas jego większa część pozostaje niestrawiona i powstają z niego humory flegmatyczne. Stąd też widzimy, że niektórzy starzy ludzie są flegmatyczni i wilgotni¹⁹.

Także w przypadku aktywności fizycznej widzimy zatem, że Arystotelesowska zasada złotego środka skłania Burleya do zachęcania do umiarkowania jako najbardziej odpowiedniego sposobu postępowania.

Sen

Znaczenie snu dla dobrostanu jednostki jest dla Burleya oczywiste. Jego przekonanie wspiera się na autorytecie Arystotelesa, który widział sen jako naturalny wielofunkcyjny mechanizm regulacyjny występujący u wszystkich zwierząt, konieczny do zachowania przez nie życia i dobrostanu. Wywołwany jest przez naturalny proces uruchamiany przez kilka przyczyn. Zauważa, że „według Alberta [Wielkiego]

18 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De longitudine...*, Ms. Vat. 2151, f. 235vb: „[...] Nimia emissio spermatis abbreviat vitam, ideo femellae sunt longioris vitae masculis, si masculi sint multum coitivi. Et hoc confirmat per signum dicens quod propter hoc passeris masculi sunt brevioris vitae femellis. Albertus dicit quod passeris masculi ut in pluribus non vivunt nisi duobus annis, tantum enim furorem habent in coitu et tantum et totiens mittunt respectu sui corporis quod multotiens, dum coiunt, cadunt mortui aut moriuntur passione detenti”. Zob.: M. Gensler, *The Concept of ‘Spiritus’...*, s. 814.

19 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De longitudine...*, Ms. Vat. 2151, f. 154va: „Licet quod senes naturaliter debeant esse frigidi et sicci, tamen ab extrinseco et per accidens possunt esse humidi, [...] quia calor in senibus est debilis, ideo non est potens convertere nutrimentum acceptum, sed remanet maior pars eius indigesta et ex illa generantur humores phlegmatici, et ideo videmur quosdam senes phlegmaticos et humidos”. Zob.: M. Gensler, *The Concept of ‘Spiritus’...*, s. 814.

istnieją cztery przyczyny snu, dwie odnoszące się do duszy i dwie odnoszące się do ciała. Bez względu na to, która z nich jest przyczyną czyjegoś snu, jest on zawsze poprzedzony przez czuwanie”²⁰.

Burley analizuje sen i identyfikuje jego przyczyny, mechanizm i funkcje. Jego analizy dotyczą zarówno fizjologicznych, jak i psychologicznych aspektów snu. Przyczyn tych szuka w scholastycznej filozofii przyrody, przede wszystkim w koncepcji jakości pierwotnych, które są odpowiedzialne za zmiany w ciele wywołujące z kolei procesy psychosomatyczne. Warto tu zauważyć, że dla Burleya, idącego tu za Albertem Wielkim, przyczyny psychologiczne odnoszą się nie tylko do aktywności poznawczej i motorycznej, ale także do procesu trawienia, co wyraźnie pokazuje, że widzi on duszę jako czynnik sprawczy w procesie trawienia, co jest wyraźnym znakiem potwierdzającym przekonanie, że dusza ludzka jest przyczyną procesów wegetatywnych w takiej samej mierze jak motorycznych, zmysłowych i intelektualnych. Fizyczne przyczyny snu dzieli Burley na te, które wiążą się z aktywnością fizyczną samego organizmu, na przykład pracą, i wiążące się czynnikiem zewnętrznym, na przykład z jedzeniem. W obu tych przypadkach bezpośrednią przyczyną snu jest zużycie albo przemieszczenie potrzebnej do aktywności pneumi i ciepła.

Istnieją dwie przyczyny odnoszące się do ciała. Pierwszą jest praca fizyczna, bo to ona jest głównym powodem zużycia i osłabienia pneumi, która – jeśli nie zostanie wzmocniona – zużywa się wskutek pracy całkowicie i zwierzę umiera. Dlatego też praca fizyczna sprawia, że ciepło i pneuma odciągane są do wnętrza ciała. Drugą przyczyną [snu] związaną z ciałem jest ewaporacja pochodząca z pokarmu. [W odniesieniu do duszy] jedną przyczyną jest trawienie pokarmu, bowiem dusza odciąga pneumę do wnętrza ciała, do miejsca trawienia. Wówczas odciągnięta z innych miejsc pneuma podgrzewa części wewnętrzne i wspiera trawienie. Takie odciąganie wywołuje przygodnie unieruchomienie zmysłów zewnętrznych i wtedy zaczyna się sen. [...] Jeszcze inną przyczyną w odniesieniu do duszy dla takiego unieruchomienia [i snu] jest głębokie zamyślenie. Kiedy bowiem ktoś głęboko myśli, ciepło i pneuma odciągane są do wnętrza, aby wzmocnić [władzę] myślenia, a wówczas zewnętrzne zmysły zostają unieruchomione i zaczyna się sen”²¹.

20 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. Vat. 2151, f 94rb: „Unde secundum Albertum quattuor sunt causae somni, duae ex parte animae et duae ex parte corporis. Et ex quacumque causa accidit somnus, semper vigilia praecedit somnum”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 434.

21 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. Vat. 2151, f. 94rb–va: „Ex parte corporis sunt duae causae. Una: labor corporalis, nam per laborem corporalem fit maxime consumptio et debilitatio et deperditio spirituum, et nisi esset confortans eos totaliter deficerent et moreretur animal. Et ideo calor et spiritus trahuntur ad interiorius per laborem corporalem. Alia causa ex parte corporis est evaporatio nutrimenti.

Burley ma świadomość, że unieruchomienie zmysłów czyni sen stanem podobnym do nieprzytomności, dlatego wyjaśnia:

Nie każdy przypadek bezwładu zmysłów jest snem, ale tylko taki, który jest spowodowany ewaporacją pochodzącą z pokarmu. Kiedy bowiem ciepło działa na pokarm w miejscu trawienia, koniecznie występuje ewaporacja. A kiedy ewaporacja unosi się do góry dzięki działaniu ciepła i sięga mózgu, jest przez zimno mózgu ochładzana i zgęszczana, a spływając stamtąd w dół utrudnia przepływ pneумы ze zmysłu wspólnego do zmysłów zewnętrznych i w ten sposób zapoczątkowuje sen. [...] Należy wiedzieć, że ewaporacje unoszące się do mózgu i tam schłodzone, z konieczności spływają w dół z powodu swojego ciężaru nie tylko tą samą drogą, [którą się unosiły], ale i inną, to znaczy rurkami nerwów przewodzących życiodajną pneumą i ciepło do organów zmysłów zewnętrznych, i w ten sposób zakłócają ich przepływ ze zmysłu wspólnego do zmysłów zewnętrznych i wywołują sen²².

Zużycie pneумы następuje wskutek aktywności fizycznej, natomiast odciąganie – wskutek innego jednoczesnego działania fizycznego lub psychicznego wymagającego większej kondensacji pneумы i ciepła w innym organie ciała, na przykład w żołądku albo mózgu.

Jest oczywiste, że czuwanie zawsze poprzedza sen, ponieważ sen z natury jest skutkiem odciągania ciepła i pneумы do wnętrza; skoro zaś coś jest z czegoś odciągane, to znaczy, że wcześniej tam było. Oznacza to, że zanim wystąpił sen, w organach zewnętrznych znajdowały się ciepło i pneuma. Ale czuwanie nie jest niczym jak obecnością ciepła i pneумы w organach zewnętrznych, zatem itd. [...] Przepuszczalnie,

[...] *Una causa est digestio nutrimenti, nam anima revocat spiritus ad interius tempore et loco digestionis, et spiritus retracti ad interius calefaciunt partes interiores et confortatur digestio, et ex illa retractione contingit immobilitatio sensuum exteriorum, et tunc fit somnus. [...] Alia causa huius immobilitatis ex parte animae est profunda cogitatio. Quando enim homo profunde cogitat, calor et spiritus trahuntur ad interius ad confortandum cogitativam, et tunc immobilitantur sensus exteriores, et fit somnus*”.

22 Tamże, Ms. Vat. 2151, f. 99rb: „Non omnis impotentia sentiendi est somnus, sed illa quae causatur ex evaporatione facta ex nutrimento, nam calido agente in nutrimento circa locum digestionis necesse est fieri evaporationem. Et illud quod evaporatum est virtute calidi propellitur sursum ad cerebrum et in frigiditate cerebri in frigidatur et ingrossatur et descendit et impedit influxum virtutis a sensu communi ad sensus exteriores, et fit somnus. [...] Intelligendum est quod evaporationes ad cerebrum elevatae et ibidem in frigidatae propter gravitatem suam necesse est descendere, non solum per easdem vias, sed per alias, ut per concavitates nervorum deferentium spiritus vitales et calorem ad organa sensuum exteriorum, et tunc impediendo influxum sensus communis ad sensus exteriores causatur somnus”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 434.

kiedy pokarm dostarczany jest z zewnątrz do miejsc, gdzie odbywa się trawienie, jak żołądek czy wątroba, następuje tam ewaporacja z pokarmu do żył, którymi jest przenoszona dalej²³.

Można by zapytać, w jaki sposób zasada złotego środka może się stosować do snu. Czy można mówić, że za dużo i za mało snu to złe skrajności, i należy ustalić optymalny czas jego trwania? Przeprowadzone przez Burleya analizy są w istocie subtelniejsze niż proste ustalenia ilościowe. Mówi on o zdrowym i niezdrowym śnie. W przeciwieństwie do zdrowego snu, który jest naturalny, niezdrowy sen powodowany jest przez jakąś przyczynę przygodną. Jak powiedziano, Burley zwraca uwagę, że pewne rodzaje pożywienia posiadają szczególne własności, które wpływają na proces trawienia w taki sposób, że wymaga on więcej ciepła. To powoduje zużycie ciepła i powstanie nadmiaru pneumy – takie właśnie pokarmy są źródłem znacznych ewaporacji. Z kolei pneuma unosi się najpierw do mózgu, gdzie się ochładza i spływa w dół, blokując żyły prowadzące do mózgu tak gwałtownie, że wywołuje to nadzwyczaj mocny sen przypominający utratę przytomności. Taki sen można wywołać celowo – robią to lekarze w celu znieczulenia pacjenta – albo bez celu, jak to się przydarza pijakom. Burley stwierdza, że: „[substancje] wywołujące silne ewaporacje, takie jak wino, kąkol i mandragora, przynoszą sen; to jest znak, że ewaporacja jest przyczyną snu”²⁴.

Zdrowy sen wywołuje ten sam typ ruchu pneumy, ale nie jest on nasilony wskutek działania przyczyn przygodnych. Mówiąc o nim, Burley wskazuje na dwie fazy działania pneumy. W pierwszej z nich pneuma jest odciągana z organów zewnętrznych, aby wraz z ciepłem uczestniczyć w procesie trawienia – to odciągnięcie powoduje senność. W drugiej fazie wskutek trawienia powstaje nowa pneuma, która razem z gorącą ewaporacją unosi się aż do mózgu, gdzie jest schładzana, po czym spływa w dół powodując sen.

Pogląd Filozofa głosi, że gorąca ewaporacja unosi się do mózgu i jest tam schładzana oraz zgęszczana, a następnie spływa w dół z uwagi na swój ciężar wypychając naturalne

23 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. Vat. 2151, f. 94va: „Sic igitur patet quod vigilia semper praecedit somnum, quia universaliter somnus fit ex retractione caloris et spiritus ad interius, et quod retrahitur ab aliquo, praeexistit in illo; igitur ante somnum in organis exterioribus erant spiritus et calor, sed vigilia non est nisi praesentia caloris naturalis in sensibus exterioribus; igitur etc.”; F. 99ra: „[...] supponitur quod cum nutrimentum ingreditur ab extrinseco ad loca digestiva, ut ad stomachum, hepar, fit quaedam evaporatio a nutrimento usque ad venas, per quas differtur”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 435.

24 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. Vat. 2151, f. 99rb: „[...] illa quae sunt multum evaporantia inducunt multum somnum, ut vinum, lolium, mandragora; et hoc est signum quod evaporatio est causa somni”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 436.

ciepło do wnętrza [organizmu]; wówczas zewnętrzne zmysły przestają działać, ponieważ nie mogą odczuwać bez udziału ciepła. Stąd też przyczynami snu są zarówno ciepło, jak i zimno, ponieważ ewaporacja jest początkowo ciepła, kiedy się unosi, ale zimna, kiedy opada. Dlatego najbliższą i bezpośrednią przyczyną snu jest schłodzona ewaporacja, ale przyczyną dalszą jest gorąca ewaporacja [...]. Z tego też powodu, kiedy ewaporacje w zwierzętach nie mają się już gdzie unosić, opadają i ciepło naturalne jest wypychane, co sprawia, że zwierzęta i ludzie porzucają postawę pionową²⁵.

Celem tego ruchu pneумы jest oczyszczanie krwi ze szkodliwych substancji. Kiedy krew zostanie już oczyszczona, zwierzę się budzi, a pneuma może być ponownie wykorzystana przez inne organy. Burley zauważa: „Filozof twierdzi, że zwierzęta budzą się i przytomnieją, kiedy trawienie się kończy i czysta krew zostaje oddzielona od nieczystej, a ciepło, które było odciążone do wewnątrz [organizmu], zostaje ożywione”²⁶. Oczywistym zaleceniem higienicznym jest zatem unikanie niezdrowego snu, przy czym nie ma znaczenia, czy jest on zbyt długi, zaburzony, czy zbyt krótki. Jedynie kiedy śpimy zdrowo, mechanizm regulacyjny naszego ciała funkcjonuje odpowiednio, pozwalając nam na odpoczynek, który jest konieczny dla naszego życia i dobrostanu.

Wnioski

Jak mogliśmy zobaczyć, zbudowane na zasadzie złotego środka zasady higieniczne przedstawione przez Waltera Burleya wydają się całkiem rozsądne, choć dość oczywiste. Nicco mniej oczywiste jest to, czy można je traktować poważnie, to znaczy, czy sam ich autor byłby gotów przyjąć zasadność systematycznego opracowania zasad

25 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. Vat. 2151, f 100rb: „Solutio Philosophi est ista, quod vapor calidus elevetur sursum ad cerebrum et ibi infrigidatur et condensatur, et tunc descendit propter gravitatem et repellit calorem naturalem ad interius, et tunc cessant sensus exteriores ab actu sentiendi, quia non sentiunt absque calore. Unde et calidum est causa somni et etiam frigidum, quia vapor in principio quando ascendit est calidus, sed postea quando descendit est frigidus. Et ideo causa proxima et immediata somni est vapor infrigidatus et causa remota est vapor calidus [...]. Ille vapor in principio est calidus, sed postea cum venerit ad locum frigidum in aere infrigidatur et ingrossatur, et tunc descendit, et est causa pluviae vel nivis. Unde quando in animalis non possunt vapores per calorem ulterius elevari, descendunt et repellitur calor naturalis, et tunc vadunt animalia et homines declinando a statura recta”. Zob.: M. Gensler, M. Mansfeld, *The Physiology...*, s. 437.

26 Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno...*, Ms. Vat. 2151, f 100vb–101ra: “Dicit Philosophus quod completa digestionem et vigorato calore prius ad intrinsecus repulso et separato sanguine puro ab impuro exsparguntur animalia et evigilant”. Zob.: M. Gensler, *The Concept of ‘Spiritus’...*, s. 807.

higienicznych jako zbioru praktycznych zaleceń opartych na teoretycznej wiedzy o ludzkiej fizjologii. Na to pytanie nie da się niestety odpowiedzieć. Sam Burley nie używa pojęcia higieny, więc wprowadzenie go ma charakter nieco anachronicznej interpretacji jego rozproszonych opinii. Niemniej jednak, wydaje się możliwe wykazanie, że jego uwagi zawierają dwa elementy, które uzasadniają tezę przedstawioną w tytule niniejszej pracy. Po pierwsze, udało się pokazać, że w komentarzach Burleya znajdują się praktyczne zalecenia dotyczące diety, aktywności fizycznej i snu wypływające z założeń jego doktryny fizjologicznej i psychologicznej. Po drugie, wykazano także, że formułując te zalecenia Burley konsekwentnie stosuje Arystotelesowską zasadę złotego środka, która jest korzeniem etycznej koncepcji cnót i wad. Rozszerza on jej zastosowanie z działań wywoływanych przez zmysłową część duszy i stosujących się jedynie do niej na działania wywoływane zarówno przez zmysłową, jak i wegetatywną część duszy, to znaczy na nawyki, które powinny być wyrabiane w odniesieniu do sposobu, w jaki zużywamy i zachowujemy własną pnieumę, kiedy jemy, pracujemy i śpimy. Ponieważ Burley nie był lekarzem, ale filozofem, mógł nie odczuwać potrzeby, aby systematycznie uporządkować swoje zalecenia higieniczne. Przedstawione powyżej argumenty mogą jednak być uporządkowane w sposób wspierający tytułową tezę bez zniekształcania jego intencji.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Biblioteca Apostolica Vaticana

Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De longitudine et brevitae vitae Aristotelis*, Città de Vaticano, Ms. Vat. 2151: f. 232rb–239ra.

Lambeth Palace Library

Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De somno et vigilia Aristotelis*, London, Ms. 74: f. 158ra–174ra.

Źródła drukowane

Gualterus Burlaeus, *Commentarium in De generatione et corruptione Aristotelis*, [w:] *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, red. M. Gensler, Łódź 2007.

Literatura

Gensler M., *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź 2007.

Gensler M., *Ontological Foundations of Proper Diet in Walter Burley*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 2007, t. 36(2).

- Gensler M., *The Concept of ‘Spiritus’ in Walter Burley’s “Parva Naturalia” Commentaries*, [w:] *Homo – Natura – Mundus: Human Beings and Their Relationships. Proceedings of the XIV Congress of SIEPM (Rencontres de Philosophie Médiévale 22)*, red. R. Hofmeister Pich, A.C. Storck, A.S. Culleton, Turnhout 2020.
- Gensler M., Mansfeld M., *A Young Master and His Library. Walter Burley’s Sources for Commenting the “Parva Naturalia”*, [w:] *Die Bibliothek – The Library – La Bibliothèque. Denkraume und Wissenordnungen (Miscellanea Mediaevalia 41)*, red. A. Speer, L. Reuke, Berlin–Boston 2020.
- Gensler M., Mansfeld, M., *The Mechanism for Sustaining Life in Walter Burley’s “Parva Naturalia” Commentaries*, [w:] *A Question of life and Death. Living and Dying in Medieval Latin Philosophy, 1200–1500 (Rencontres de Philosophie Médiévale 26)*, red. M. Counet, Turnhout 2022.
- Gensler M., Mansfeld M., *The Physiology of Divination in Walter Burley*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, t. 24.
- Kokoszko M., Dybała J., *Milk and Medical Theory Extant in Celsus’ „De Medicina”*, “Journal for Food Science and Engineering” 2016, vol. 6.
- Paczkowski M.C., *Higiena ciała i czystość duchowa w starożytnym monastycyzmie syro-palestyńskim*, [w:] *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska, W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013.
- Rzeźnicka Z., *Procedury dietetyczne w kuracji gorączki ciągłej (synochos pyretós) na podstawie traktatów medycznych antyku i wczesnego Bizancjum*, [w:] *Historia diety i kultury odżywiania*, t. I, red. B. Płonka-Syroka, H. Grajeta, A. Syroka, Wrocław 2018.

ZBIGNIEW LIBERA

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-5453-4273](https://orcid.org/0000-0002-5453-4273)

ZBIGNIEW.LIBERA@UJ.EDU.PL

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Ciało: mięso i tłuszcz

Body: meat and fat

Streszczenie: Od 30 lat publikuję prace z zakresu antropologii i historii ciała. Dotyczą one kulturowej anatomii, fizjologii, psychologii i etnosemiotyki. Niektórym artykułom nadawałem podtytuł: „Fragment semiotyki antropologii popularnej w Europie Środkowo-Wschodniej czasów nowożytnych i współczesnych”. Niniejszy artykuł jest kolejną częścią wskazanych prac.

Słowa kluczowe: ciało, tłuszcz, etnografia, historia

Summary: The article refers to the conceptualization of the body in traditions of Central and Eastern Europe in modern and contemporary times. It is part of a larger work that concerns cultural anatomy, physiology, psychology and ethnosemiotics.

Keywords: body, fat, ethnography, history

Słowiańskie *telo* było łączone z indoeuropejskimi słowami oznaczającymi cień, obraz, nadawanie formy itd.¹. Pomysły etymologów wsparte semantyczną regułą, że derywowane słowo odrywa się niekiedy od swej podstawy, wywodzą je z indogermańskiego korzenia *tew-*, *tow-*, *tu-* w znaczeniu: być tęgim, silnym². Genetyczna analiza

1 F. Miklosisch, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886, s. 356; N.E. Mazalowa, *Sostav čelovečeskij: čelovek w tradicionnych predstavlenjach russkich*, Sankt Peterburg 2001, s. 11.

2 M. Vasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Moskva 1973, t. 4, s. 39–40.



tela implikuje przeświadczenie, że Indoeuropejczycy dzielili organizmy zwierzęce i ludzkie na dwa podstawowe składniki: kości – elementy stałe, twarde oraz osadzone na nich mięso i tłuszcz – *telo*, elementy miękkie i niepewne organizmów, podatne na cięcie, krajanie; taką motywacją ma łacińskie *corpus* – ciało i z nim genetycznie związane *caro* – mięso; z korzenia *s/ker* – ciąć, krajać zostało utworzone prasłowiańskie *ker-w* – czerwia, tj. wnętrzości, z motywacją: to, co wycina się z wnętrza organizmu³.

Niektóre etymologie wspierają związki semantyczne „ciała”. W polszczyźnie „ciało”, jako przeciwieństwo duszy, to fizyczna strona każdej istoty żyjącej (człowieka, zwierzęcia, rośliny), to też przedmiot materialny (np. ciała niebieskie), przenośnie każdy ład przypominający budowę i funkcjonowanie ludzkiego organizmu (ciało Kościoła, państwa itd.), ale znaczyło przede wszystkim zewnętrzną część organizmu „opartą” na kościach i ograniczoną skórą, więc „cielisty” znaczył: mięsisty, mający dużo mięsa, gruby, tłusty⁴. W gwarach i folklorze częste było oznaczanie słowem „cielisty” osób otyłych, korpulentnych; zwrot „cielisty w sobie” znaczył grubasa, „mieć dużo ciała” – być otyłym; o otyłej kobiecie: „kto by się skusił na taką górę mięsa”, o tłustej kurze i utuczonyj świni: „mięśnia”⁵. O „ciele” mówiło się jako o mięsie i tłuszczu, miękkich, wilgotnych częściach organizmu pomiędzy kośćmi a skórą. „Mięso”, tj. miąższ mają owoce; w opowieściach o zmorach parobek po wypłuciu kawałka ugryzionego jabłka – wcielenia zmyry – znajduje kawałek mięsa⁶. W zagadkach na pytania – „Gdzie wół ma najwięcej mięsa?”, „Ile w kozie mięsa? – prawidłowymi odpowiedziami są odpowiednio: „Pod skórą między nosem a ogonem”, „Tyle, ile skóra obejmie”⁷. W dokumentacjach magii leczniczej: do kąpeli suchotnika znachorka wkładała kawałek kłody, na której rzeźnicy rąbali mięso, po czym „zaraz ciała nabierze na siebie”⁸. W zamówieniach miękkie i wilgotne części organizmu, niestałe

3 Š. Ondruš, *Slovanské tělo a grécke soma*, „Slavia” 1976, t. 45, s. 250–251

4 Tamże, s. 248–249; M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1951, s. 490; A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 564; *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 3, red. S. Bąk, Wrocław 1968, s. 396–419, 447–454.

5 B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1, Wrocław 1967, s. 113; B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 3, Wrocław 1969, s. 52–53. W tekście nie podaję obszarów występowania faktów etnograficznych, bo te wskazują wystarczająco dobrze publikacje wymieniane w przypisach. M.in. z tego powodu staram się o przytaczanie dużej ilości publikacji. Tu jest to niemożliwe, dlatego wymieniam wybrane tylko publikacje.

6 F. Wollmann, *Vampirycké povesti v oblasti stredoevropske*, „Národopisný Věstník Československý” [dalej „NVC”] 1922, t. 14, s. 1 i n.

7 S. Folfasiński, *Polskie zagadki ludowe*, Warszawa 1975, s. 282, 291; E. Majewski, K. Stolyhwo, *Koza w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” 1905, t. 19, s. 56.

8 S. Piotrowicz, *Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu*, „Lud” 1903, t. 13, s. 219.

i niepewne, tj. zmieniające swą objętość, wymiennie nazywa się „mięsem” i „ciałem”⁹. „Mięso” ma człowiek i bydło, świnie, owce, psy i konie, ale mięso zwierząt bywało nazywane pogardliwie *ścierwem*; *ścierwo* to też padlina, ciało topielca oraz osoby leniwej i wylegującej się¹⁰.

Ten miękki i wilgotny składnik organizmu łatwo ulega zniszczeniu chorobą, schnie i gnije. *Chorowity nie żyje a gnije*¹¹. Od wpatrywania się w rany robi się „dziki/ogniste mięso” i „aż kość wyłazi” – trzeba je wypalić żelazem¹². Mięso chorego zjada robak gnieźdzący się we wrzodach – żeby się uwolnić od niego, trzeba podawać mu mięso zwierzęcia¹³. Ciała zmarłych normalną śmiercią przyjmuje i rozkłada ziemia – „robaki stoczą nas”¹⁴. Ludzkiego mięsa i krwi (trupa) nie jedzą zwierzęta¹⁵, ale pożerają robaki (topielca zjadają robaki, raki i pijawki, a duszę bierze wodnik¹⁶) oraz wiedźmy i czarownicy (pożerają własne dzieci, które mają z nieczystymi zmarłymi i zdechłe zwierzęta na „łysych górach”), upiory (w bajce zjadają jedzenie weselników i są stale głodne, w opowieściach wierzeniowych wołają po nocach: „oj, mięsa chcę, oj chcę mięsa”)¹⁷. Ciało nieczystych zmarłych nie przyjmuje ziemia – mięso umierających czarowników pożerają demon domowy, czart, upiór i wchodzi w ich skórę¹⁸.

Ciała umarłych po początkowym twardnieniu ulegają rozmiękczeniu, zwiotczeniu, gniciu; w grobie kończy się proces ogołocenia kości¹⁹. Kości – twarde i trwałe pozostałości organizmu zazwyczaj konotujące śmierć, martwość, znaczą też życie

9 J. Talko-Hryncewicz, *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893, s. 130, 349 i n.

10 *Poszukiwania*, „Wisła” 1896, t. 10, s. 129.

11 I. Franko, *Galic’ko-rus’ki narodni pripovidki*, Lwiv 1907, t. 23, s. 437.

12 W. Kosiński, *Materyały do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” [dalej „ZWAK”] 1893, t. 7, s. 79; J. Świętek, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Kraków 1893, s. 617; S. Spittal, *Lecznictwo ludowe w Załoźcach i okolicy*, Tarnopol 1938, s. 27.

13 M. Zieleniewski, *O przesądach ludu naszego*, Kraków 1845, s. 48, 58; H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s. 91–92.

14 *Belarusskaja narodnaja tvorčasc’. Legendi i padanni*, Minsk 1983, s. 37.

15 M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, t. 1, Kraków 1901 s. 187.

16 V.J. Nikiforovskij, *Necistiki*, Viłna 1907, s. 78.

17 A. Nowosielski, *Lud ukraiński*, t. 2, Wilno 1857, s. 56–57; A. Afanasjev, *Poetičeskie vozrenia Slavian na prirodu*, t. 3, Moskwa 1868, s. 582–583.

18 N.A. Nikitina, *K voprosu o ruskich koldunach*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii” 1928, t. 8, s. 321.

19 L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź 1981, s. 12–26.

wieczne. Nietrwale ciało stawało się symbolem niszczenia i rozkładu – śmierci. Żywe ciało kojarzy się z życiem i obfitością ze względu na związki z płodnością – z ziarnem (w zaklęciu jęczmienia: „rzucam w ogień ziarno, nie moje ciało”)20 oraz chlebem (z tym, co jest pod skórą chleba)21. Jeśli dziecko przychodziło na świat słabe i chorowite, znaczyło to, że „nie dopiekło się we wnętrzu matki”. Wezwana znachorka „dopiekała” dziecko, mazała ciastem chlebowym ciało noworodka tak, aby pozostały odkryte tylko jego usta, nos i uszy, następnie wkładała je na łopacie do pieca, mówiąc: „Skąd przyszło, tam poszło!”22. Ten obrzęd bywał powtarzany w przypadku suchot, tj. w chorobie, która polega na utracie ciała: znachorka wkładała dziecko główką do „ust” rozpalonego pieca, a matka obchodziła trzykrotnie dom, za każdym razem pytała koło okna: „Co wy babciu tam robicie?” – „Chleb gniość!”, odpowiadała babka. W tym obrzędzie następował symboliczny powrót dziecka do łona matki, które tu reprezentuje piec (ten może przedstawiać sobą w różnych tekstach kultury także świat pozagrobowy)23. Owe związki były aktualizowane wtedy, gdy dziecko długo nie mówiło i nie chodziło: sadzają je pod dzieżą, gdy wyjmują z niej ciasto i mówią: „Jak moje chleby kisyły, tak i ty, moja dziecińko, kiśnij; jak moje chleby wschodziły, tak i ty wschodź, jak ja, moje dzieciątko, mówię, tak ty mów”24.

Na symboliczne związki ciała i chleba nakłada się wyrażanie natury ciała poprzez związek z ziemią. Pamięta się o tym od antropogenicznych opowieści25 („Bóg był pierwszym garncarzem”26), aż po chłopskie testamenty („Naprzód oddaję Bogu wszechmogącemu duszę, od niego stworzona, a ciało ziemi, z której wzięte”)27 oraz medycynę ludową. Właśnie ziemia, mięso oraz tłuszcze – z uzasadnieniem „dobrze wyciągają chorobę”, są niezwykle częstymi medykamentami w schorzeniach miękkich i wilgotnych części organizmu (suchot, oberwań, opuchnięć, ran itd.)28. W folklorze i magii ziemia przyjmuje cechy matczyne gościa. „Dobra matka dla

20 S. Piotrowicz, dz. cyt., s. 21.

21 Zob.: I. Kubiak, K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981.

22 A.L. Toporkov, „Perepekanie” dietej v’ ritualach i skazkach vostočnych slavjan, [w:] tegoż, *Fol’klor i etnografičeskaja dejstviteľnost’*, Sankt Peterburg 1992, s. 114–118.

23 Tamże, s. 114–118. Zob.: tegoż, *Ditja na wypiekani*, „Rodina” 2001, nr 8.

24 J. Schneider, *Z życia górali nadłomnickich*, „Lud” 1912, t. 18, s. 183.

25 R. Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 2, s. 49–119.

26 D. Czubala, *Folklor garncarzy polskich*, Katowice 1978, s. 25–26, 42.

27 F. Kotula, *Przeciw urokom*, Warszawa 1989, s. 167.

28 M. Zieleniewski, dz. cyt., s. 44–45; E. Horváthová, *Duchovná kultúra*, [w:] *Horehronie*, red. J. Mjártan, Bratislava 1974, s. 305; D. Czubala, *O ludowym leczeniu gliną w Polsce*, „Lud” 1984, t. 68, s. 185–190.

swych dzieci, a ziemia – dla wszystkich ludzi”. „Matka-ziemia” („niebo-ojciec”) żywi ludzi, do niej trafiają wszyscy po śmierci²⁹. „Pożera” ona ciała zmarłych (gdy zmarła matka karmi dziecko, czuć je ziemią)³⁰. Podobnie jak ziemia, ciało w całości jest metaforyzowane jako „pojemnik”, który pochłania, przechowuje, odkłada, w którym rzeczy nie giną od razu, który ma zdolności do regeneracji³¹. Jest brzemenna na wiosnę. Z urodzajną ziemią porównuje się ciężarną kobietę; upodobniało się ją do żeńskiego organu płciowego³². Zasypia na zimę. Jej powierzchnia jest brzuchem („matki-ziemi nie wolno bić kijem po brzuchu”) bądź plecami („Jaki syn swojej matce na plecach drwa rąbał?” – Adam na ziemi), kamienie w jej wnętrzu – kośćmi, korzenie drzew – żyłami, źródła wody – krwią, trawy – włosami, wychodząca z niej rosa – jej potem³³. Te identyfikacje występowały z zwrotach językowych, zagadkach, zaklęciach i zamówieniach, w których ziemia jest bogata, zdrowa, „najtłuszcjsza na świecie”³⁴, w błogosławieństwach weselnych: „Żebyście się mieli jak ziemia koło św. Jana i koło św. Piotra”³⁵, w obrzędach rodzinnych, gdy kobieta rodziła na ziemi, gdy kładziono dziecko na ziemi po powrocie ze chrztu, po odstawieniu go od piersi, „żeby było zdrowe i silne”³⁶, pogrzebowych, gdy umierającego kładziono na ziemię³⁷.

Opis ciała był skutkiem upodobnienia do ziemi. Na tej analogii (i podobieństw do ciał zwierząt) były budowane przekonania starożytnych (Greków, Rzymian, Hebrajczyków), które przetrwały aż do współczesności (pełno ich w ludoznawczych opisach związków fizjonomii i charakterów ludzi z zamieszkałym krajem³⁸): ludzie

29 P.P. Čubinskij, *Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v Zapadno-Russij kraj*, t. 1, Sankt-Peterburg 1872, s. 36–37; A.A. Korinfskij, *Narodnaja Rus'*, Moskwa 1901, s. 13–14.

30 T. Mleczko, *Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego w Galicyi zachodniej*, „Lud” 1902, t. 8, s. 56.

31 Zob.: A. Krawczyk-Tyrpa, *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich: związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław 1987.

32 N.E. Mazalowa, dz. cyt., s. 8–9.

33 E.R. Romanov, *Belorusskij zbornik'*, Vil'na 1912, s. 143; S. Poniatowski, *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, oprac. T. Radliński i in., Warszawa 1932, s. 287.

34 *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, t. 1, cz. 2, Lublin 1999, s. 17–56.

35 F. Kotula, dz. cyt., s. 37.

36 Zob.: J.S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków 1916; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.

37 Zob.: A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.

38 Zob.: Z. Libera, *Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworów i miasta w XIX wieku i później*, Kraków 2022, s. 249–254.

mieszkający w stronach „tłustych i wilgotnych” są tłuści, leniwi, tchórzliwi, senni; „miękką ziemią rodzi miękkich ludzi”³⁹.

„Obyś z ciała opadł” należało do ciężkich przekleństw⁴⁰. Cielistość kojarzyła się z plennością i bogactwem. Grube bydło w zagrodzie zdradzało dobrobyt gospodarza, we śnie znaczyło szczęście, tłuste i dobre lata (jak w Biblii)⁴¹. Porównania: tęgi/tłusty, gruby jak piec (ten ze względu na związek z pożywieniem, na kształt i rozmiary), bania, beczka, kopa siana, rzeźnik, borsuk w jesieni, wołowa dupa określały cielistych ludzi oraz grube zwierzęta, natomiast chudych, suchych: chudy/suchy jakby mory po nocach go cykały, jak deska/gont, kościotrup, żyły, nędza, wióry, sól, tabaka, jak śmierć i topielec. „Chuda”, tj. jałowa jest ziemia, chude, tj. bez tłuszczu są świny, krowy, mleko, mięso, zupa, rok; „chudy” przenośnie to biedny, ubogi, nędzny⁴². „Tłusty” znaczył też piękny i duży (tłusty jak dąb)⁴³. Ażeby kłosa zbóż były „piękne”, żeby uchronić zasiewy przed wróblami, czartem, żydem, złem, siewca nacierał ręce i pług tłuszczami (np. sadłem zająca), dotykał ciało grubej kobiety bądź kreta (ten jest „gruby”)⁴⁴.

W kontekście problemów żywieniowych polskiej wsi naturalną rzeczą było łączenie cielistości z urodą, zdrowiem, siłą fizyczną, z obfitością dóbr. Ludoznawcy pisali zgodnie, że „lud lubuje się w kształtach okrągłych i korpulentnych figurach” (i pękatych poduszkach, garnkach, itp.), w tęgich („dupiastych” i „cycatych”) kobietach, z okrągłymi i rumianymi twarzami, które zakładały jak najwięcej spódnic, nie tylko żeby okazać zamożność, ale żeby wyglądały jak najpiękniej; „Ona chce być tęga, biedrzysta, a wąska jest w biodrach, to se biodrów nakładała, ze słomy – takie dopiero podobają się”⁴⁵. Nie wszędzie na wsi ideałem były bujne ciała. „Ideałem ich jest jednak owa hoża, zdrowa, świeża i rumiana dziewczka, którą wszędzie za typ wiejskiej piękności uważamy. Poleska młodzież kocha się w wątych i delikatnie wyglądających kobietach, które mają *ciło biele, czorny browy i rusu kosu*. Takie się cieszą wielkim

39 Ch. Forth, *The qualities of fat: Bodies, history, and materiality*, „Journal of Material Culture” 2013, t. 18(2), s. 143–145.

40 S. Polaczek, *Z podań i wierzeń ludowych zapisanych we wsi Rudawie pod Krakowem*, „Wisła” 1891, t. 5, s. 630.

41 E. Moser-Rath, *Dick und fett*, [w:] *Enzyklopädie des Märchens*, t. 3, red. K. Ranke i in., Berlin–New York 1981, s. 612.

42 Zob.: *Nowa księga przysłów polskich i wyrażeń przysłowiowych*, t. 1–3, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969–1973.

43 A. Afanasjew, dz. cyt., s. 418.

44 D. Stránská, *Lidové obyčje hospodářské. Zvyky při setí*, „NVČ” 1931, t. 29, s. 254–257.

45 S. Udziela, *Poczucie piękna u ludu ropczyckiego*, „Wisa” 1887, t. 3, s. 24; S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok 1964, s. 232–233.

powodzeniem⁴⁶. Okrągły na twarzy, rumiany, krępy – oto ideał urody mężczyzny⁴⁷. „Białym niemal krukiem wśród nich jest mężczyzna tęgi i barczysty”, są marnej tuszy i cery, z popękaną skórą, grubymi palcami, przemęczonymi oczami – trzeba brać pod uwagę m.in. konwencjonalność budowania portretów typów ludowych, charakteryzowania postaci z ludu wg tych samych reguł co postaci literackich⁴⁸.

W opisach ludoznawców rzadko spotyka się wśród ludu osoby tłuste i rumiane, pospolitym jest wygląd chorobliwy, cera żółta, cielesne oznaki szybkiego starzenia się⁴⁹. Dziecko wiejskie wyglądało najlepiej w czasie karmienia przez matkę, potem było ono mizerne, blade, z ciałem bez jędrności⁵⁰. Działania magiczno-rytualne w pierwszych dniach, tygodniach i miesiącach, nawet latach dziecka były poświęcone temu, aby „miało ciało”. Po pierwszej kąpeli słabe i chude nacierali tłuszczem⁵¹, kąpali je w rosole (np. z baranich nózek), w tej wodzie, w której kąpano wcześniej zdrowe i tłuste⁵². Unikano kąpeli i odstawiania od piersi w dni „suche” (postne), bo dziecko schłoby, odstawiano je na pełni, gdy księżycza przybywa, żeby rosło, było okrągłe i silne, w porze posiłku – będzie otyłe, wcześniej rano na długo przed jedzeniem – będzie szczupłe; zdrowe i piękne, a tłuste dzieci trzeba było chronić przed „suchymi jak kijanka”⁵³.

Wielki brzuch był oznaką dobrego powodzenia i wysokiej pozycji społecznej, tak wśród szlachty, jak chłopów. Problemów żywieniowych nie mieli nasi Sarmaci, a wprost przeciwnie: lubili pojeść – prosto i tłusto, obficie, co było bezpośrednią przyczyną monumentalności ich ciała, w sensie przenośnym dostojęstwa⁵⁴. Równocześnie o wielkim brzuchu opowiadało się ironicznie, pogardliwie, obelżywie: bęk, bełkot, wańtuch, bodzioch (o opasłym, wielkim brzuchu)⁵⁵; kałdunik – żarłok z wielkim

46 E. Jeleńska, *Wieś Komarówicze w powiecie mozyrskim*, „Wisła” 1891, t. 5, s. 322.

47 S. Wallis, *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku*, Wrocław 1960, s. 27.

48 Zob.: Z. Libera, dz. cyt.

49 A. Zakrzewski, *Z Puszczy Zielonej. Materiały do etnografii polskiej*, „Wisła” 1888, t. 2, s. 598–599.

50 S. Smoleńcówna, *Chłopskie dziecko*, „Wisła” 1889, t. 4, s. 44–55.

51 E. Horváthová, *Zvyky pri svadbe a narodení dieťaťa vo Veľkej Lesnej*, „Slovenský Národopis” [dalej „SN”] 1970, t. 1, s. 8.

52 *Poszukiwania*, „Wisła” 1891, t. 5, s. 424; J. Schnaider, dz. cyt, s. 184.

53 F. Werenko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” [dalej „MAAE”] 1896, t. 1, s. 132; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko...*, s. 158.

54 T. Chrzanowski, *Ciało sarmackie*, „Teksty” 1977, nr 2(32), s. 54–83. Zob.: H. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996.

55 J. Świętek, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego, cz. 2*, „MAAE” 1897, t. 2, s. 278.

brzuchem, ledwo się wlecze⁵⁶. We frazeologizmach części ciała służące do jedzenia i trawienia przedstawia się jako nieproporcjonalnie duże; odbiegające od normy stają się symbolami jedzenia i trawienia. „Ma duży brzuch” – jest żarłoczny⁵⁷. Nadmierne wielki brzuch zdradza żarłoka, chciwego, zachłannego, takiego, dla którego jedzenie i brzuch są najważniejszymi rzeczami. „Wierzy tylko w brzuch/wańtuch, dupę”⁵⁸. W opowieściach wierzeniowych odmieniec to niezwykle żarłoczne, chude dziecko boginki, z wielkim i wzdętym brzuchem (jak chore dziecko na angielską chorobę)⁵⁹.

„Nie sromota tłustym być”. Jednak nadmiar ciała kojarzy się od dawna z grzesznością. Gruby idzie do piekła. „Wysuszony postem” trafia do nieba, co wyraża zwrot moralistów: „Diabeł bierze mięso, a Bóg kości”⁶⁰. Im zmarły jest chudszy, „mniej ciała ze sobą niesie”, tym lepiej ma na tamtym świecie⁶¹. Apopleksję, której bezpośrednią przyczyną był czar czy diabeł – przepowiadano ludziom otyłym, o grubej i mięsistej szyi⁶². Chłop tęgi i czerwony na twarzy po śmierci będzie upiorem⁶³. Otyłość wyróżnia czarownice i czarowników⁶⁴. O grubym opowiada się ze śmiechem i pogardą w folklorze i literaturze od starożytności po współczesność⁶⁵. Kojarzy się z głupotą: „Brzuch tłusty, łeb pusty”; „Głupi jak sadło”. Tacy zasługują na przewiska, prześmiewcze porównania: tłuszczoch, grubaska, jącznica („gruba jak jącznica”, tj. kiszka), „papuzia”, bo „ma pysk tłusty”, „kopica sadła” itd.⁶⁶. Nadmierne grubi byli uznawani (przez Arystotelesa, Hipokratesa, Galena, Pliniusza...) za nieforemnych i brzydkich, ociężałych w ruchach i myśleniu, byli grubiańscy i gburowaci (urobione od „gruby”)⁶⁷.

56 A. Krawczyk-Tyrpa, dz. cyt., s. 134.

57 Tamże, s. 70, 73–74.

58 Tamże, s. 73–74.

59 J. Talko-Hryniewicz, dz. cyt., s. 132–133.

60 I. Franko, *Galic’ko-rus’ki narodni pripovidki*, „Etnografičnij Zbirknik”, 1901–1905, t. 16, s. 587.

61 O.P. Semenova, *Smert’ i duša v pover’jach i v rasskazzach krest’jan i meščan Rjazanskogo i Danskovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii*, „Živaja Starina” 1898, t. 8(2), s. 230.

62 M. Udziela, *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*, Warszawa 1891, s. 111.

63 A. Siewiński, *Opowiadania ludu w powiecie sokalskim i buczackim*, „Lud” 1906, t. 12, s. 252–253.

64 A. Ślubski, *Matar’jaly da vyučen’nja fol’kljoru i movy vicebščyny*, Minsk 1927, s. 29–30.

65 E. Moser-Rath, dz. cyt., s. 611–612.

66 B. Sychta, dz. cyt., s. 10; *Nowa księga...*, t. 2, s. 749–750.

67 K. Knortz, *Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort*, Würzburg 1901, s. 168; Ch. Forth, dz. cyt., s. 146–148.

Na obfitość pożywienia, a następnie ciała, nie może sobie pozwolić biedak. Podług licznych powiedzeń wśród oznak pomyślności zaspokojenie głodu jest najważniejsze, ale pochłania sporo pieniędzy. „Żeby nie brzuchodupa, byłyby złota chałupa”⁶⁸. „Porasta w sadło” ten, kto się bogaci. „Gruby” znaczy przenośnie bogaty, bogate gospodarstwo – „grube gospodarstwo”. Jedzenie i obfitość ciała odsłaniają los człowieka, dobrobyt, siłę, zdrowie, wskazują na społeczną pozycję. O tym, który z bogatym i rozumnym chciał się procesować, mówiono: „Nim tłusty schudnie/zbiednieje, to chudy zdechnie”⁶⁹. „Chudy” odnosił się do osoby szczupłej i biedaka. Chudość i kościstość były cechami demonów (chorób, śmierci i biedy diabła, wiedźmy itd.)⁷⁰. „Chudy” („suchy”), wiąże się z brakiem sił („Taki suchy, że wywróciły się, gdyby pierdnął”), konotuje biedę, małą użyteczność: „chuda/jałowa ziemia”, „chude mleko/mięso/zupa, chuda świnia” itd. Kobiety bez ciała – „suche” miewają często „suche” porody, „gdy wody wylewają się na długo przed porodem”, bo ciężkie, cieliste rodzą lżej i „mają mokre porody”⁷¹.

„Gruby – Bogu luby” mówiono o tym, któremu Bóg dał zdrowie, możliwość, aby był grubym. Połączenie „gruby – luby” wskazuje na dopatrywanie się w korulentnych dobroci, rubasności, pogodnego usposobienia. „Gruby człowiek – dobry człowiek” – to popularne mniemanie trwa w folklorze i literaturze od starożytności aż po współczesność (Heine o Cervantesie: „Był grubym, a więc dobrym człowiekiem”)⁷². Chudzi są sprytni i nerwowi, grubi niedołążni, ociążali i powolni⁷³. Spekulacje rozmówców etnografa: „Grubi są dobrzy i flegmatyczni, bo mają nerwy schowane”, przeciwstawianie ich kościstym i żyłastym, tym którzy mają nerwy („suche żyły”) na wierzchu, mają wielorakie uzasadnienia w dawnej anatomii i fizjologii, patologii humoralnej.

To, że pokarm odkłada się na ciało, przekształca się w tłuszcz, zależy nie tylko od obfitego i tłustego jedzenia. Skłonności do „odkładania ciała” mają osoby mało ruchliwe i krewkie. Na biesiadach za zmarłymi (m.in w „tłustą sobotę” przed Wielkim Postem) jedzono tłusto i obficie, w największym bezruchu, „żeby sadło

68 A. Krawczyk-Tyrpa, dz. cyt., s. 67, 70.

69 E. Orzeszkowa, *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, „Wisła” 1889, t. 4, s. 19.

70 V. Gnatjuk, *Znadobi do galic’ko-rus’koi demonologii*, „Etnograficzny Zbirnik” 1903, t. 15, s. 114.

71 G. Vinogradov, *Samovračevanie i skotolečenie u russkogo naselenija Sibiri*, „ZS” 1915, t. 24(4), s. 24.

72 K. Knortz, dz. cyt., s. 170; E. Moser-Rath, dz. cyt., s. 611.

73 Materiały z badań etnograficznych Katedry Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego w Barcicach, Kolbuszowej i Cieszynie w latach 1988–1993.

owinęło się koło kiszek”; uczestnicy biesiady kładli się na piec⁷⁴. „Tłusty jak piec/baba”, o tłuszczochu: „piecuch”⁷⁵. Staropolskie druki i rękopisy wyrażają przekonanie wywodzone od starożytności, powtarzane w nowożytnej wiedzy medycznej, iż tłuszcz wytwarza się z krwi („Materia biała oliwna, która oddziela się przez gruczołki ode krwi, znajduje się w całym ciełe”), że „ludzie chudzi więcej krwi mają, cieliści więcej ciała”, więc stawianie baniek „bardzo mało użyteczne są ludziom, którzy są grubego a pełnego ciała”⁷⁶.

Łączenie krwi z cielistością i odpowiednim temperamentem, tyle że pośrednio wyrażone, znajdujemy w dokumentach etnografii. Ci, którzy gryzą się zmarzniętymi, dziewczyny z tęsknoty za ukochanymi, dziecko, które tęskni za pierśią – „schną jak szczapa”, dostają suchot⁷⁷, a te afekty są związane z brakiem lub zepsuciem krwi, są odczuwane jako pieczenie, ogień, susza⁷⁸. Zmora lubi grubych, którym wysysa krew⁷⁹. „Upiór wysysa mu krew” – mówiono o chudym i bladym⁸⁰. W podaniach etiologicznych: wielkoludy gryzły w mały palec lewej ręki schwytych ludzi, aby poznać, czy zostali już dostatecznie utuczeni (włoskami orzechami) – jeśli krew nie pokazała się, znaczyło to, że zarosli tłuszczem⁸¹. W przeciwieństwie do chudych, kobiety otyłe trudno zachodzą w ciążę⁸², gorzej rodzą (bo mają łożysko przyrośnięte do krzyża)⁸³. „Po pierwszej miesiączce dziewczyna nie będzie rosła, tylko się rozbędzie”⁸⁴. Ludwik Perzyna napisał w *Lekarzu dla włościan*: „Kobiety podstarzałe tłuszczem z zatrzymania czasu miesięcznego”⁸⁵. Osłabienie, spowolnienie ruchów, ociężałość – cechy związane z flegmatykiem – są skutkiem ubytku krwi. Kobiety tłuste, nie-krwiste, flegmatyczne nie mogą zająć w ciążę, grubi są bezpłodni

74 J. Gołąbek, *Dziady białoruskie*, „Lud” 1925, t. 24, s. 22.

75 W. Kosiński, *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, „MAAE” 1904, t. 7, s. 22.

76 M.S.B. Linde, dz. cyt., t. 5, s. 679

77 M. Zieleniewski, dz. cyt., s. 36–37.

78 K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1968, s. 90–91.

79 S. Spittal, dz. cyt., s. 107

80 B. Sychta, dz. cyt., s. 118

81 E. Rulikowski, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, „ZWAK” 1879, t. 3, s. 94.

82 J. Talko-Hryniewicz, dz. cyt., s. 143.

83 L. Hajówna, *Lecznictwo ludowe w Tyńcu*, „Rocznik Muzeum Etnografii w Krakowie” 1966, t. 3, s. 143.

84 S. Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Warszawa 1935, s. 8.

85 L. Perzyna, *Lekarz dla włościan*, Kalisz 1793, s. 129.

(„Ta kura nie mogła nieść, bo ona ma za wiele sadła”⁸⁶), bo zapłodnienie, według starych i popolitych nauk od starożytności, średniowiecza i nowożytności, polega na zmieszaniu się farby (krwi) z męskim nasieniem⁸⁷.

Problemy: co to jest „tłuszcz” i jakie właściwości łączą się z nim, jak jego nadmiar lub brak wpływa na budowę ciała i decyduje o cechach charakteru, należą do historii kultury, historii nauki i medycyny⁸⁸. W staropolszczyźnie i w gwarach XIX–XX w. „tłuszcz” odnosi się do ciała ludzi („Trzecia powłoczka ciała naszego jest błona sadłowa”⁸⁹) i zwierząt, rozkładających się ciał zmarłych, do substancji oleistych roślin i ziemi, rzeczy mydlących i trudno mieszejących się z wodą (mydło robiło się z łożu i mielonych kości, rozpływających się i palących się w ogniu)⁹⁰. W tym tkwią uzasadnienia dla wywodów ucznia przed inspektorem szkolnym: gdy ludzi tłustych chowają na cmentarzu, to tłuszcz jak para wychodzi z grobów, skrapla się w górze i robi się z tego deszcz⁹¹.

W pożywieniu tłuszcz należał do „ciężkich” staw (tłusto i dużo pojeść należało do podstawowych miar szlacheckiej i chłopskiej kuchni). Położnice i chorzy mogli jeść tylko lekkie potrawy (wszystko oprócz tłuszczu)⁹². Święta, jak „tłusty czwartek”, były czasem obżarstwa, jedzenia tłustego i (choćby życzeniowo) przybywania ciał⁹³, składania demonom i zmarłym tłuszczu w ofiarach⁹⁴. Tu jest częściowe objaśnienie tego, że wg starego i popularnego motywu wierzeniowego, złodzieje robią świece z trupiego tłuszczu, tj. z rozkładających się ciał, żeby tym uspić i okraść domowników⁹⁵. Tłuszcz jest substancją lotną, więc czarownice robiły maż czartowską z tłuszczu uduszonych dzieci przed chrztem, którą nacierały siebie i miotły, żeby polecieć na „łyse góry” (spotkania z innymi wiedźmami i czartami)⁹⁶. Własne cechy tłuszczu: przyspiesza zrastanie się kości, stawów i „żył”, ale w długiej chorobie od smarowania

86 B. Sychta, dz. cyt., t. 5, s. 10.

87 Ch. Forth, dz. cyt., s. 143.

88 Tamże, s. 135–154.

89 M.S.B. Linde, dz. cyt. t. 5, s. 204.

90 Tamże, s. 204; M. Zieleniewski, dz. cyt., s. 21.

91 Z. Strzetelska-Grynbergowa, *Staromiejskie ziemia i ludność*, Lwów 1899, s. 567.

92 R. Kukier, *Kaszubi bytowscy*, Gdynia 1968, s. 170.

93 E. Moser-Rath, dz. cyt., s. 613.

94 A.E. Bogdanovič, *Perežitki drevnjago miroszercanija u Belorussov'*, Grodna 1895, s. 136.

95 E. Rulikowski, dz. cyt., s. 104; Spittal, dz. cyt., s. 36.

96 M. Wawrzeniecki, *Namaszczanie się czarownic*, „Lud” 1927, t. 26, s. 72–73.

się nim ciało robi się „rzadkie” (miękkie i wilgotne – twierdził Hipokrates)⁹⁷ oraz te zależne od cech zabitych ludzi: ich tłuszcz i inne części ciała były sprzedawane przez katów; czy zwierząt: na nerki jest lepsze sadło borsucze od wieprzowego, bo jest go rześsze i dobrze kruszy kamień, na bóle uszu najlepsze jest sadło zająca, bo ten ma dobry słuch – wyjaśniają jego nadzwyczajnie częste i różne użytkowanie w lecznictwie staropolskim i ludowym oraz w magii (np. miłosnej, bo „grzeje” i „rozpala”)⁹⁸.

Idee i praktyki opisywane przez etnografię są znane ze starożytności (pism Hipokratesa i Galena, Pliniusza, Celsusa...), ze średniowiecznej i nowożytnej medycyny⁹⁹. To znaczy, że dokumentacje kultury ludowej czy samej tylko ludowej medycyny należą jednocześnie do etnografii i historii kultury, do historii medycyny.

Bibliografia

Źródła drukowane

Materiały z badań etnograficznych Katedry Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego w Barciach, Kolbuszowej i Cieszynie w latach 1988–1993.

Literatura

Afanasjev A., *Poetičeskie vozrenia Slavian na prirodu*, t. 3, Moskwa 1868.

Belarusskaja narodnaja tvorčasc'. Legendi i padanni, Minsk 1983.

Biegeleisen H., *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.

Biegeleisen H., *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.

Bogdanovič A.E., *Perežitki drevnjago mirosozercanija u Belorussov'*, Grodna 1895.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.

Bystroń J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków 1916.

Chrzanowski T., *Ciało sarmackie*, „Teksty” 1977, nr 2(32).

Czubala D., *Folklor garncarzy polskich*, Katowice 1978.

Czubala D., *O ludowym leczeniu gliną w Polsce*, „Lud” 1984, t. 68.

97 Ch. Forth, dz. cyt., s. 143.

98 J. Haur, *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów oekonomii ziemiańskiej*, Kraków 1689, s. 302–306; F. Velc, *Lidské sádlo lekém*, „Český Lid” 1906, t. 16, s. 480. Zob.: wymienione opracowania ludowej medycyny.

99 Ch. Forth, dz. cyt. 135–154. Zob.: G. Vigarello, *Historia otyłości. Od średniowiecza do XX wieku*, Warszawa 2012.

- Čubinskij P.P., *Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v Zapadno-Russij kraj*, t. 1, Sankt-Peterburg 1872.
- Dworakowski S., *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok 1964.
- Dworakowski S., *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Warszawa 1935.
- Dziechcińska H., *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996.
- Federowski M., *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, t. 1, Kraków 1901.
- Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Folfasiński S., *Polskie zagadki ludowe*, Warszawa 1975.
- Forth Ch., *The qualities of fat: Bodies, history, and materiality*, „Journal of Material Culture” 2013, t. 18(2).
- Franko I., *Galic’ko-rus’ki narodni pripovidki*, L’viv 1907, t. 23.
- Gnatjuk V., *Znadobi do galic’ko-rus’koi demonologii*, „Etnografičnij Zbirnik” 1903, t. 15.
- Gołąbek J., *Dziady białoruskie*, „Lud” 1925, t. 24.
- Hajówna L., *Lecznictwo ludowe w Tyńcu*, „Rocznik Muzeum Etnografii w Krakowie” 1966, t. 3.
- Haur J., *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów oekonomii ziemiańskiej*, Kraków 1689.
- Horváthová E., *Duchovná kultúra*, [w:] *Horehronie*, red. J. Mjártan, Bratislava 1974.
- Horváthová E., *Zvyky pri svadbe a narodení dieťaťa vo Veľkej Lesnej*, „Slovenský Národopis” 1970, t. 1.
- Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim*, „Wisła” 1891, t. 5.
- Knortz K., *Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort*, Würzburg 1901.
- Korinfskij A.A., *Narodnaja Rus’*, Moskwa 1901.
- Kosiński W., *Materyaly do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1893, t. 7.
- Kosiński W., *Materyaly etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, „Materialy Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1904, t. 7.
- Kotula F., *Przeciw urokom*, Warszawa 1989.
- Krawczyk-Tyrpa A., *Frazeologia somatyczna w gwarach polskich: związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała*, Wrocław 1987.
- Kubiak I., Kubiak K., *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981.
- Kukier R., *Kaszubi bytowscy*, Gdynia 1968.
- Libera Z., *Etnografia to piękna zabawka w rękach literatów z dworów i miast w XIX wieku i później*, Kraków 2022.
- Linde M.S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1951.
- Majewski E., Stołyhwo K., *Koza w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*, „Wisła” 1905, t. 19.

- Mazalowa N.E., *Sostav čeloveceskij: čelovek w tradicionnych predstavlenjach russkich*, Sankt Peterburg 2001.
- Miklosisch F., *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886.
- Mleczek T., *Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego w Galicyi zachodniej*, „Lud” 1902, t. 8.
- Moser-Rath E., *Dick und fett*, [w:] *Enzyklopädie des Märchens*, t. 3, red. K. Ranke i in., Berlin-New York 1981.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1968.
- Nikiforovskij V.J., *Necistiki*, Vił’na 1907.
- Nikitina N.A., *K voprosu o ruskich koldunach*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii” 1928, t. 8.
- Nowa księga przysłów polskich i wyrażeń przysłowiowych, t. 1–3, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969–1973.
- Nowosielski A., *Lud ukraiński*, t. 2, Wilno 1857.
- Ondruš Š., *Slovanské tělo a grécke soma*, „Slavia” 1976, t. 45.
- Orzeszkowa E., *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, „Wisła” 1889, t. 4.
- Perzyna L., *Lekarz dla włościan*, Kalisz 1793.
- Piotrowicz S., *Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materyały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu*, „Lud” 1903, t. 13.
- Polaczek S., *Z podań i wierzeń ludowych zapisanych we wsi Rudawie pod Krakowem*, „Wisła” 1891, t. 5.
- Poniatowski S., *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, oprac. T. Radliński i in., Warszawa 1932.
- Poszukiwania, „Wisła” 1891, t. 5.
- Poszukiwania, „Wisła” 1896, t. 10.
- Romanov E.R., *Belorusskij zbornik*, Vił’na 1912.
- Rulikowski E., *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1879, t. 3.
- Schneider J., *Z życia górali nadłomnickich*, „Lud” 1912, t. 18.
- Semenova O.P., *Smert’ i duša v pover’jach i v rasskazzach krest’jan i meščan Rjazanskogo i Danskovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii*, „Živaja Starina” 1898, t. 8(2).
- Siewiński A., *Opowiadania ludu w powiecie sokalskim i buczackim*, „Lud” 1906, t. 12.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 3, red. S. Bąk, Wrocław 1968.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, t. 1, cz. 2, Lublin 1999.
- Smoleńcówna S., *Chłopskie dziecko*, „Wisła” 1889, t. 4.
- Spittal S., *Lecznictwo ludowe w Zależcach i okolicy*, Tarnopol 1938.

- Stránská D., *Lidové obyčejy hospodářské. Zvyky při setí*, „Národopisný Věstník Československý” 1931, t. 29.
- Strzetelska-Grynbergowa Z., *Staromiejskie ziemia i ludność*, Lwów 1899.
- Sychta B., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1, Wrocław 1967.
- Sychta B., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 3, Wrocław 1969.
- Świętek J., *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Kraków 1893.
- Świętek J., *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego, cz. 2*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1897, t. 2.
- Ślubski A., *Matar’jaly da vyvučeni’nja fol’kljoru i movy vicebščyny*, Minsk 1927.
- Talko-Hryncewicz J., *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893.
- Thomas L.V., *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź 1981.
- Tomicki R., *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, z. 2.
- Toporkov A.L., *Ditja na wypiekani*, „Rodina” 2001, nr 8.
- Toporkov A.L., „Perepekanie” dietej v’ ritualach i skazkach vostočnych slavjan, [w:] tegoż, *Fol’klor i etnografičeskaja dejstviteľnost’*, Sankt Peterburg 1992.
- Udziela M., *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*, Warszawa 1891.
- Udziela S., *Poczucie piękna u ludu ropczyckiego*, „Wisa” 1887, t. 3.
- Vasmer M., *Etimologičeskij slovar’ ruskogo jazyka*, Moskwa 1973, t. 4.
- Velc F., *Lidské sádlo lekém*, „Český Lid” 1906, t. 16.
- Vigarello G., *Historia otyłości. Od średniowiecza do XX wieku*, Warszawa 2012.
- Wallis S., *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku*, Wrocław 1960.
- Wawrzeńcki M., *Namaszczanie się czarownic*, „Lud” 1927, t. 26.
- Wereńko F., *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1896, t. 1.
- Wollmann F., *Vampirycke povesti v oblasti stredoevropske*, „Národopisný Věstník Československý” 1922, t. 14.
- Zakrzewski A., *Z Puszczy Zielonej. Materyaly do etnografii polskiej*, „Wisła” 1888, t. 2.
- Zieleniewski M., *O przesądach ludu naszego*, Kraków 1845.

KATARZYNA ORSZULAK-DUDKOWSKA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1997-6105](https://orcid.org/0000-0002-1997-6105)

KATARZYNA.DUDKOWSKA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Zakład Teorii i Badania Kultury Współczesnej

Stół. Obrzęd – codzienność – dizajn

Krótki raport z badań etnograficznych o praktykach zamieszkiwania

Table. Rite – everyday life – design
A short report from ethnographic research on practices of dwelling

Streszczenie: Przedmiotem rozważań przedstawionych w artykule jest stół rozumiany jako ważny element współtworzący przestrzeń zamieszkiwaną w różnych środowiskach kulturowych. W tradycji polskiej naznaczony różnymi znaczeniami – sakralizowany, powiązany z zachowaniami obrzędowymi, funkcjonujący jako metafora spotkania i znak gościnności. Uwikłany zarówno w praktyki codzienne, jak i celebrowanie świąt. W kulturze współczesnej traktowany zaś przede wszystkim jako mebel i typowy przedmiot wyposażenia domu, dopasowywany do określonej stylistyki wnętrza i indywidualnych gustów użytkowników. Autorka, wykorzystując wyniki własnych badań etnograficznych, inspirowanych antropologią dizajnu, prowadzonych w latach 2020–2023, stara się odpowiedzieć na pytania: jak obecnie traktowany jest stół w polskich przestrzeniach domowych, jakie przypisuje się mu znaczenia, jak jest wykorzystywany w sytuacjach zwyczajnych oraz szczególnych. Wiedza ta zaś stanowić może zespół wskazówek dla specjalistów z obszaru projektowania, ale także dokumentację sposobów zamieszkiwania praktykowanych we współczesnym polskim społeczeństwie.

Słowa kluczowe: stół, kultura materialna, kultura zamieszkiwania, codzienność, antropologia dizajnu

Summary: The subject of the considerations presented in the article is the table understood as an important element that co-creates the space of dwelling in different cultural



environments. In Polish tradition, it has different meanings – sacralized, associated with ritual behaviors, functioning as a metaphor of meeting and a sign of hospitality. Involved in both everyday practices and celebrating holidays. In contemporary culture, it is treated primarily as a piece of furniture and a typical item of home furnishings, adjusted to the specific style of the interior and individual tastes of the users. Using the results of her own ethnographic studies inspired by the anthropology of design, conducted in the years 2020–2023, the author tries to answer the question of how the table is currently treated in Polish domestic spaces, what significance is attributed to it, how it is used in ordinary and special situations. This knowledge, in turn, may constitute a set of tips for design specialists, but also a documentation of the ways of living practiced in contemporary Polish society.

Keywords: table, material culture, culture of habitation, everyday life, anthropology of design

1.

Stół w przestrzeni zamieszkiwanej z dzisiejszej perspektywy wydaje się być przedmiotem dość oczywistym, typowym, przewidywalnym. Współtworzy domowe wnętrza, wpisuje się w dominującą w nich stylistykę czy gust estetyczny użytkowników, jest wykorzystywany w sposób niewywołujący istotnych pytań czy głębszej refleksji. Jako mebel domowy uczestniczy zarówno w rozmaitych praktykach życia codziennego, jak i sytuacjach świątecznych, ale jego kulturowe znaczenia i zależności niewątpliwie utraciły swą wyrazistość i powagę. W cywilizacji zachodniej stół funkcjonował jako rzecz-świat, która w sposób najbardziej czytelny określała powstanie miejsca dla człowieka¹. W polskiej kulturze zamieszkiwania stół był meblem podstawowym, przedmiotem centralnym, ustawianym zazwyczaj w salonie/pokoju dziennym lub jadalni, w otoczeniu krzeseł, jednoczył wspólnotę domowników, służąc głównie do spożywania posiłków, także w towarzystwie. Wspólnotowe zasiadanie do stołu wiązało się zwykle z „byciem u siebie”, a to pozornie potoczne sformułowanie „oddaje jedną z największych wartości życia”², czyli bycie w swoim domu, w zgodzie ze sobą i z tym, co nas otacza; oznacza także poczucie równowagi i wewnętrznego spokoju. Jak zauważył jednak Tim Dant, „rzeczy znajdujące się w domu nie są same przez się wyposażone w znaczenie, lecz zostaje im ono nadane przez czynności związane z zamieszkiwaniem, włącznie z dbałością, co konstytuuje stosunki społeczne z tymi

1 R.-P. Droit, *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczenie rzeczywistości*, Gdańsk 2005, s. 151–152.

2 M. Poprzęcka, *W domu, u siebie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2010, nr 2–3, s. 25.

rzeczami”³. Znamienne dla obecnych czasów zmiany w sposobie postrzegania i funkcjonowania przestrzeni domowej wywołały, siłą rzeczy, przemiany w sposobie korzystania z domowych mebli i sprzętów, w tym ze stołu, który pełni różne nowe funkcje, czasem bardzo odmienne o tych, które znamy z kulturowej przeszłości.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że w tradycyjnej kulturze chłopskiej stół funkcjonował jako znak sakralnego wymiaru przestrzeni domowej, wyznaczał centralny i święty punkt domostwa, o charakterze wyraźnie mediacyjnym⁴. Przypisywano mu właściwości hierofaniczne. Stół stanowił podstawowy element tzw. świętego kąta, traktowany był jako miejsce kultu i domowy ołtarz, na którym ustawiano krucyfiks, kładziono chleb, a na ścianach wokół niego umieszczano „święte obrazy”⁵. Chleb jako pokarm podstawowy wzmocniał symbolikę stołu i udzielał mu mocy reprezentowania domostwa⁶. Według dawnych przekonań sakralny charakter domowego stołu umożliwiał kontakt z Innym Światem, stół służył rekreacji mitycznego porządku rzeczywistości. Celebrowano przy nim czynności obrzędowe, odmawiano codzienne modlitwy, stół był wyłączony z codziennego użytkowania. Dzięki swej mocy sakralnej miał siłę ochraniającą, kreuującą i odtwarzającą kosmiczny ład i porządek, wykorzystywaną w każdym dorocznym święcie i obrzędzie rodzinnym⁷. Obejmowało go również wiele zakazów – na stole nie wolno było siadać, kłaść rzeczy przypadkowych (butów, czapki, kluczy), nie wolno też było omiatać stołu miotłą, a przekraczanie tych zaleceń skutkowało utratą dobrobytu, powodzenia czy płodności. Przy stole spożywano posiłki tylko w okolicznościach świątecznych i przy rodzinnych uroczystościach, sadzano też przy nim zwykle najważniejszych gości odwiedzających dom – księdza, wójta, bogatszych sąsiadów, w myśl zasady: „Gość w dom, Bóg w dom”⁸. Dopiero wtórne funkcje i znaczenia stołu wiązały się ze spożywaniem przy nim pokarmów, w tym sensie stół organizował życie wspólnoty rodzinnej, jednoczył i porządkował. W tradycji ludowej stół intensywnie uczestniczył więc w życiu człowieka, odsłaniając swoje znaczenia w zależności od określonej sytuacji, głównie z życia obrzędowego.

3 T. Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, Kraków 2007, s. 89.

4 P. Kowalski, *Leksykon znak świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998, s. 531.

5 D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Symbolika domu. Literatura i etnografia*, Kraków 2022, s. 79–80; H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 120–124.

6 J. Bułat, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego, albo okno i stół*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 4, s. 28.

7 D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 85–86 i nast.

8 P. Kowalski, dz. cyt., s. 532–534.

Stół jako element przestrzeni zamieszkiwanej wyróżniał się również w domostwach miejskich robotników. W jednoizbowych mieszkaniach łódzkich włóknarzy główny stół ustawiany był zwykle pośrodku części mieszkalnej nazywanej pokojem, w dwuizbowych zaś lokowano go w kuchni; służył przede wszystkim do spożywania posiłków – rodzinie w niedziele i święta, osobno na co dzień⁹. Kupowany był jako pierwszy mebel do nowo wyposażanego wnętrza, do lat 30. XX w. miał zwykle kształt prostokąta, a potem częściej wybierano stoły okrągłe. W mieszkaniu robotniczym stół służył integracji rodziny i podtrzymywaniu wspólnoty, przy nim rozmawiano, przekazywano sobie ważne informacje, o tym, co wydarzyło się podczas dnia, spierano się i podejmowano ważne decyzje¹⁰. Każdy z domowników miał też przy stole swoje stałe miejsce, wyznaczone porządkiem domowej hierarchii – gospodyni siadała zwykle najbliżej wejścia do kuchni. W sytuacjach świątecznych stół rozkładano, przykrywano białym obrusem i zastawiano różnymi daniami, na co dzień zaś, szczególnie w mieszkaniach dwuizbowych, jego funkcję często przejmował stół kuchenny¹¹.

W polskiej tradycji kulturowej stół zwyczajowo był również jednym z najważniejszych materialnych wyznaczników sytuacji przyjmowania gości i biesiadowania¹². Szczególnie w kulturze szlacheckiej stół stanowił synonim wystawnego i obfitego posiłku, spożywanego w atmosferze przyjęcia towarzyskiego¹³. W wyobraźni społecznej wciąż funkcjonuje jako metafora spotkania nastawionego na wzajemne porozumienie i tworzenie wspólnoty. Zasiadanie do stołu w celach towarzyskich wyznaczane jest zazwyczaj przez określoną okazję, która wiąże się z bardziej szczegółowo doprecyzowanymi warunkami jej celebrowania. Uczestnictwo w spotkaniu przy stole wiąże się też zwykle ze spożywaniem posiłku, co wyrażane jest poprzez często w tym kontekście przywoływaną figurę „uginającego się” czy „suto zastawionego” stołu¹⁴. Spotkanie przy stole kojarzy się też z prowadzeniem rozmów¹⁵

9 G.E. Karpińska, *Wokół pieca i stołu. Praktyki zamieszkiwania łódzkich włóknarzy*, [w:] *W kuchni. Kulturowe szkice o przestrzeni*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2019, s. 142–143.

10 Tamże, s. 143.

11 Tamże, s. 144.

12 Zob.: M. Krajewski, *Stół*, [w:] *Gość w dom. Współczesne praktyki przyjmowania gości*, red. B. Mateja-Jaworska, M. Skowrońska, Poznań 2019, s. 19–49.

13 Zob.: E. Sękowska, *Rytuały „stołu” ziemiańskiego na podstawie pamiętników*, [w:] *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej. Tekst, dyskurs, kultura*, red. W. Żarski, Wrocław 2016, s. 177–187.

14 Zob.: M. Krajewski, dz. cyt., s. 24.

15 B. Mateja-Jaworska, *Gościnne Polaków rozmowy*, [w:] *Gość w dom. Współczesne praktyki przyjmowania gości*, red. B. Mateja-Jaworska, M. Skowrońska, Poznań 2019, s. 57–58.

oraz podejmowaniem ceremonialnych gestów i zachowań¹⁶, ale także spełnianiem rozmaitych zwyczajów towarzyskich powiązanych ze spożywaniem alkoholu – wzniesieniem toastów i wiwatów, wspólnotowym śpiewaniem pieśni „przy kieliszku i zabawie”. Celem praktykowanych spotkań przy stole jest więc zwykle wspólne jedzenie, rozmowa, a także integracja, grupowa zabawa i czerpanie z tego radości. Stół jako miejsce biesiadowania i dzielenia się z innymi – byciem ze sobą, rozmową i obfitym pokarmem – umożliwia organizatorom spotkania spełnianie się w roli gospodarza oraz wywiązywanie się z kulturowych obowiązków gościnności¹⁷.

Złożone, nowe potrzeby współczesnego społeczeństwa mobilnego, przemiany form życia rodzinnego i silna indywidualizacja celów życiowych oraz funkcjonowanie domu w wielu sieciach komunikacyjnych zmieniły jednak podstawowe siatki znaczeń, w jakie uwikłany był zwyczajowo stół w życiu lokalnych, często zamkniętych, nastawionych na sięganie do tradycji społeczności¹⁸. Odpowiedź na pytanie o aktualne funkcje stołu w przestrzeni domowej, trwałość tradycyjnie powiązanych ze stołem społeczno-kulturowych sensów i ważność podejmowanych z jego udziałem zachowań obrzędowych oraz codziennych praktyk okazała się niejednoznaczna. Stół z pewnością wciąż stanowi jeden z ważniejszych punktów pośredniczących w relacjach, jakie zachodzą w domowej przestrzeni. Podobnie jak dom, stół nie jest podatny na gruntowne zmiany i radykalne eksperymenty, ale jednocześnie wikłany jest w nowe społeczne potrzeby¹⁹. Jak zauważa Ewa Rewers:

Z perspektywy początku XXI w. problem domu jako idei społecznej, filozoficznej i formy architektonicznej wydaje się jednak o wiele bardziej złożony i ambiwalentny. [...] Jesteśmy bardziej uwikłani, lecz zarazem bardziej świadomi technologicznych uwarunkowań zamieszkiwania, technologicznie zdeterminowanego zrywania architektury z lokalnym, kulturowym kontekstem, i w konsekwencji tego zrywania – wytwarzania nowych form symbolicznych. Częściej pytamy też o to, jaki jest dom widziany oczami jego mieszkańców, którzy mogą, lecz nie muszą być rodziną, którzy potrafią strzec swojej prywatności i transmitować ją do globalnej sieci, odpoczywać i pracować na tej samej kanapie²⁰.

16 M. Brzozowska-Brywczyńska, *Akrobatyczny wymiar gościnności albo kilka uwag o tańcu na linie gościa z gospodarzem*, [w:] *Gość w dom. Współczesne praktyki przyjmowania gości*, red. B. Mateja-Jaworska, M. Skowrońska, Poznań 2019, s. 131–150.

17 M. Krajewski, dz. cyt., s. 25.

18 Zob.: E. Rewers, *Dom w intelektualnym krajobrazie XX/XXI w. Od filozofii ku aktywizmowi*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2010, nr 2–3, s. 41.

19 Tamże, s. 41.

20 Tamże.

Podobne spostrzeżenia dotyczyć mogą oczywiście też stołu jako ważnego elementu przestrzeni zamieszkiwanej. Stół coraz częściej stanowi przedmiot uwikłany w przedsięwzięcia projektowania tak zwanego „dobrego życia”, jest jednym z elementów wyposażenia domu, dopasowywanym do jednostkowych oczekiwań użytkowników, uzależnionym od ich indywidualnych pomysłów i życiowych potrzeb. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o rolę stołu we współczesnej polskiej przestrzeni domowej, przypisywane mu znaczenia i jego udział w praktykach codziennych i sytuacjach szczególnych, wykorzystałam wyniki badań etnograficznych, prowadzonych w oparciu o założenia z obszaru antropologii dizajnu²¹. Badania te – *Przestrzeń zamieszkiwana – pokój dzienny* – realizowane były przeze mnie w latach 2020–2023 (wraz ze studentami Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ), w oparciu o technikę wywiadu swobodnego pogłębionego, głównie w miastach z terenu Polski Centralnej, z osobami zamieszkującymi w danym miejscu dłużej niż 5 lat²². Celem badań było rozpoznanie sposobów codziennego użytkowania przestrzeni domowej, w tym pokoju dziennego, w którym stół zazwyczaj był jednym z podstawowych elementów wyposażenia wnętrza. Meble i sprzęty wypełniające zamieszkiwane wnętrza tworzą dom razem z ludźmi, a realizowane w przestrzeni domowej codzienne działania z udziałem rozmaitych przedmiotów odzwierciedlają stan naszej kultury i dominujące w niej wartości²³. W antropologii dizajnu istotne jest bardzo szczegółowe rozpoznanie wszystkich okoliczności funkcjonowania danego artefaktu, by móc zademonstrować projektantom różnorodność i kompleksowość życia ludzi oraz ich zachowań w różnych kontekstach i przestrzeniach kulturowych²⁴. Istotne jest dotarcie do poziomu życia codziennego użytkowników i tego, w jaki sposób faktycznie korzystają oni z rozmaitych przedmiotów, sprzętów czy usług. Tego rodzaju wiedza może okazać się znacząca dla projektowania danej przestrzeni i wykorzystywanych w niej przedmiotów, wraz ze wszystkimi ich właściwościami, poczynając od tych fizycznych i czysto technicznych, dotyczących rozmiaru, materiału, kolorystyki, kończąc zaś na wrażeniach estetycznych i zmysłowych oraz znaczeniach symbolicznych.

21 Zob.: *Design anthropology. Objects cultures in Transition*, red. A.J. Clarke, London–New York 2018; *Design anthropology. Theory and practice*, red. W. Gunn, T. Otto, R.Ch. Smith, London–New York 2013.

22 Zebrane zostały 52 wywiady, przeprowadzone głównie z kobietami (i 14 mężczyznami) w bardzo różnym wieku (od 21 do 83 lat).

23 T. Dant, dz. cyt., s. 73, 76.

24 K. Orszulak-Dudkowska, *Co się dzieje we współczesnej kuchni domowej? O możliwościach antropologii designu*, [w:] *W kuchni. Kulturowe szkice o przestrzeni*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2019, s. 21.

2.

W zebranych materiałach badawczych stół pojawia się w pierwszej kolejności jako jeden z najważniejszych mebli, ustawianych w przestrzeni pokoju dziennego, nazywanego też dużym pokojem lub salonem, w którym kumuluje się życie całej grupy domowników. Występuje zwykle w towarzystwie innych podstawowych sprzętów domowych wypełniających te pomieszczenie – kredensu lub segmentowej meblościanki, komody, czasem też biblioteczki lub półek na książki, witryny, a także kanapy lub wersalki, foteli i stolika kawowego oraz telewizora. Wokół stołu ustawiane są różnego typu krzesła, korespondujące zwykle z jego wyglądem. Często pod stołem z krzesłami układany jest na podłodze dywan, a nad stołem zawieszają się żyrandol lub inne lampy sufitowe. Typowy wygląd pokoju dziennego ilustrują fragmenty wypowiedzi rozmówców:

Salon to największy pokój. [...] Z salonu jest wyjście na balkon. Poza tym są półki na książki, pianino, dość duża kanapa, większy stół, sześć krzeseł, fotel do czytania, telewizor [k., lat 32, Piotrków Trybunalski, blok z lat 80. XX w.].

Myślę, że najważniejszym pomieszczeniem jest pokój dzienny. Co prawda, nie ma tam kanapy, jak to w każdym domu bywa, ale są dwa bardzo wygodne fotele i duży, drewniany stół z krzesłami, pianino oraz regał zajmujący całą ścianę, na którym stoi telewizor. Z salonu jest także wyjście na taras [k., lat 21, Wojszyce, dom jednorodzinny z lat 90. XX w.].

W salonie, obok wyjścia na balkon stoi duży, drewniany stół z krzesłami, kanapa, stolik pod telewizor wraz z nim, kredens, lustro i stolik kawowy. Obok kredensu znajduje się również posłanie psa [k., lat 49, Kutno, blok z 2014 r.].

Na przestrzeni kolejnych dekad w polskiej tradycji kulturowej szczegółowy wygląd stołu jako przedmiotu o charakterze materialnym warunkowany był zarówno czynnikami kulturowymi, społecznymi, artystycznymi, jak i gospodarczymi oraz politycznymi. Szczególnie w okresie powojennym, w niezwykle trudnych warunkach odbudowywania polskich miast, o wyglądzie stołu, jego wielkości, kształcie, jakości decydowała dostępność materiału, z którego mógł być on wykonany²⁵. Miejsce ustawienia zaś warunkowały możliwości przestrzenne wnętrza, w którym miał być wykorzystywany, a także dominujące w danym czasie wzorce estetyczne i potrzeby konkretnych użytkowników. W polskich domach stół zwyczajowo ustawiano na środku głównego pokoju, w okresie powojennym jednak, ze względu na wielkość mieszkań

25 Zob.: A. Szydłowska, *Futerał o urządzaniu mieszkań w PRL-u*, Wołowiec 2023.

lokowanych w nowym budownictwie, stół zmniejszył swoje rozmiary i był przysuwany do jednej ze ścian pomieszczenia, by okazjonalnie tylko, często w rozłożonej wersji, zajmować miejsce centralne. W mieszkaniach naszych rozmówców stół jest podstawowym meblem wyznaczającym przestrzeń spotkania z rodziną, wspólnego spożywania posiłków, jest opozycyjny wobec kanapy ustawianej naprzeciwko szafki czy ściany z telewizorem, która współtworzy przestrzeń przeznaczoną do domowego wypoczynku. Stół wciąż bywa ustawiany w centralnej części głównego pokoju, ale częściej lokalizowany jest przy jednej ze ścian, wyznaczając tym samym strefę jadalnianą wewnątrz. Jednocześnie to mebel, który najczęściej zmienia swoje położenie w kontekście całego pomieszczenia. Podczas uroczystości rodzinnych i w sytuacjach świątecznych stół jest rozkładany, przesuwany na środek lub blisko kanapy, by zapewnić więcej miejsc do siedzenia; dostawiane są też do niego dodatkowe krzesła. O sposobach ustawiania stołu tak informowali rozmówcy:

Jeśli chodzi o to, co na środku pokoju się znajduje, to jest duży okrągły stół, który również pochodzi z mojego rodzinnego domu, jak rodzice tutaj się przeprowadzili, w latach 90-tych, to ten stół, również tutaj żeśmy postawili i tak sobie stoi cały czas. Są jeszcze krzesła, wyjątkowo pasują, ale już są zupełnie nie z mojej rodziny, pochodzą od koleżanki – ona likwidowała mieszkanie po mamie i te krzesła wyjątkowo przypasowały tutaj do tego pokoju i do tego stołu, więc no zintegrowały się i są [k., lat 61, Łódź-Bałuty, blok z lat 60./70. XX w.].

Jak ktoś do mnie przychodzi, to przesuвам stół, żeby było więcej miejsca. Bo teraz stół stoi tak, że tym krótszym bokiem, bo stół jest prostokątny, to krótszym bokiem dotyka balkonu, okna balkonowego. No to jak ktoś przychodzi, to po prostu przestawiamy, żeby był, żeby ten stół miał cztery strony użytkowe zamiast trzech, na środek pokoju [k., lat 30, Łódź-Polesie, blok z lat 80. XX w.].

W Polsce okresu powojennego w głównym pokoju, w którym ustawiany był zazwyczaj stół, w oknach zawieszano firanki i/lub zasłony, a na samym stole układano obrus, dekoracyjną serwetę, ustawiano wazon na kwiaty, popielniczkę²⁶. Na przełomie lat 80. i 90. XX w. w polskich wnętrzach domowych, wraz z transformacją społeczno-gospodarczą, stół był powszechnie zastępowany niskim meblem określanym jako ława lub ławostół (z możliwością regulowania wysokości w zależności od potrzeb i funkcji). Mebel ten wykonywany był zwykle już nie z drewna, ale z płyt wiórowych nasączanych utwardzaczami. Ustawiany był wówczas w pobliżu mebli wypoczynkowych – kanap i foteli, a jego pojawienie się było bardzo wyraźnym sygnałem mówiącym o zmianie

26 Zob.: A. Szydłowska, dz. cyt.

wartości dominujących w życiu prywatnym, wśród których na plan pierwszy wysuwała się wygoda podczas spędzania czasu wolnego w domu. Tego rodzaju rozwiązania zauważyć można również w przekazach filmowych ilustrujących ten czas w historii polskich przemian społeczno-kulturowych²⁷. Rodzinne, wieloosobowe spotkania przy obficie zastawionym stole, organizowane z rozmaitych okazji w okresie PRL-u, zostały w latach 90. XX w. ograniczone lub stopniowo przenoszono je do przestrzeni restauracyjnych. W niektórych wnętrzach zamieszkiwanych przez naszych rozmówców wciąż można spotkać zastępujące stół ławy jako pozostałość po wcześniejszych rozwiązaniach aranżacyjnych, stosowanych w ich mieszkaniach, na przykład:

Tam stoi ława rozkładana i na tej ławie rozkładamy ciasta, jedzenie. Przy tej ławie goście siadają na kanapie, pufach i tam urządzamy małe przyjęcia. [...] No ta ława zawsze ma obrus, żeby to tak bardziej galowo wygadało, telewizora tam nie oglądamy, jedynie jak goście przyjeżdżają, to tam siedzimy [k., lat 33, Łódź-Bałuty, kamienica].

W zebranych materiałach z badań stół jest bardzo często wskazywany przez rozmówców i opisywany w odpowiedzi na pytanie o najbardziej znaczący przedmiot w przestrzeni własnego mieszkania czy pokoju dziennego. Potwierdza to tylko jego społeczną istotność, wynikającą z zachowań utrwalonych w tradycji. Czasem jednak stół konkuruje z kanapą i ustawianym naprzeciwko niej telewizorem:

Takim ważnym meblem jest stół, bo to jest jedyny stół w całym domu i przy nim, na nim skupia się to całe, że tak powiem nasze życie, przy tym stole. Stół standardowy, ale jesteśmy do niego bardzo przywiązani, mamy go już od dawna i na razie przynajmniej nie chcemy zmieniać [k., lat 67, Wola, blok z lat 80. XX w.].

Jeśli chodzi o znaczenie i sentyment, to myślę, że takim meblem jest stół drewniany w salonie, który jest z nami od 22 lat. Przeżył już niejedną przeprowadzkę, a nadal nie wygląda źle. Co ciekawe, został zakupiony w Ikei, a jest zaskakująco bardzo dobrej jakości [k., lat 49, Kutno, blok z 2014 r.].

Jeżeli chodzi o to, co w tym pokoju się znajduje, to na pewno też takim centrum życia rodzinnego i wtedy, kiedy ktoś do nas przychodzi, to jest stół. Stół drewniany, okrągły, to jest bardzo ważne, ponieważ przerabialiśmy w tym pokoju już mnóstwo stołów. Były prostokątne, były kwadratowe, przez chwilę był nawet trójkątny, ale to właśnie okrągłe stoły najlepiej nam się sprawdzają, bo to powoduje, że ten mebel, tak jakby trochę mniej tą przestrzeń zajmuje. Można dostawić więcej krzeseł niż

27 Zob.: O. Drenda, *Duchologia. Rzeczy i ludzie w latach transformacji*, Kraków 2016, s. 87.

do kwadratowego stołu, plus powoduje też taką dowolność w tym, kto chce usiąść, z której strony i jest taki bardziej egalitarny ten stół. Normalnie jak u Rycerzy Okrągłego Stołu. To jest bardzo ważny mebel, ja go zresztą dojrzałam w komisie meblowym przy Górniaku. Jest to mebel po prostu gigantyczny i ciężki, i faktycznie taki stary, drewniany. Za jakieś śmieszne pieniądze go żeśmy tam dorwali i od tych, nie wiem czy tam siedmiu, czy ośmiu, no może nie, ale z pięć, sześć lat już z nami jest i to był strzał w dziesiątkę. Oprócz tego stołu bardzo ważna jest też kanapa [k., lat 23, Łódź-Widzew, blok z lat 90. XX w.].

Według mnie najważniejsze są kanapa i stół, bo to są takie główne miejsca. Jak się wchodzi do pokoju, to trzeba gdzieś usiąść i automatycznie wybiera się albo krzesła przy stole, albo kanapę [k., lat 23, Zgierz, blok z lat 70. XX w.].

Z zebranych wypowiedzi rozmówców wynika, że najbardziej pożądanym materiałem, z którego powinien być wykonany stół, jest naturalne drewno, czasem nawet szczególnego rodzaju, zapewniające jego solidność i odporność na zniszczenia, najczęściej dębowe. Duży drewniany stół w wypowiedziach rozmówców przedstawiany jest jako metafora istotności życia wspólnotowego, w tym rodzinnego. Staje się figurą kojarzoną z centrum domu i życia prywatnego, jest synonimem zakorzenienia i ważnym znakiem tożsamościowym. W sytuacji myślenia o konieczności ograniczenia nadmiaru mebli w domu stół nigdy nie jest wymieniany pośród przedmiotów zbędnych. Częściej pojawia się potrzeba przearanżowania wnętrza w taki sposób, aby stół mógł funkcjonować jako mebel pierwszoplanowy i ważny w codziennym życiu domowników. Ustawiony w domowej przestrzeni stół to często także mebel z ciekawą biografią, odziedziczony po przodkach, подарowany przez bliskich lub po prostu długo użytkowany i wędrujący z właścicielem zmieniającym miejsca zamieszkania. Jako przedmiot materialny stół bywa też efektem indywidualnego projektu, zrealizowanego na zamówienie. Odwołam się do fragmentów rozmów:

Koło komody jest stół i krzesła. Zapomniałem, a przecież teraz przy nim siedzimy. No to stół jest po mojej babci. Dobry stół, drewniany, solidny, rozkładany. A krzesła też są po niej [m., lat 41, Łódź-Bałuty, blok z lat 60. XX w.].

Meble w tym pokoju to jest sprawa skomplikowana, bo stół po rodzicach, nie po babci mojego męża, kredens kupiony po babci kogoś tam, jakichś obcych ludzi, zegar był własnością mojego syna [k., lat 83, Łódź-Bałuty, blok z lat 70. XX w.].

Stół, przy którym siedzimy teraz, czyli ten na środku pokoju, został zrobiony przez znajomego stolarza, tylko już my określiliśmy jego wygląd. On będzie w niedługim

czasie troszeczkę poddany renowacji, taką podjęłam decyzję [k., lat 55, Łódź-Śródmieście, kamienica z lat 30. XX w.].

Usytuowany w salonie/głównym pokoju stół wciąż kojarzony jest ze wspólnotowym wymiarem życia rodzinnego, ma jednoczyć, służyć spotkaniu i spędzeniu czasu z bliskimi. Jak pokazują wyniki przeprowadzonych badań, stół wciąż wiąże się z ideą gościnności, ale częściej dla reprezentantów starszego pokolenia. W ich mieszkaniach zarówno domownicy, jak i odwiedzający dom goście mają swoje ulubione miejsca, zajmowane z przyzwyczajenia przy stole zarówno na co dzień, jak i podczas spotkań rodzinnych czy towarzyskich. W domach młodych ludzi, mieszkających bez rodziny, przyjmowanie gości przy stole jest jednak rzadkością, a właściwszym do tego celu meblem stała się kanapa lub po prostu przestrzeń głównego pomieszczenia, z której korzysta się w dość dowolny sposób. Jedna z rozmówczyń przyznawała:

Jednakże jak rodzice jeszcze mieszkali i były jakieś imprezy czy coś, to stół dawało się na środek, po prostu tu było jakby miejsce. Ale potem się sprzątało i się stół przestawiało, normalnie się go składało i tyle. Ale to jakby nie był problem. No jak jacyś znajomi do rodziców przychodzili, no to siedzieli wszyscy przy stole, w takim jakby bez przekładania [m., 26 lat, Łódź-Dąbrowa, blok z lat 70 XX w.].

W zebranych materiałach badawczych stół wymieniany jest również jako jeden z podstawowych elementów wyposażenia przestrzeni kuchennej, która ma w polskich mieszkaniach charakter bardziej warsztatowy, wieloaspektowy i łączy różne aktywności²⁸. Przy kuchennym stole można przygotowywać i jadać posiłki, ale również podejmować szereg innych działań pozakulinarnych (szycie, prasowanie, czytanie, farbowanie włosów itd.), a jego lokalizacja określa często centrum spontanicznych spotkań rodzinnych lub towarzyskich²⁹. Te spostrzeżenia potwierdzają wypowiedzi moich rozmówców:

Najważniejszym, głównym meblem w kuchni jest duży stół, jest to jedyny stół w całym mieszkaniu, wykorzystywany jest nie tylko do jedzenia. Ale też do różnych innych celów. Mianowicie jako duża powierzchnia czasem służy, żeby coś tam narysować, uszyć, coś rozłożyć, coś tam zrobić, pograć w gry różne. To jest bardzo, bardzo ważne, nawet najważniejsze miejsce w domu. Przy stole są jeszcze cztery proste krzesła i „schodki” z Ikei [k., lat 67, Wola, blok z lat 80. XX].

28 K. Orszulak-Dudkowska, dz. cyt., s. 19–47.

29 Tamże, s. 32–33.

[W kuchni] mamy stół, który jest po mojej cioci, on w tym mieszkaniu był od początku. Jak się przeprowadziliśmy, to nie chcieliśmy go wyrzucać, on też ma dla mnie wartość sentymentalną. Na stole trzymamy ceratę, nie mamy obrusów, bo obrusy się brudzą przy dzieciach, ceratę można przetrzeć, więc jest mniej roboty przy tym stole, jak coś robią przy tym stole, to łatwiej jest posprzątać. Przy tym stole jemy wspólnie posiłki [k., lat 33, Łódź-Bałuty, kamienica].

[W kuchni] jest stół, przy którym w dzieciństwie mieliśmy rytuał jedzenia codziennie obiadów i potem to się przeradzało, że w dni powszechne jedliśmy w kuchni, a w niedziele jedliśmy całą rodziną w salonie, no teraz jemy każdy osobno, ale w niedziele staramy się w salonie, przy tym głównym stole się spotkać i zjeść, no to jest coś, co nam pozostało po tylu latach. Ten stół jest duży, naprawdę może być duży, bo mamy dużą rodzinę, więc rozkłada się go do trzymetrowego stołu i są zacne biesiady tam [k., lat 26, Pruszków, kamienica].

W tradycji kulturowej stół funkcjonował przede wszystkim jako rzecz poważna, a jego użytkowanie wiązało się z życiem obrzędowym, ceremonialnością zachowań, skupieniem uwagi na zgromadzonych wokół stołu osobach. Jak pokazują wyniki badań, we współczesnych praktykach zamieszkiwania stół pozostał meblem ważnym, przede wszystkim w mieszkaniach osób ze starszego pokolenia, nawet tych mieszkających aktualnie samotnie, po różnych życiowych doświadczeniach. Dostrzec można również, że znaczenie stołu jako przedmiotu wzrasta wraz z rozwojem życia rodzinnego, szczególnie dla rodzin z dziećmi. W domach zamieszkiwanych przez singli lub młodych ludzi bez formalnych związków stół nie występuje raczej jako mebel najbardziej istotny, a często po prostu jest zastępowany małym stolikiem ustawianym gdzieś w pobliżu kanapy. Meblem istotniejszym od stołu w ich mieszkaniach często jest też wygodne łóżko, na którym można się wypaść, lodówka, kanapa lub ciekawy w formie fotel, służący do komfortowego spędzania czasu wolnego oraz biurko i ustawiony na nim komputer (wraz z danymi zgromadzonymi na dysku) jako sprzęt kumulujący wszystko to, co najważniejsze. Potwierdzają to wybrane fragmenty wypowiedzi młodych osób:

Zazwyczaj jak już jemy, to albo przy biurku, albo właśnie na łóżku, albo [zawahanie] w różnych, dziwnych miejscach, w każdym razie nie mamy takiego stałego miejsca, gdzie, nie wiem, siadamy i jemy obiady. [...] Nigdy nie byłam człowiekiem, który lubi siedzieć przy stole i jeść. Właśnie zawsze byłam człowiekiem, który raczej pójdzie do swojego pokoju do biurka [k., lat 23, Wrocław, blok z lat 70. XX w.].

Tutaj siedzę, laptop mam na stole. I tutaj spędzam najwięcej czasu, bo śpię na tej kanapie, jem też w tym miejscu, bo tu jest stolik. To taka rozkładana kanapa, uczę się tutaj i jakoś tak zaczęły boleć mnie plecy ostatnio. Bo to cały czas siedzę tak oparty, a to oparcie nie jest wysokie. I postanowiłem kupić fotel. I teraz bardzo dużo czasu spędzam na fotelu, bo jest wygodniej. Lubię w nim siedzieć i czytać [m., lat 22, Łódź-Bałuty, blok z lat 60. XX w.].

I coś tam szykuję. I albo jem to w łóżku, albo przy stole, zależy, czy mam posprzątane, czy nie. No w sensie czy mam porządek, bo jak mam pełno rzeczy na stole, jakieś ubrania walające się. Bo głównie, jak mam bałagan, to tutaj w obrębie stołu, bo tutaj najczęściej chyba tak urządzają poza łóżkiem. No to nie chce mi się po prostu tego przestawić, więc idę sobie zjeść do łóżka [k., lat 30, Łódź-Polesie, blok z lat 80. XX w.].

Jednocześnie w wypowiedziach młodych ludzi stół przedstawiany jest także jako miejsce do pracy i wykonywania różnych dodatkowych zajęć, także podczas przyjmowania gości. Taki stół powinien być jednak znacznych rozmiarów, by umożliwić wielofunkcyjne zastosowania:

Na pewno bardzo lubię mój duży stół, poświęciłam dużo czasu na restaurowanie go. Jest też na tyle duży, rozkładany, że mogę na trzech różnych częściach mieć trzy różne zajęcia. Nie muszę się nigdy martwić, że coś mi spadnie. Mogę zapraszać znajomych i rodzinę na posiłki. Jest to dla mnie bardzo ważna część faktycznie tego pomieszczenia. Ponieważ, nie wiem, bo lubię mieć przestrzeń do pracy, a że jest ten stół taki duży, to zawsze czuję się komfortowo na nim. [...] Tak, te meble pamiętały jeszcze czasy, kiedy moja babcia tu mieszkała, zwłaszcza ten stół. [...] Stół jest nieprzestawialny, ponieważ jego ustawienie jest idealne. [...] Stół, może być większy lub mniejszy, ale raczej zawsze zostaje większy. Chyba że wyjątkowo mam gości niewielkiej ilości i na przykład gramy w jakąś grę planszową, no to jest bez sensu na wielkim stole coś takiego próbować, to wtedy zmniejszam ten stół [k., 23 lata, Łódź-Bałuty, blok z lat 80. XX w.].

Częstokroć stół zastępuje biurko, jest opisywany jako wygodniejszy, a podstawowym ustawianym na nim sprzętem jest w wielu przypadkach laptop, który towarzyszy młodym rozmówcom także podczas spożywania posiłków. Jak mówił jeden z nich: „Jednak jem przy tym stole, no tak. Bo zazwyczaj albo opieram sobie telefon o szklankę, albo laptopa przesuвам i kładę, i jem, i oglądam” (m. 26 lat, Łódź-Dąbrowa, blok z lat 70. XX w.). Udział mediów w codziennych czynnościach życiowych stał się dzisiaj oczywistością, a oglądanie rozmaitych przekazów zastępuje praktykowane dawniej rozmowy przy stole, wymianę uprzejmości. Jak zauważył Roch

Sulima, przemianę i stopniowy zanik prowadzonych przy stole codziennych rytuałów konwersacyjnych uruchomiło pojawienie się telefonów komórkowych, które umożliwiły wymianę wszystkich ważnych informacji na bieżąco, bez konieczności spotykania się w domu, rozmawiania przy stole³⁰. W epoce cyfrowej stół powoli przestaje być elementem podstawowej struktury codzienności, dziś, jak pisze R. Sulima, nie tyle zamieszkujemy świat, ile czuwamy w sieci, a synonimem naszego prywatnego adresu nie jest już dom ze swoim wyposażeniem, ale numer telefonu czy adres mailowy³¹. Wraz z przemianami kultury podstawowe funkcje stołu są więc częstokroć zaburzone, niwelowane, przenoszone na inne domowe meble, co świadczy o przekraczaniu sztywno ustalonych zwyczajowych reguł i granic, tradycyjnie porządkujących przestrzeń domową, przenikaniu się strefy nocnej z dzienną, prywatnego z publicznym. Choć jednocześnie stół wciąż kojarzony jest z pewną ceremonialnością i rytualizacją zachowań, pozostaje meblem wymagającym szczególnego traktowania. Świadczą o tym zabiegi dekorowania stołu, szczególnie w sytuacjach świątecznych (nakrywanie obrusem, ustawianie stroików, wazonów z kwiatami), dbałość o zachowanie na nim porządku w dni powszednie, co świadczyć ma o rzetelnym wykonywaniu codziennych domowych obowiązków. W wypowiedzi jednej z rozmówczyń siadanie przy stole kojarzone jest nawet z większą życiową aktywnością, mobilizującą ją do innych działań:

Bo często też przebywam przy tym stole, powiedzmy ucząc się do egzaminów. Albo robię tu jakieś rzeczy, w stylu malując albo siedząc na komputerze, albo no czytam tutaj, tylko wtedy jak mam motywację jakiegoś takiego życia. W sensie mieszam takie, w sensie mam takie dni, że nie chce mi się nic i jak robię, potrafię wszystko zrobić w łóżku. A jak mam motywację do działania, to wszystko robię przy stole, a to też chyba jest kwestią, że wtedy mam tutaj porządek przy tym stole i jest tu miejsce [k., lat 30, Łódź-Polesie, blok z lat 80. XX w.].

W odpowiedzi na zadawane rozmówcom pytanie o wygląd ich „wymarzonego mieszkania” rozmówcy puszczali wodze swojej fantazji. Opisywali pokój dzienny zazwyczaj jako dużą przestrzeń, przestronną i wysoką, bardzo dobrze oświetloną, z dużymi oknami i ładnymi lampami, dobrym udźwiękowieniem, dużą – i co najważniejsze – wygodną kanapą, ustawianą naprzeciwko telewizora, fotelami i stolikiem kawowym tuż obok, regałem na książki, barkiem, dobrej jakości dywanem oraz starym okrągłym drewnianym stołem z krzesłami. W tych projekcjach (przedstawianych czasem też

30 R. Sulima, *Telefon komórkowy – busola codzienności (polskie początki)*, [w:] Tenże, *Powidoki codzienności. Obyczajowość Polaków u progu XXI wieku*, Warszawa 2022, s. 392.

31 Zob.: tamże, s. 387.

w formie rysunku) stół pojawiał się zwykle jako podstawowe wyposażenie dużego domu, mebel o znacznych rozmiarach, usytuowany w pobliżu kuchni, by z łatwością móc przyjmować przy nim gości:

Ta ściana dzieląca taras od mieszkania to są szyby i można je wszystkie otworzyć albo poprzesuwać, że będzie taka przestrzeń połączona – ten taras, i dom, no i w środku jest po prostu placek, wielka przestrzeń, zero ścian i po lewej stronie jest ogromny stół, po prawej jest taki rogal-sofa, niski stolik i [...] po lewej stronie za tym stołem ogromnym jest kuchnia z wyspą [k., 25 lat, Warszawa-Praga, kamienica].

Wyniki przedstawionych badań to interesująca dokumentacja sposobów zamieszkiwania praktykowanych we współczesnym polskim społeczeństwie, zarówno wśród osób starszych, jak reprezentantów młodego pokolenia. To również przyczynek do badań nad przestrzenią zamieszkiwaną i życiem codziennym – przynosi informacje o związkach stołu jako domowego mebla z kulturową tradycją, ale także o jego dopasowywaniu się do nowych potrzeb mobilnego i zindywidualizowanego społeczeństwa, głównie ludzi zamieszkujących budynki wielomieszkańowe w przestrzeni polskich miast. Rezultaty przeprowadzonych badań pokazują, że znaczenia powiązane z obrzędowym funkcjonowaniem stołu w kulturze tradycyjnej, choć należą do przeszłości, nie zostały całkowicie zapomniane. Ich ślady, nieco już zatarte, ukryte są pod warstwami nowych sensów, wynikających z przemian życia społecznego. Zachowane zostały w wielowarstwowej, palimpsestowej strukturze³², w jaką układają się ciągi kulturowych znaczeń stołu, przypisywanych mu w konsekwencji różnych zastosowań i powiązań. Stół pozostaje więc meblem ważnym, a wiedza płynąca z przedstawionych wyników badań etnograficznych stanowić może zespół istotnych wskazówek dla specjalistów z obszaru projektowania, dla których poznanie sposobów wykorzystywania stołu w codziennych praktykach, jak i ceremonialnych kontekstach zachowań ułatwić może myślenie o zaspokojeniu potrzeb użytkowników. Wpłynąć może na bardziej precyzyjną odpowiedź ze strony projektantów na faktyczne społeczne zapotrzebowanie.

32 Zob.: G. Bailey, *Time perspectives, palimpsests and the archaeology of time*, „Journal of Anthropological Archaeology” 2007, 26(2), s. 208.

Bibliografia

Literatura

- Bailey G., *Time perspectives, palimpsests and the archaeology of time*, „Journal of Anthropological Archaeology” 2007, 26(2).
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z., *Symbolika domu. Literatura i etnografia*, Kraków 2022.
- Biegeleisen H., *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929.
- Brzozowska-Brywczyńska M., *Akrobatyczny wymiar gościnności albo kilka uwag o tańcu na linii gościa z gospodarzem*, [w:] *Gość w dom. Współczesne praktyki przyjmowania gości*, red. B. Mateja-Jaworska, M. Skowrońska, Poznań 2019.
- Bułat J., *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego, albo okno i stół*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 4.
- Dant T., *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, Kraków 2007.
- Design anthropology. Objects cultures in Transition*, red. A.J. Clarke, London–New York 2018.
- Design anthropology. Theory and practice*, red. W. Gunn, T. Otto, R.Ch. Smith, London–New York 2013.
- Drenda O., *Duchologia. Rzeczy i ludzie w latach transformacji*, Kraków 2016.
- Droit R.-P., *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczenie rzeczywistości*, Gdańsk 2005.
- Karpińska G.E., *Wokół pieca i stołu. Praktyki zamieszkiwania łódzkich włóknarzy*, [w:] *W kuchni. Kulturowe szkice o przestrzeni*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2019.
- Kowalski P., *Leksykon znak świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998.
- Krajewski M., *Stół*, [w:] *Gość w dom. Współczesne praktyki przyjmowania gości*, red. B. Mateja-Jaworska, M. Skowrońska, Poznań 2019.
- Mateja-Jaworska, B., *Gościnne Polaków rozmowy*, [w:] *Gość w dom. Współczesne praktyki przyjmowania gości*, red. B. Mateja-Jaworska, M. Skowrońska, Poznań 2019.
- Orszulak-Dudkowska K., *Co się dzieje we współczesnej kuchni domowej? O możliwościach antropologii designu*, [w:] *W kuchni. Kulturowe szkice o przestrzeni*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2019.
- Poprzęcka M., *W domu, u siebie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2010, nr 2–3.
- Rewers E., *Dom w intelektualnym krajobrazie XX/XXI w. Od filozofii ku aktywizmowi*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2010, nr 2–3.
- Sękowska E., *Rytuały „stołu” ziemiańskiego na podstawie pamiętników*, [w:] *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej. Tekst, dyskurs, kultura*, red. W. Żarski, Wrocław 2016.
- Sulima R., *Powidoki codzienności. Obyczajowość Polaków u progu XXI wieku*, Warszawa 2022.
- Szydłowska A., *Futerał o urządzaniu mieszkań w PRL-u*, Wołowiec 2023.

KAROL WALCZAK

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7367-778x](https://orcid.org/0000-0002-7367-778x)

KAROL.WALCZAK@AMU.EDU.PL

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

Zakład Ochrony Dziedzictwa Kulturowego i Komunikacji Międzykulturowej

Górska kuchnia. Pomędzy etnograficznym detalem a późnonowoczesnym symulakrum

Highlander cuisine. Between ethnographic detail and late modern simulacrum

Streszczenie: Niniejszy tekst przedstawia fenomen tzw. góralskiej kuchni w perspektywie przemian, jakich doświadczała tradycyjna kultura Podhala od drugiej połowy XIX w. po czasy współczesne. W części pierwszej prezentuje podstawowe składniki i dania prostej i bardzo ubogiej kuchni pastersko-chłopskiej z okresu odkrywania Podhala i zawiązywania się mitu góralszczyzny. W dalszej części analizuje procesy, jakie zacydowały o jakościowej przemianie góralskiego gotowania pod Tatrami, które, choć z pozycji klasycznego etnografa pozostaje w luźnym związku z tradycyjną kuchnią, to dla odwiedzających Podhale turystów, a także samych mieszkańców, staje się ważnym wyznacznikiem lokalnego kolorytu i góralskiej tożsamości.

Słowa kluczowe: jedzenie, tradycja, mityzacja, kultura popularna

Summary: This text presents the phenomenon of the so-called highland cuisine in the perspective of changes experienced by the traditional culture of Podhale from the second half of the 19th century to modern times. In the first part, it presents the basic ingredients and dishes of simple and very poor shepherd-peasant cuisine from the period of discovering Podhale and the creation of the myth of highlanders. Next, it analyzes the processes that determined the qualitative transformation of highlander cooking, which, although from the position of a classical ethnographer remains loosely connected with traditional cuisine, for tourists visiting Podhale, as well as the inhabitants themselves, becomes an important determinant of the local color and highlander identity.

Keywords: food, tradition, mythization, popular culture



Prezentowany tekst ma dla mnie wyjątkowe znaczenie z dwóch powodów. Pierwszy, sprawa oczywista, wynika z faktu umieszczenia go w zbiorze zadedykowanym Pani Profesor Ewie Nowina-Sroczyńskiej, za co jestem wdzięczny pomysłodawcom i redaktorom. Drugi ma charakter bardziej osobisty; jest moją pierwszą, być może nieporadną, próbą zmierzenia się z tematem góralszczyzny i Podhala oraz charakterem ich obecności we współczesnej polskiej kulturze. Wspólny obszar moich, jak i Pani Profesor antropologicznych zainteresowań dotyczy przede wszystkim Kaszub. Podhale, tak obecne w pracach Jubilatki, stanowiło dla mnie obszar, którego raczej unikałem, by nie rzec „starannie” unikałem.

Nie oznacza to bynajmniej, że kultura Podhala stanowi dla mnie swoistą „terra incognita”. Do pewnego stopnia uniemożliwiają to: kanon etnograficznego nauczania w Polsce, jednakże w zdecydowanie większym stopniu moje osobiste ścieżki, które przywiodły mnie na Podhale – jeszcze jako dziecko, w drugiej połowie lat 80. Od tego czasu, aż po zakończenie studiów, na Podhalu (w kolejności: na Rafaczówkach, Furmanowej i w Zębie) spędzałem przynajmniej miesiąc letnich wakacji. Mniej regularnie odwiedzałem te miejscowości również zimą. Później moje podhalańskie wizyty stały się bardziej nieregularne, krótsze, jednak obejmujące także czas wiosny i jesieni. Stan taki trwa do dziś zresztą. Mam za sobą pomaganie przy odwracaniu siana, rozbiieraniu ostrewek, góralskie wesele z „pytacami” na koniach, dwiema orkiestrami (góralską i ceperską) i niezliczone dyskusje na różne, czasem osobiste, tematy. Do tego całkiem sporo naukowych lektur; tych etnograficznych, jak i innych poruszających fenomen Podhala i Zakopanego, przez długi czas stanowiącego główną bramę, przez którą „wlewali” się na ten teren wszyscy zafascynowani górami i tutejszą kulturą. Nie chcę w ten sposób wywołać na czytelniku wrażenia eksperta czy znawcy Podhala i jego kultury, w szczególności w odniesieniu do osoby Pani Profesor, a także innych przywoływanych w tekście postaci. Bardziej interesuje mnie pytanie, które postawiłem samemu sobie: co zdecydowało o tym, że jako student, a potem antropolog (etnograf) „prawdziwy” o Podhalu pisać nie chciałem? Wydaje mi się, że była to obawa przed przedmiotem tego opisu – silnie zmitologizowaną figurą podhalańskiej góralszczyzny, którą przynajmniej na początku studiów tak właśnie, na mityczny sposób, odbierałem. Z czasem gdy nauczono mnie zdolności do refleksji nad symbolem, gdy zacząłem rozumieć ukrytą moc jego oddziaływania, ta obawa wcale nie zelżała. Wywoływały ją inne już przyczyny: z punktu etnograficznego – złożoność, wielowątkowość i wieloaspektowość kultury podhalańskiej tak tradycyjnej, jak i współczesnej, a antropologicznie – złożona, wielowątkowa i wieloaspektowa obecność góralskiego (podhalańskiego) mitu w kulturze polskiej, tak historycznie, jak i współcześnie.

W niniejszej pracy swoje rozważania ogniskuję na przekształceniach, jakim podlegała podhalańska (ludowa) kuchnia na przestrzeni ubiegłego stulecia i czasów współczesnych. Interesują mnie zarówno obiektywne zmiany (listy wykorzystywanych produktów, narzędzi, wykorzystywanych technologii itp.), jak i sposoby postrzegania,

definiowania i wartościowania górskiego jedzenia przez samych mieszkańców Podhala, jak i odwiedzających ten teren turystów.

Przeoglądając i przygotowując materiały do pracy natrafiłem na tekst Romana Reinfussa zatytułowany *Podhalański fenomen*¹. Znamienity klasyk rysuje w nim obraz kultury podhalańskiej drugiej połowy lat 80. minionego stulecia. Akcentuje, co oczywiste, żywotność górskiej kultury i jej zdolność do przetrwania impaktu z (jak się wyraża) cywilizacją miejską. Zachwala kondycję górskiej tradycji, opisuje zmiany, jakie zachodzą w budownictwie, strojach ludowych, obrzędowości. Podkreśla powszechną znajomość i popularność gwary, także pośród młodych Podhalan, przynależność rodową, korzystanie z tradycyjnych wzorów snycerskich w zdobnictwie itp. W tekście nie znajdziemy słowa na temat pożywienia. Jedyna interesująca w tym kontekście wzmianka dotyczy ponownego wprowadzania tradycyjnych (zdobionych snycerką mebli) do nowoczesnych kuchni². W swojej pracy badacz skupił się na tych obszarach, które w jego ocenie były najistotniejsze z perspektywy transmisji kulturowej oraz podtrzymywania tradycji i tożsamości górskiej w warunkach modernizującego się społeczeństwa Podhala. Tego, czy świadomie uznał, że kuchnia, czy szerzej kultura kulinarna, nie ma w tym wypadku znaczenia – nie podejmuję się orzekać. Trudno w etnografii polskiej okresu powojennego do lat 90. XX w. o poszerzone analizy ówczesnej kultury kulinarnej polskiej wsi pod kątem podtrzymywania czy świadomego wytwarzania tradycji i tożsamości kulturowej³.

Ludoznawcy, a potem pierwsi etnografowie, ten fragment kultury przez długi czas traktowali niemal wyłącznie opisowo. Być może porażająca skromność, ubóstwo i monotonność chłopskiego odżywiania się i wynikająca z tego swoista „nieatrakcyjność” spowodowały, że przez długi czas jedzenie nie zwracało na siebie uwagi badaczy w sposób inny niż wyłącznie przedstawieniowy⁴. Wyrazny wyjątek od tej zasady dotyczy analizy roli pewnych produktów czy dań pod kątem ich znaczenia religijno-symbolicznego w warunkach funkcjonowania kultury typu ludowego oraz niektórych jej elementów zachowanych współcześnie.

Należy w tym miejscu zadać pytanie. Czy badacze nie rozumieli znaczenia i doniosłości jedzenia w procesie transmisji i przemian kultury ludowej w powojennej Polsce? Zapewne tak się nie działo! Decydowała o tym tego jedzenia nieatrakcyjność.

1 R. Reinfuss, *Podhalański fenomen*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, R. XLII, nr 1–2, s. 9–22.

2 Tamże, s. 10.

3 Odstępstwo od tej reguły stanowi książka Zofii Szromby-Rysowej: *Przy wspólnym stole. Z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej*, Wrocław 1988. Praca ta ukazuje się jednak dość późno i w większym stopniu poświęcona jest analizie zachowań związanych ze wspólnym spożywaniem posiłków niżli samej kuchni, skupiając się na wspólnototwórczej roli posiłku.

4 Zob.: A. Kowalska-Lewicka, Z. Szromba-Rysowa, *Pożywienie*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury*, red. M. Biernacka i in., t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 354.

Nie w znaczeniu etnograficznym – jako elementu wartego opisania. Mam na myśli nieatrakcyjność dla samych użytkowników kultury; nieatrakcyjność w najbardziej podstawowym biologicznym i zmysłowym (fizycznym) znaczeniu. W przekształcającej się po wojnie kulturze polskiej wsi jedzenie kojarzone z przeszłością (czyli tradycyjna kuchnia ludowa) – z uwagi na jego porażająco ubogi charakter nie mogło więc zyskać pozytywnej waloryzacji i zostało odrzucone. Tym samym, poza kontekstem religijno-symbolicznym, o którym wzmiankowałem powyżej, nie doczekało się innych nadpisanych kulturowo znaczeń.

W odniesieniu do omawianego terenu pozostaje wszak problem z oscypkiem i żentycą – produktami, których nie sposób nie uwzględnić w pejzażu Podhala, a których rola w funkcjonowaniu tradycyjnej kultury góralskiej, jak i tej obserwowanej przez R. Reinfussa w, była doskonale etnografom znana. Pamiętać należy, że w tradycyjnej kuchni Podhala oscypek nie był zwyczajnym produktem spożywczym. Stanowił platformę wymiany ekonomicznej pomiędzy przebywającymi okresowo na halach pasterzami (bacowie i juhasi) a gospodarującymi na roli chłopami (gazdowie). Od połowy XIX w. na kształt tej wymiany coraz większy wpływ mają napływający na te tereny turyści. Choćby z tego powodu oscypek, a także żentycyca nie posiadały charakteru zwykłych produktów. Wytwory te funkcjonowały nieco obok typowej kuchni góralskiej, zachowując swój praktyczno-ekonomiczny status, podczas gdy dla przybywających na Podhale turystów zaczęły zyskiwać charakter mityczny⁵. Uważam, że do czasu przemian społeczno-kulturowych lat 90. XX w. na Podhalu użyteczność wykorzystania oscypka i żentycy w kulturze góralskiej górował nad ich wartością symboliczną⁶.

Nie sposób zrozumieć skali, jakości i logiki przekształceń, jakich doświadczyła góralska kuchnia, jeśli nie poznamy realiów kulinarnych panujących na Podhalu w odniesieniu do kultury ludowej z drugiej połowy XIX i początków XX w.

Pierwsze opisy, przedstawiające jak realnie wyglądała strawa góralskiego ludu w omawianym okresie, pochodzą od zarówno pierwszych turystów, jak i badaczy ludoznawców. W opublikowanej w 1858 r. relacji z podróży po Podhalu Maria Steczkowska przedstawia detaliczny, choć krótki opis tutejszej codziennej kuchni. Składają się na nią: jałowe lub spożywane z mlekiem ziemniaki (grule), kluski lub zupa (bryja) z owsianej mąki, placki owsiane pieczone bezpośrednio w popiele (moskale). Sezonowo

5 W bardzo interesujący sposób tę mitologizację przedstawia Monika Golonka-Czajkowska w artykule: *Żentycyca, legumina, gazdowy zawijaniec w bułce ponywyirany, czyli o kulinarnych wątkach w retoryce tatrzańskiego turysty*, [w:] *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, red. K. Łeńska-Bąk, Opole 2007, s. 321–338.

6 Nadto dostępność żentycy została mocno ograniczona po wprowadzeniu zakazu wypasu owiec na terenach TPN. W przeciwieństwie do oscypka nie nadaje się ona do dłuższego przechowywania.

dietę uzupełniano grzybami gotowanymi i zaprawianymi mąką⁷. Na ziemniaczaną monotonię górskiej diety, od której ratował jedynie ich niedobór w miesiącach letnich, zwraca uwagę twórca pierwszego przewodnika po tatrach Eugeniusz Janota⁸.

W znacznie bardziej wyczerpujący sposób ludową kuchnię Podhala opisał Władysław Matlakowski:

Przedewszystkiem, co do jadła, panuje wielka jednostajność w przedmiotach żywności: 1) kiszzone mleko, – góral, z wyjątkiem dzieci, nie używa praśnego mleka, ani naszego kiszzonego – masło, maślanka i owczy ser; krowiego sera wcale nie robią i nie jedzą nigdy. 2) owsiana mąka, 3) grule tj. ziemniaki, 4) kapusta. Oto są powszechne, codzienne, wyłączne materiały spożywcze. Inne zjawiają się czasami, tu należą: karpiele czyli brukiew, rzepa, inaczej zwana gryzulą, bób, oraz wieprzowina i tłuszcze z niej: sadło i słonina; wreszcie olej lniany. W ostatnich czasach rozpowszechniła się kukurydza, z którą górale postępują tak jak z owsem. Są urzędowo, że tak rzec, cztery pory jadania: śniadanie, obiad v. południca, kuzyna (podwieczorek) i wieceza; ale zachowuje je jeno bogaty, a lubiący jeść, a takich tu mało... [...]. *Menu* jest zawsze jedno i to samo prawie przez rok cały: na śniadanie albo naskrobią gruli, uwarzą, omaszczą masłem, uskwarzywszy je do czerwona, jeśli jest słonina to okraszają słoninką lub sadłem; albo zawrzą wody aż do „prędów”; nasują mąki owsianej, mieszają aż zrobi się gąszcz; to się zowie kluska, którą warzą na cały dzień, albo i na dwa, „przez oszczędność paliwa”; do kluski omasta taka sama: masło uskwarzone lub sadło. Lecz najlepsza okrasa czy do gruli, czy do kluski, kiszzone mleko: zrobiwszy w klusce na środku miski dołek, naleją tam mleka, a „uscypawsy kluski łyżką, macają w mleku”⁹.

Zaledwie kilkanaście lat później o górskiej kuchni Walenty Staszek, autochton, reprezentant pierwszego pokolenia inteligencji podhalańskiej pisze tak:

Nadzwyczaj ubogą jest spiżarnia gospodyni góralki na naszym Podhalu. Ziemniaki, kapusta, owies swojej uprawy, kukurydza, jęczmień, ryż nabyty, niezbyt przyczyniają się do urozmaicenia zastawy. Gdy dodamy do naturalnego ubóstwa jeszcze i niski poziom kultury, brak jakiegokolwiek umiejętności w przyrządzaniu potraw i przypatrzmy się ich codziennemu żywieniu się tak w porze zimowej, jak i na przednowku, w dni wesela jak i postu, spostrzeżemy, że pożywienie to jest zaiste po spartańsku jednostajne. Nie ma tu żadnej systematyczności i porządku w następstwie

7 W bogatszych gospodarstwach owies w moskalach zastępowała nabywana na Spiszu kukurydza. Zob.: M. Steczkowska, *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin*, Kraków 1858 [1872], s. 53–54.

8 E. Janota, *Przewodnik po wycieczkach na Babią Górę, do Tatr i Pienin*, Kraków 1860, s. 49.

9 W. Matlakowski, *Zdobienie sprzętu ludu polskiego na Podhalu*, Warszawa 1901, s. 163.

potraw, a w braku wyboru potraw taki sam jest obiad, o ile jest, jakie było śniadanie, a tym podobna wieczerza¹⁰.

W rozwinięciu autor dostrzega zmiany, jakie zachodzą w góralskiej diecie pod wpływem kontaktów z goszczącymi na Podhalu turystami – pierwotnie jadane na śniadanie ziemniaki i kluski z omastą wypierają owsiane i kukurydziane moskale i pochodzący z piekarni chleb¹¹. Trudno jednak fakt ten interpretować w charakterze jakościowej zmiany, tym bardziej że z dalszej lektury widać wyraźnie, że nadal to ziemniaki, przetwory z jęczmiennej mąki, kiszona kapusta i brukiew, także sezonowo grzyby, stanowią podstawę góralskiego posiłku. Dalej, co wydaje się bardzo istotne, W. Staszal zaznacza: „Mięso bywa na stole górala spoza Zakopanego rzadkim zjawiskiem i to tylko jako produkt własnego gospodarstwa w postaci wieprzowiny, baraniny i cielęciny”¹². Pomimo rozpowszechnionej hodowli kur górale powstrzymują się od konsumpcji jaj, które jako relatywnie drogie sprzedawano. Ta sama uwaga dotyczy produkowanych z owczego sera bryndzy i oscypków¹³. Zjawisko to jest charakterystyczne nie tylko dla terenów Podhala. Przywoływane już Anna Kowalska-Lewicka i Zofia Szromba-Rysowa, charakteryzując pożywienie chłopskie przełomu wieków XIX i XX, zwracają uwagę na minimalizm konsumpcyjny, charakterystyczny dla praktyk żywieniowych tej grupy społecznej. Ów minimalizm, jako konsekwencja obowiązującego ustroju gospodarczego, w praktyce wyeliminował ze spożycia część żywności tzw. wyższego rzędu (mięso, jaja, masło, mąka pszenna). Konsumowano wyłącznie produkty najkonieczniejsze dla podtrzymania egzystencji, rezygnowano natomiast ze wszystkich artykułów, które można było zyskownie sprzedać. Priorytet produkcji żywności nad jej spożyciem sprawiał, że kosztem konsumpcji jedzenia zaspokajano inne potrzeby gospodarcze¹⁴. W okresach postnych – pisze W. Staszal dalej – góral „żywi się jak asceta, je potrawy bez nabiału, jałowe grule ze solą, kluski z kwaśnicą na suszonych grzybach. Dobrze jeżeli jest olej lniany, którym krasi się wtedy potrawy, do których pieczone grule należą, a niemniej i bryja”¹⁵.

10 W. Staszal, *Jak się żywi miejscowa ludność na Podhalu*, „Rocznik Podhalański” 1914, t. 2, s. 179.

11 Tamże, s. 179.

12 Tamże, s. 180.

13 Tamże.

14 A. Kowalska-Lewicka, Z. Szromba-Rysowa, dz. cyt., s. 354.

15 W. Staszal, dz. cyt., s. 181. Przepis na tę potrawę brzmi następująco: „Sypie się mąkę na wrzątek ciągle mieszając warzęcą, a odstawiwszy potem, zalewa się (mieszając) zimną wodą przez co bryja „skrupi się”, tj. zetnie w drobne grudki i krupki, zamiast dać masę klajstrowatą. Ot i potrawa postna gotowa”. Tamże, s.181.

Ze słabej, jeśli nie okropnej, jakości ludowego jedzenia na Podhalu w tym okresie zdawali sobie sprawę już ówcześni obserwatorzy i badacze. Cytowany W. Matlakowski górska dietę określa wprost jako dla podniebienia nieznośną, jeśli nie wstrętną, a z perspektywy fizjologicznej daleką „od średniej, przeciętnej normy białka, węglowodanów i tłuszczów”¹⁶. Co znamienne, w swych komentarzach nie tyle krytykują taki stan rzeczy, co próbują zinterpretować go przy pomocy romantycznego schematu dzielnego, wolnego, ale bogobojnego górala, który żyjąc w bliskości natury, nie dba o strawę i zadowala się tym, co przyniesie kolejny dzień¹⁷.

Warunki żywnościowe na Podhalu – w odniesieniu do warstwy ludowej żyjącej na przełomie wieków XIX i XX – były tragiczne, podobne jednak do tych, jakie panowały w innych częściach ziem polskich. Dodatkowo, na słaby stan tutejszej produkcji rolnej miały wpływ klimat i jakość gleb. O obliczu górskiej kuchni w tym czasie mogła przesądzać gospodarka pasterska na górskich halach, zapewne jednak nie w stopniu, w jakim się to dziś potocznie uważa. Wszak sery i żentycę sprzedawano w miastach i turystom. Dominowała ziemniaczano-mączna monotonia uzupełniana kapustą kiszoną, brukwią i sezonowo grzybami. Czyli niemal jak wszędzie. Jedyny wyjątek stanowi powszechne użycie mąki owsianej, zdecydowanie odporniejszej na górski klimat. Zawdzięczamy jej podhalańskie moskole¹⁸, ale była obecna w praktycznie wszystkich potrawach mącznych regionu.

Dzisiaj spacerujący Krupówkami czy centrum Bukowiny Tatrzańskiej turysta nieobeznany z przywołanymi źródłami etnograficznymi, snując swobodne przypuszczenia na temat dawnej górskiej kuchni, zapewne nie skonstruował by jej obrazu podobnego do tego, jaki znajdziemy w opisach M. Steczkowskiej, W. Matlakowskiego, W. Staszela i innych tu nieprzywołanych. Zaglądając do licznych górskich karczm, restauracji czy jadłodajni, niemal wszędzie natrafia na elementy odwołujące się do tradycyjnej (właśnie) kultury górskiej. Więcej nawet, elementy te sankcjonować mają (co na swój sposób czynią) jej autentyczność i jakość. Jednakże menu, jakie odnajdzie w środku, dalece odbiega od realiów, o jakich była mowa. Kuchnia zaskakuje obfitością (raczej nie wyrafinowaniem), wielością form i dostępnych składników oraz sytością mogącą w niektórych przypadkach kojarzyć się z obżarstwem. Skąd taka zmiana górskich upodobań? Od podszytych wiatrem, hardych, pięknych duchem, bojących się tylko Boga, a żywiących się jedynie żentycą ludzi gór, którym kulinarne frykasy nie w głowie, po zasiadających przy kotłach ze zbójnickim gulaszem

¹⁶ W. Matlakowski, dz. cyt., s. 162.

¹⁷ Więcej na ten temat zob.: M. Golonka-Czajkowska, dz. cyt., s. 321–338.

¹⁸ Choć warto pamiętać, że ciasto zagniezione z mąki i wody, a następnie wypieczone na rozgrzanym kamieniu, popiele czy rozgrzanym blacie chłopskiej kuchni, to nie wymysł górski; jest to najbardziej archaiczna forma pieczywa znana od czasów starożytnych.

kulinarnych hedonistów, pożerających baranie żeberka, kielbasy juhasa, gazdowe zawijańce, warkocz gaździny oraz pizzę, rzecz jasna po góralsku¹⁹.

Na tak postawione pytanie nie da się odpowiedzieć. Rzecz nie dotyczy góralskich upodobań, ale uogólnionych wyobrażeń ta temat tego, czym jest lub powinna być góralska kuchnia. Powróćmy teraz do obrazu podhalańskiej kultury z drugiej połowy lat 80. minionego stulecia, jaki nakreślił w swoim artykule R. Reinfuss. Zbudowany jest on z konkretnych fragmentów czy też wycinków kultury, w których przetrwały żywe elementy dawnych tradycji. Przypominam, że są to: żywy folklor, przynależność rodowa, budownictwo, zdobnictwo, stroje, gwara i poezja. Jednakże uczony dodatkowo formułuje bardzo istotną uwagę. Wkomponowanie elementów tradycyjnych dokonało się w ramach twórczego zaadoptowania mitycznego obrazu góralszczyzny przez samych mieszkańców Podhala i uczynieniu z niego elementu tożsamości i identyfikacji grupowej²⁰. W mojej opinii, do okresu transformacji kulturowej lat 90. w tym mitycznym autowizerunku, który przejawiał się w praktykach ludności Podhala, nie było miejsca dla góralskiej kuchni lub też jej status miał charakter ambiwalentny. Ambiwalentność, o której myślę, wynikała z generalnie negatywnej oceny tradycyjnego góralskiego jedzenia, którego kondycję przedstawiłem, oraz szczególnego miejsca, jakie w góralskich kulinariach, a przede wszystkim góralskiej gospodarce (tej tradycyjnej i nowoczesnej), zajmował oscypek i związana z nim żentycza.

Gwałtowny rozwój góralskiej kuchni pod Tatrami, jaki nastąpił po 1989 r. tłumaczy się najczęściej względami ekonomiczno-gospodarczymi. Ekonomiczna niewydolność gospodarki PRL-u skutecznie hamowała rozwój kultury kulinarnej i gastronomii nie tylko na Podhalu. Jednakże ogromu przemian, jakich doświadczyły one w Polsce, nie sposób sprowadzać wyłącznie do ekonomii, choć leżała ona u jego podstaw.

Przywracając po okresie PRL-u kapitalistyczny model gospodarki, przyjęliśmy go od razu w jego dojrzałej, wersji obowiązującej w krajach Zachodu od lat 70. Scharakteryzował ją Daniel Bell w teorii społeczeństwa postindustrialnego. Teoria ta zakłada, że społeczeństwo postindustrialne, wyłonione z w pełni rozwiniętego społeczeństwa nowoczesnego, cechują: w sferze ekonomii rosące znaczenie sektora usług (handlu, bankowości, administracji, środków masowego przekazu, nauki, sztuki) przy spadku znaczenia sektora przemysłowego i drastycznej dezawuacji sektora rolniczego; związana z rozwojem technik komunikacji zmiana dominującej technologii z energetycznej na informatyczną; rozwój tzw. „technologii intelektualnej”

19 Nazwę gazdowy zawijańiec (w bułce *poniywyrany*) zaczerpnąłem z tytułu artykułu M. Golonki-Czajkowskiej, dz. cyt. Pozostałe pochodzą z obserwacji własnych. Warkocz gaździny to rodzaj kotleta z trzech rodzajów mięs: wieprzowiny, drobiu i cielęciny – zapieczonych przed usmażeniem w formie warkocza; kielbasa juhasa to smażona na ruszcie kielbasa polana alkoholem, a pizza po góralsku to pizza (sprawa oczywista!) z oscypkiem.

20 R. Reinfuss, dz. cyt., s.15.

polegającej na celowym wykorzystaniu nauki na potrzeby konkretnych praktyk; dominacja kryteriów pragmatycznych przy jednoczesnym zanikaniu ideologicznych²¹. Ustalenia poczynione przez D. Bella są nadal poręczne dla opisu współczesnych społeczeństw Zachodu i ich kultur. Zwykło się wszak nazywać je późnonowoczesnymi lub późnokapitalistycznymi.

Spółczesność późnego kapitalizmu odznacza się jeszcze pewną, bardzo istotną dla zagadnienia przeze mnie prezentowanego, cechą. Tym, co je wyróżnia, jest rola kultury popularnej w sposobie jego funkcjonowania; kultury, która angażuje swoich użytkowników w szczególnie rodzaj praktyk. Grupy ludzkie funkcjonujące w warunkach społeczeństwa późnokapitalistycznego „tworzą własną kulturę na podstawie zasobów i towarów dostarczanych im przez system”²². Dla Johna Fiske jest to kluczowa cecha kultury popularnej. W społeczeństwie późnokapitalistycznym „jedynymi środkami, z których ludzie mogą wytwarzać własne subkultury, są środki dane im przez system, który sobie owe grupy podporządkował”²³. Wynika to z faktu, że w ramach takich społeczeństw nie może istnieć żadna autentyczna kultura ludowa²⁴.

W konsekwencji wszystkie towary wytwarzane przez społeczeństwo późnokapitalistyczne posiadają funkcję materialną – jako przedmiot (wytwór) kupna i sprzedaży – oraz (potencjalnie) kulturową, gdyż użytkownik może posłużyć się nim dla kreowania własnej tożsamości czy budowania relacji społecznych²⁵. O pierwszej funkcji przesądza obiektywna logika systemu, o drugiej – arbitralne nadawanie znaczeń przez aktywne jednostki.

Szybki wzrost gospodarczy w warunkach późnego kapitalizmu, jakiego doświadczyliśmy na obszarze całego kraju, pobudził konsumpcję, która napędza odtąd rozwój i przesądza nie tylko o formie gospodarki, ale i kultury. „By sprostać normie, by stać się w pełni opierzonym i wartościowym członkiem społeczeństwa, trzeba sprawnie i skutecznie reagować na podniety i pokusy konsumpcyjnego rynku. Trzeba wnieść swój wkład nie tyle do zbiorowego potencjału wytwórczego, ile do pojemności rynku – do popytu skrojonego na miarę podaży”²⁶. W nowej rzeczywistości całe kultury, a już na pewno ich uznane za atrakcyjne fragmenty, po utowarowieniu mogą stać się obiektem konsumpcji. Zjawisko to w odniesieniu do fenomenu góralskiej kuchni uwidacznia się niemal modelowo.

21 Zob.: D. Bell, *Nadejście społeczeństwa postindustrialnego: próba prognozowania społecznego*, Warszawa 1994.

22 J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, Kraków 2010, s. 18.

23 Tamże.

24 Tamże.

25 Tamże, s. 14.

26 Z. Bauman, *Zbędni, niechciani, odrzuceni*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, t. XVII, nr 2, s. 6.

Podhale z Tatrami i Zakopanem utrzymywało swój wysoki turystyczny status przez okres całego PRL-u. Wynikał on z relatywnie rozbudowanej i zaawansowanej oferty turystycznej oraz, co równie ważne, czerpał z podhalańskiego mitu rozlewającego się na coraz szersze obszary społeczne. Atrakcyjność kulinarna Podhala ograniczała się w tym okresie praktycznie do oscypka; ser stanowił pamiątkę z pobytu na Podhalu, wracający z gór turyści konsumowali go na zimno i bez żurawinowej konfitury. Jednakże kilka lat po transformacji w Zakopanem, a później w innych miejscowościach Podhala, wyrastają przybytki serwujące coraz więcej i coraz bardziej tradycyjnej góralskiej kuchni (przynajmniej jak wynika z opisu). Czy naprawdę taka jest? Nie może nią być. Tamta służyła niemal wyłącznie podtrzymaniu procesów życiowych w warunkach ciągłego ubóstwa i cywilizacyjnego zacofania. Ta jest produktem stworzonym pod kątem oczekiwań spragnionych wrażeń turystów, a w niektórych wypadkach również narzędziem, za pomocą którego wytwarzane są nowe obszary podhalańskiej tożsamości, późnonowoczesnej tożsamości – dodajmy.

Czy wynika z tego, że po 1989 r. kultura góralska zatraciła, jak utrzymuje J. Fiske, całą swą autentyczność i oryginalność? Otóż nie. Kreując wizerunek podhalańskiej kuchni za pomocą kultury popularnej, górale porzucają jej tradycyjny i oryginalny charakter. Nie nadaje się on do zastosowania w nowych warunkach nie tyle przez wzgląd na jego nieatrakcyjność, ale z uwagi na fakt, że pochodząc z konkretnej grupy (etnicznej, kulturowej itp.), nie posiada uniwersalnego charakteru. W normalnych warunkach kultura podhalańska i kultura gości (ceprów) różnią się od siebie. W przypadku kultury popularnej tworzą jeden system. Zatem górale jako grupa kulturowa zamieszkująca Podhale zachowują swą autentyczność poprzez realizację wyjątkowego dla nich zbioru wartości, jednakże serwujący „warkocz gaździny z frytkami” góralski restaurator – już nie. Nie ma nawet większego znaczenia, czy konsumentem kotleta jest ceper czy rodowity Podhalanin; sam restaurator nie musi być góralem, a kuchnia nadal będzie góralska. Sprzedawany jest produkt wytworzony w ramach późnokapitalistycznego systemu, a nie dobro pochodzące z oryginalnej góralskiej kultury.

Sytuacja taka – oderwanie produktu od konkretnej, autentycznej rzeczywistości kulturowej – przynosi wiele korzyści i możliwości kulturowych kreacji, ponieważ powstające tą drogą wytwory uwolnione są od obowiązku metonimicznego przylegania czy oddawania oryginalnego wzorca. O ich sukcesie (popularności!) nie decyduje już zgodność z oryginałem, certyfikat starszyny, czy (nie daj Boże!) autorytet etnograficzny. Późnonowoczesna góralska kuchnia może w dowolny sposób czerpać z tradycji, tworząc nowa jakość z jej wyimków, przetworzeń, peryfraz.

Jak wyglądają efekty takich zabiegów, można przekonać się, wizytując jeden z wielu popularnych góralskich lokali²⁷. Restauratorzy serwują w nich nie tylko góralskie

27 Z badań Magdaleny Krauzowicz i Zygmunta Kruczka w 2016 r. wynika, że za najpopularniejsze na Podhalu uchodziły: Bąkowa Zohylina, Litworowy Staw, Tatra Chalet,

dania o egzotycznych nazwach. Przed odwiedzającymi odgrywany jest swoisty spektakl góralski: przestrzeń wypełniają kelnerki i kelnerzy w strojach góralskich, obsługując gości zasiadających przy drewnianych stołach zdobionych w tradycyjne wzory; wewnątrz wypełnia góralska muzyka (czasami wykonywana na żywo), a ściany – etnograficzne detale i stare zdjęcia.

Znajdą się jednakże tacy, którzy powiedzą, że to wyłącznie ułuda, opowieść dla turystów, pseudobajka składająca się ze znaków, które do niczego, poza samymi sobą, już się nie odnoszą. Klasyczne Baudrillardowskie symulakra. Niemniej hiperrzeczywiste kotlety smakują bardzo konkretnie i współcześnie, to one powinny stanowić etnograficzny detal. Żywy i autentyczny, choć na innych zasadach powstający. I najważniejsze – jedzą go najprawdziwsi górale!

Bibliografia

Literatura

- Bauman Z., *Zbędni, niechciani, odrzućeni*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, t. XVII, nr 2.
- Bell D., *Nadejście społeczeństwa postindustrialnego: próba prognozowania społecznego*, Warszawa 1994.
- Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, Kraków 2010.
- Golonka-Czajkowska M., *Żentycza, legumina, gazdowy zawijaniec w bułce poniywiyrany, czyli o kulinarnych wątkach w retoryce tatrzańskiego turystyki*, [w:] *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, red. K. Łeńska-Bąk, Opole 2007.
- Janota E., *Przewodnik po wycieczkach na Babią Górę, do Tatr i Pienin*, Kraków 1860.
- Kowska-Lewicka A., Szromba-Rysowa Z., *Pożywienie*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury*, red. M. Biernacka i in., t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Krauzowicz M., Kruczek Z., *Turystyka kulinarna na Podhalu*, „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja” 2016, nr 18(2).
- Matlakowski W., *Zdobienie sprzętu ludu polskiego na Podhalu*, Warszawa 1901.
- Reinfuss R., *Podhalański fenomen*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, R. XLII, nr 1–2.
- Staszal W., *Jak się żywi miejscowa ludność na Podhalu*, „Rocznik Podhalański” 1914, t. 2.
- Steczowska M., *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin*, Kraków 1858 [1872].
- Szromba-Rysowa Z., *Przy wspólnym stole. Z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej*, Wrocław 1988.

Zadyma, Siuchajsko, Zakopiański Dwór, Górska Strawa, Karczma u Furtoka. Większość z nich nadal funkcjonuje. M. Krauzowicz, Z. Kruczek, *Turystyka kulinarna na Podhalu*, „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja” 2016, nr 18(2), s. 26.

KRYSTIAN DARMACH

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1102-6260](https://orcid.org/0000-0002-1102-6260)

KRYSTIAN.DARMACH@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Studiów Latinoamerykańskich i Porównawczych

Wąs, łapa, futro, ogon, czyli antropologizacja kota

Whisker, paw, fur, tail,
or the anthropology of the cat

Streszczenie: W proponowanym tekście dokonuję próby metaforyzacji kulturowego toposu kota, umieszczenia go w zróżnicowanych kontekstach interpretacyjnych, jakie oferuje współczesna antropologia. Kot to cyrkulacja znaczeń krążących między jednostką, indywidualum a społeczną zbiorowością, szerzej kulturowym zasobem wiedzy. Koty to topos, figura, metafora, a ich wizerunki i obecność jednocześnie wygładza i wyostrza wymiar postrzegania świata. Ruchem spiralnym, by nie powiedzieć kocim, staram się zakreślać przedstawioną w tytule tematykę, przeskakując z dyskursu naukowego w poetycki i odwrotnie: przechodzić z impresyjnego, opisowego idiomu w pojęciowy, uogólniający tryb wnioskowania, tryb nomotetyczny, biegnący na wskroś rozmaitych gatunków wypowiedzi wąską ścieżką semiotyczną prowadzącą od drobiazgu, etnograficznego szczegółu do rozważań abstrakcyjnych, ogólnych, może nawet myślowych eksperymentów.

Słowa kluczowe: kot, symbol, antropologia symboliczna, semiotyka, eksperyment

Summary: In the proposed text, I attempt to metaphorize the cultural topos of the cat and place it in the diverse interpretative contexts offered by contemporary anthropology. A cat is a circulation of meanings circulating between an individual and a social community, and more broadly, a cultural resource of knowledge. Cats are a topos, a figure, a metaphor, and their images and presence simultaneously smoothen and sharpen the dimension of perception of the world. With a spiral, not to say catlike, movement, I try to outline the subject matter presented in the title, jumping from scientific to poetic



discourse and vice versa: moving from an impressionistic, descriptive idiom to a conceptual, generalizing mode of inference, a nomothetic mode running through various genres of statements along a narrow semiotic path. Leading from a small, ethnographic detail to abstract, general considerations, perhaps even thought experiments.

Keywords: cat, symbol, symbolic anthropology, semiotics, experiment

Kot. Kotek. Kicia. Kiciuś. Mruczek. Jaki jest kot, nie każdy widzi. Jakie są koty, nie każdy wie. Po co są koty, możemy się tylko domyślać. Są tajemnicze, ale po „coś” są na pewno. Trudno to określić, zamknąć w jednym zdaniu, w naukowym języku, mniej lub bardziej precyzyjnej definicji. Czy są dla nas, czy my dla nich? Czy jesteśmy tylko dla siebie? To też trudno rozstrzygnąć. Kot to cyrkulacja znaczeń krążących między jednostką, indywidualum a społeczną zbiorowością, szerzej kulturowym zasobem wiedzy. Koty to topos, figura, metafora a ich wizerunki i obecność jednocześnie wygładzają i wyostrzają wymiar postrzegania świata. Być może pogłębiają jego odczuwanie. Czy znaleźliśmy wzór na kota, nie ten matematyczny, a futrzany, przytulny, ciepły, mrukliwy, dachowy, domowy, poetycki – kulturowy? Czy ten wzór, wyobrażenie się zmienia? W poniższym tekście, impresji, kolażu pojęć i skojarzeń, odniesień, metafor i obrazów postaram się na te pytania odpowiadać, być może szukać możliwości zadawania pytań kolejnych. Ruchem spiralnym, by nie powiedzieć kocim, postaram się zakreślać przedstawioną w tytule tematykę, przeskakując z dyskursu naukowego w poetycki i odwrotnie: przechodzić z impresyjnego, opisowego idiomu w pojęciowy, uogólniający tryb wnioskowania, tryb nomotetyczny, biegnący na wskroś rozmaitych gatunków wypowiedzi wąską ścieżką semiotyczną prowadzącą od drobiazgu, etnograficznego szczegółu do rozważań abstrakcyjnych, ogólnych, może nawet myślowych eksperymentów. Pisanie tego tekstu postrzegam jako wędrówkę, przechadzanie się po różnych wymiarach kultury, gzysmach wielkich dzieł, tekstów, mitologii, grzebanie w „śmietniku” popkultury, przegryzanie się przez opracowania, źródła, wyobrażenia w poszukiwaniu smakowitego kąska, ciekawej interpretacyjnej wykładni, upolowania interesującej metafory, wdrapywanie się na półki z książkami, by zyskać inny punkt widzenia i dla samej intelektualnej zabawy (której coraz mniej w akademickim świecie), ryzykując rzecz jasna upadek... (mam nadzieję, że na cztery łapy).

To przechadzanie niespieszne, czujne, czasem leniwe, pełne zatrzymań i retardacji, zawieszenia, niepewności, a może czasem niezdarności i zuchwałości. Okazja do napisania tekstu jest niebywałą inspiracją i pozwala jednocześnie na swobodę ekspresji, myśli i poszukiwania formy, o którą coraz trudniej w ramach szeroko pojętej humanistyki, okazja ta zmusza jednak do koncentracji, zachowania równowagi i elegancji. Jeślibym tylko potrafił, to napisałbym ten tekst językiem ciepłym i leniwym, mruczając do ucha, snułbym opowieść szeptem, ale posłużyłbym się też językiem zwinnym jak sam kot, nieodgadnionym i drapieźnym, językiem prozodii.

Kulturowe znaczenia, jakie nadajemy kotom, ulegają destylacji, zmieniają się w zależności od kontekstów czasu i przestrzeni, miejsca, geografii. Kot zawsze *miał* ambiwalentny status i dwuznaczny charakter. Z jednej strony, przyjazny towarzysz, pomocny w gospodarstwie, synonim domowego ciepła, z drugiej strony – w ludowej wizji świata ucieleśnienie czarcich sztuczek, łącznik i przestroga przed zawiłociami mrocznego świata, świata kryjącego się pod spodem z pozoru zwyczajnej codzienności. Czarny kot jako „atrybut” czarownic i nocy. Nieprzenikniony, element semiotycznego łańcucha łączącego w „magiczny” sposób kobietę, ciemność, księżyc, zaświaty i przesady. Pośredniczący między tym, co znane i nieznanie. Ogniowo symbolicznych odniesień (do których wrócę w dalszej części tekstu). We współczesnym świecie – co wynika z moich obserwacji – w imaginariu popkultury objawiającym się m.in. pod postacią filmików, rysunków, obrazków, zdjęć, metafor i myślowych skrótów ulega zmianie owe wyobrażeniowe przyporządkowanie, zmieniają się znaczeniowe akcenty podkreślające inne cechy tego zwierzęcia – raczej jego rozliczne antropomorfizacje. Proces semiozy trwa. Dziś kot pełni rolę odstresowującego słodkiego mruczusia, który wyleguje się po kątach, koi swoją przytulnością i spokojem, bawi swoją ciekawością i zręcznością, łaknie pieszczot i głaskania, „oczyszcza” atmosferę, wprawia w dobry nastrój i nienachalnie nam towarzyszy. Pełni inne funkcje, bo poprzez kocie zachowania się komunikujemy, wyrażamy emocje, budujemy także te międzyludzkie więzy. Znowu kot jest tu pośrednikiem, ale w innych zgoła kontekstach (warto na marginesie zauważyć, że w przestrzeni Internetu, filmikach i na stronach zamieszczanych w mediach społecznościowych rzadko występuje kot czarny!).

Tu dochodzimy do kwestii, lepiej powiedzieć symbolicznej rangi kota i jego kulturowego postrzegania oraz reprezentacji w kategorii symbolu. Symbolu właśnie, który zdolny jest pomieścić wielość czasem wykluczających się znaczeń. Na tę jego cechę wskazuje wielu myślicieli zajmujących się filozofią znaku, zagadnieniami związanymi z reprezentacją oraz znakiem, symbolem jako nośnikiem kulturowych znaczeń. Różne są wykładnie jego rozumienia, są one dobrze opisane i zakorzenione w literaturze humanistycznej, więc nie ma potrzeby tych stanowisk referować, ale dla celów antropologicznych warto przypomnieć w skrócie o tych podstawowych ujęciach, które zachowują swą moc eksplikacyjną w odniesieniu do podejmowanego tematu. Można stwierdzić, że topos, figura kota je potwierdza, pozytywnie weryfikuje. Rozpatrując tej figury symboliczny kulturowy wymiar warto pamiętać o ustaleniach m.in. Charles’a S. Pierce’a rozróżniającego pojęcie znaku na indeks, ikonę i symbol. W założeniu jego semiotyki symbol wieńczy triadę oddziaływań między przedmiotem a jego odbiorcą, interpretantem. *Indeksy* (symptomy) to znaki naturalne jak ślady kocich łap na śniegu, *ikony* (znaki ikoniczne) to imitacje reprezentujące obiekt pod względem podobieństwa: zdjęcia, rysunki: ikoniczne przedstawienia kota zakorzenione w popkulturze i dla wszystkich czytelne, i wreszcie *symbole* (słowa, gesty, mowa ciała, sygnalizacja morska itd.). Symbol jest najbardziej pojemny znaczeniowo, jego

charakter jest wyraźnie arbitralny, wynikający z konwencji, z umowy społecznej¹. Kot rzecz jasna uczestniczy we wszystkich etapach semiozy i, jak wspomniałem, jego potencjał znaczeniowy wciąż jest ogromny, a zakres wydaje się wciąż powiększać. Inne bliskie antropologicznym interpretacjom jest rozumienie symbolu zaproponowane przez Siergieja Awierincewa, który pisze w ten sposób:

Sensowna struktura symboli jest wielowarstwowa i obliczona na aktywną wewnętrzną pracę tego, który go przyjmuje. Sens symbolu obiektywnie urzeczywistnia się nie jako gotowa obecność, ale jako dynamiczna tendencja: on nie jest dany, lecz zadany. Tego sensu, dokładnie mówiąc, nie należy wyjaśniać, zwożdżać (sprowadzając) go do jednoznacznej, logicznej formuły, a można tylko rozjaśnić (oświetlić), odnosząc go do dalszych symbolicznych połączeń, które przybliżają do bardziej racjonalnej jasności, ale nie osiągają jakości czystych pojęć².

W podobny sposób (jednocześnie bardziej pogłębiony i analityczny) o symbolu wypowiada się niezawodny Paul Ricoeur w swej pracy pt. *Egzystencja i hermeneutyka*:

Ten splot sensów, to odsyłanie jednego sensu do drugiego domaga się aktu interpretacji [...] i zadanie to bez względu na to jakiego słowa użyjemy by je wyrazić, narzuca nam sama natura symbolu, który jest jakby kłębkim sensu składającym się z sensów zamkniętych jedne w drugich³.

Zatem za symbolem trzeba „podążać”, tropić w interpretacji jego kolejne odsłony i przejawienia, odkrywać nakładające się warstwy, które symbol ze sobą wiąże, integrując i wyrażając rozmaite sfery ludzkiego doświadczenia⁴. Symbol odczytywany jest poprzez symbol w łańcuchu skojarzeń i nie całkiem oczywistych asocjacji. Kot – okazuje się – może być także przewodnikiem po świecie hermeneutyki. Chodzi własnymi drogami, splątanymi ścieżkami kulturowych wymiarów ludzkiej i nie-ludzkiej rzeczywistości. Niemal idealnie nadaje się do wyrażania w warstwie symbolicznej

1 Zob.: Ch.S. Pierce., *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997; H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Piercea*, Warszawa 1994; M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, Warszawa 1980.

2 S. Awierincew, *Symbol*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3, s. 149–150.

3 P. Ricoeur, *Egzystencjalizm i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 14.

4 Dla porządku tylko trzeba przypomnieć, że symbolem, jego kulturowymi odniesieniami w ramach teorii znaków zajmowało się wielu myślicieli doskonale znanych i przyswojonych w kanonie i korpusie współczesnych prac i badań o charakterze antropologicznym, by wspomnieć choćby takich autorów, jak: Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Jurij Łotman czy Umberto Eco.

naszych emocji, żartów, potrzeb, namiętności, chęci zabawy, potrzeby niezależności i zwyczajnego lenistwa. Także lęków, fobii, uprzedzeń czy obaw. W warstwie znaczeniowej (także wizualnej, pod postacią rysunkowych, ikonograficznych przedstawień) zachodzą tu obopólne interakcje: antropomorfizacja i jednocześnie jej odwrócenie (antroponimia). Kot przyjmuje cechy człowieka, wpisuje się w ludzkie zachowania i przedstawieniowe konwencje, dodając jednocześnie do „ludzkiej”, quasi-człowieczej postaci i kontekstu cech przynależnych swojemu gatunkowi, cech zauważalnych i obserwowalnych, wyabstrahowanych z „kociejskiej natury”, poddanych semiotycznej obróbce, które to cechy stały się jego kulturowymi wyznacznikami.

O kocie całkiem sporo już napisano. Był on dość wcześnie zauważony jako istotny kulturowy bohater, część ludzkiego życia i świata, jako temat i zjawisko budził od dawna chęć etnograficznych i naukowych eksploracji. Wzmianki i informacje o nim odnajdziemy w historycznych opracowaniach⁵ w archeologicznych szeroko zakrojonych badaniach⁶, zbiorach i analizach folkloru, interpretacjach ludowych wizji świata⁷, historiozoficznych rozważaniach, w komparatyście dotyczącej mitologii świata, jej wątków dotyczących zaświatów i transcendencji⁸. Wzmiankowano o kocie w kontekstach magicznych⁹, ezoterycznych włączając go jako sprawczą siłę w duchową geografii ludzkości i element budowy wszechświata. Podejmowane są i opisywane niemal wszystkie aspekty obecności kota w kulturze, odnoszące się do starożytnych (m.in. egipskich) kultów, powiązań ze sferą *sacrum*, tabu, kwestią energii i mocy utożsamianej z tym gatunkiem zwierząt, płodnością, czystością, elegancją, nocną aktywnością, czułością dla potomstwa (stąd kult bogini Bestet). Do tego trzeba dodać szereg przesądów (funkcjonujących do czasów współczesnych), zachowań z nich wynikających, skojarzeń – o czym wspomniałem powyżej – z czarami, czarcimi mocami, diabelskimi przymiotami, magią Alkmeny, „zagrożającą” porządkowi kultury kobiecością, kobiecością wykraczającą poza zwyczajne normy: czarownice, wiedźmy, wróżki itd. Na drugim biegunie znajdziemy cały wachlarz pozytywnych konotacji,

5 Zob.: L. Bobis, *Kot. Historia i legendy*, Kraków 2008; J. Champfleury, *Koty. Historia, zwyczaje, obserwacje, anegdoty*, Gdańsk 2018; M. Swan, *Historia kotów*, Kraków 2015.

6 Ź. Kopczyńska, *Pięć tysięcy lat historii kota domowego w Europie Środkowej* [dostęp: 11 listopada 2023]. Dostępny w Internecie: <https://portal.umk.pl/pl/article/piec-tysiecy-lat-historii-kota-domowego-w-europie-srodkowej>

7 Zob.: P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007; B. Podgórska, A. Podgórski, *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice 2016; D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić. Ludowa wizja świata*, Opole 2010; B. Vargas, *Bestiariusz zwierząt*, Olszanica 2020.

8 Zob.: G. Pinch, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt*, Oxford 2004.

9 P. Kowalski, dz. cyt.

którymi koty były obdarzane, co znajdowało swoje odzwierciedlenie w religijnych wizjach świata, kanonicznych tekstach, legendach, wierzeniach, zarówno słowiańskich, jak i wierzeniach kultur Dalekiego Wschodu. Przyrost informacji jest jeszcze większy, jeśli zaczniemy tropić kocie ślady w Internecie (nawet nie próbując przywoływać ilości stron i źródeł), istnieją setki, jeśli nie tysiące, tak czy inaczej powiązanych z kocią tematyką stron, blogów, poradników, opisów, opracowań (o różnym stopniu wiarygodności), nie mówiąc o pojedynczych wątkach, filmikach, memach itd., całej masie wirtualnego świata o kocim zabarwieniu, „świata” zbudowanego ze wszystkich wymienionych powyżej figur i wyobrażeń, tworzącej odrębne popkulturowe imaginarium.

Z tego też względu kot pojawia się jako motyw/topos także w naukowych kulturoznawczych czy literaturoznawczych ujęciach¹⁰. Szuka się jego wyraźnych ujawnień i formy tych ujawnień w filmie, poezji, sztuce, komiksie, zarówno w realizacjach przeznaczonych do masowego odbioru, jak i w artystycznych, oryginalnych dziełach (w każdym z tych przypadków kot objawia swą ambiwalentną naturę bądź ambiwalentny charakter naszych sądów). Autorki i autorzy interpretują sposoby użycia figury/metafory kota jako nośnika kulturowych wartości, fabularnego spłotu, prześwitu, kondensatora znaczeń czy zręcznej synekdochy. Inną jeszcze kwestią pozostaje zainteresowanie kotem jako zwierzęciem *per se* i jego kulturowym wymiarem w relacji z człowiekiem, relacji widzianych w perspektywie antropologii kulturowej czy nurtu *animal studies*, zawierającego także wątki oraz refleksje natury filozoficznej, przemyślenie, re-interpretację relacji i pojęć wiążących nas ze światem zwierząt, zwierzęcych bytów, refleksje dotyczące ich podmiotowości¹¹. Kot jako zwierzę domowe/udomowione, (zedytowane w ujęciu Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattari, tzn. obdarzane ludzkim sentymentem, „niejadalne”¹²) zajmuje w tej relacji – jak już wiemy – miejsce szczególne. Zarówno tematyka, studia nad zwierzętami, sam kot – na co staram się jedynie pobieżnie wskazać – wciąż obrasta znaczeniami, przedstawieniami i interpretacjami.

Mnie interesuje on bardziej jako kulturowy konstant, ponadczasowy topos, można powiedzieć *locus communis*, w którym spotykają się i wyrażają atrybuty ludzkiej

10 Zob.: *Kot w literaturze, kulturze, języku i mediach*, red. E. Borkowska, A. Borkowski, M. Długolecka-Pietrzak, S. Sobieraj, Siedlce 2018.

11 Zob. m.in.: M. Bakke, *Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3, s. 193–204; T. Buliński, K. Linda-Grycza, *Kot/pies/człowiek. O relacjach międzygatunkowych i kulturowych tego konsekwencjach*, Gdańsk 2019; J. Johnson, *Dogs, Cats, and Their People: The Place of the Family Pet and Attitudes about Pet Keeping*, Waterloo 2009; M. Rutkowska, *Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej*, Lublin 2016; P. Waldau, *Animal Studies: An Introduction*, Oxford 2013.

12 Zob.: G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015.

świadomości. W tej oto perspektywie *kot* mógłby być poddany teoretycznej obróbce i antropologizacji z punktu widzenia jej najważniejszych paradygmatów. Na przykład dyfuzjonizm zwróciłby uwagę na zapożyczenia i powtarzanie się motywów związanych z wizerunkami, przedstawieniami kota, jego zauważalną obecnością w kulturze materialnej, społecznej czy symbolicznej, przypowieściach, legendach. Podobieństwa w owych przedstawienia świadczyłyby o międzykulturowych kontaktach i głębszych ich związkach, kontaktach nie tylko między kulturami odległymi geograficznie, co o kontaktach w obrębie jednego obszaru, kulturze typu ludowego, wiejskiej i dla przykładu kulturze miejskiej, prowincji i centrum itd. Śledząc różnice i podobieństwa w wizualnej formie reprezentacji, można by wnioskować o rodzaju i częstotliwości występowania wpływów i zapożyczeń w odniesieniu do okresów historycznych, wspólnych uwarunkowań gospodarczych czy religijnych. Wizerunki wizerunkami, ale można by stworzyć mapę występowania gatunków (gatunki endemiczne) i odtworzyć trasy ich migracji (być może jest to zadanie dla tak zwanej sztucznej inteligencji), obrazujące także ludzką mobilność i konteksty zdomowienia. Obrazujące tym samym występowanie i rozpowszechnianie elementów kultury, sposobów gospodarowania, przejmowania form, wskazujące na środowisko (przyrodnicze, klimat) jako istotny determinant kultury. By jeszcze poszerzyć tę metaforę, poprzez teoretyczne założenia dyfuzjonizmu można spojrzeć na rozprzestrzenianie się wirali, memów i kocich motywów w sferze wirtualnej. Zadać pytanie o to, gdzie zaczynają się i kończą kulturowe kręgi, kręgi oddziaływania i odczytywania wspólnych znaczeń, wysokiego kontekstu, zastanowić się nad globalnym fenomenem pojawiających się w popkulturze figur, postaci (na przykład Garfield itd.). Zastanowić się nad ich przepływem i komunikacyjnym potencjałem, możliwością wyrażania uniwersalnych emocji i lokalnych treści.

W ujęciu proponowanym przez funkcjonalizm *kot* byłby Instytucją (nawiązując do nomenklatury Bronisława Malinowskiego), elementem kultury spełniającym konkretne funkcje, które należy badać. Kot wydaje się mieć wpływ na wymienione przez B. Malinowskiego osiem funkcjonalnych aspektów kultury: gospodarkę, wychowanie, magię i religię, sztukę, wiedzę i rekreację, kto wie – dziś może także ustrój polityczny, ład i prawo. Instytucje to narzędzia umożliwiające uporządkowanie zjawisk kulturowych, składowe życia społecznego posiadające pewien stopień trwałości, powszechności i niezależności. Kot może być zatem ważnym spoiwem, integrującym indywidualium z samym sobą, rodziną, miastem, wyobrażoną wspólnotą. Kot jest odpowiedzią na – można śmiało powiedzieć – podstawowe ludzkie potrzeby, jest medium działającym ponad czasem, przestrzenią, między ludźmi. Komunikacja z nim, rozmowa, dotyk spełnia jak najbardziej funkcje fatyczne. Bezinteresowność przeplata się z pragmatyką i praktycznymi celami egzystencji. Przypomina o sensorycznym wymiarze naszej obecności w świecie, o gradacjach sensualnego doświadczania rzeczywistości, o tym, że jest ona miękka, puszysta, złożona, zaokrąglona,

że nas (w ewolucyjnym procesie) kształtuje, a kultura dodatkowo amortyzuje tę naszą w niej obecność, chroni i w jakimś sensie nas ogranicza. Kot to czujność, czułość, miękkość, ale także instynktowne siły, nieprzewidywalność, pazury, drapieżność, zamieszanie. Wiązka opozycji, gra, dualistyczne napięcia, ambiwalencja, o której już wspominałem. Z tego punktu widzenia byłby – jako topos – zagadką dla strukturalistów próbujących wpisać go w czytelne, klarowne schematy interpretacyjne. Z tej strukturalistycznej perspektywy można pokusić się o analizę występowania figury kota we wszystkich (lub w danym regionie świata) mitologiach, odnaleźć uniwersalną strukturę bądź typologie struktur, w jakich się przejawia, czego jest wyrazem i jaki ma związek z życiem społecznym, jakie wartości egzemplifikuje (totem, zagadnienia związane z tabu, tabuizacją określonych sfer życia itd.), jakie pełni role w porządkowaniu struktur społecznych w historycznym wymiarze, transmisji wartości, w tym materialnych, związanych z pokrewieństwem, lineażem przodków. W tym paradygmacie kot obrazowałby ideę przetworzenia, przejścia, istnienie wzajemnego napięcia między naturą a kulturą, kot stwarzałby pole nieustannej gry, negocjacji znaczeń, pojawiający się i znikający, dachowy *trickster*, podwórkowy, żyjący dziko gdzieś w pobliżu, i domowy, na wyciągnięcie ręki¹³. W tym drugim wypadku kot staje się w świecie współczesnym – co nietrudno zauważyć – ogniwem formowania się, uzupełniania i projektowania struktury społecznej (jej podstawowej komórki, jaką w ujęciu antropologii i socjologii jest rodzina). Kazus „kocich mam”, projektowania, przenoszenia relacji rodzinnych, macierzyńskich itp. na zwierzę domowe, traktowanie go już w zupełnie inny sposób, angażujący silne emocje zarezerwowane dotychczas dla spokrewnionych członków rodziny. „Zwierzę” tworzy zatem więzi przekraczające osobiste i osobne doświadczenie, tworząc infrastrukturę społecznego wymiaru relacji. Objawia się to na rozmaitych poziomach zbiorowego funkcjonowania, splatając życie prywatne ze sferami mediów społecznościowych, opinią publiczną, przemianą obyczajów dodatkowo zasilaną impulsami kapitalistycznej gospodarki. Kot wyraża konieczność istnienia normy (w strukturalistycznym rozumieniu). Normy jako normy. Porządkującej świat zasady, jednej z zasad wyznaczających biograficzne trajektorie w ramach większej całości-systemu, wspólnoty.

By dalej podążać interpretacyjnie po kocich śladach w (pop)kulturze, trzeba wkroczyć w obszar poststrukturalistycznych rozważań. Te ścieżki okazują się poplątane, nieoczywiste, nakładające się na siebie w różnych wymiarach, ślady odsyłają już tylko do innych śladów, mnożą się, *signifié* myli się z *signifiant*, zakresy znaczeń tracą ostrość, motyw kota przewija się i przejawia w odniesieniu do znaczeń mitologicznych, pojawia się w literaturze, ikonosferze, reklamie, filmach gatunkowych, bajkach, komiksach, terapiach, multiplikuje się w nieskończoność, wykorzystując

13 Tu możemy przywołać tytuł pracy Clauda Lévi-Straussa: *Opowieść o rysiu*, Łódź 1994.

wykładniczo konteksty i ikoniczne wizerunki. Jest także obecny w dyskursie miłosnym, w intymnych relacjach i języku kochanków: kot i mysz, kocica, kociak, łąsić się itd., co swoją drogą jest ciekawą do rozpatrzenia kwestią z punktu widzenia psychologii, archetypicznych reakcji psychiki, nieświadomości. Wzajemne się zjadanie i jego erotyczny wymiar, zjednoczenie, napięcie, ścieranie się namiętności, realizacja pragnień, spełnienie. Popkultura żywi się tymi odniesieniami, wykorzystuje je, rozbudza, transformuje, komercjalizuje. Bo za kotem, obok niego, w jego cieniu, spędzając mu sen z powiek, stoi mysz – *wielka inna*, nieobecna, jego dopełnienie, opozycja (strukturalna), ogniwo w łańcuchu pokarmowym (vide znane bajki oparte na tym „naturalnym antagonizmie”); kot i pies to jeszcze inna historia).

Warto zaznaczyć, że kot kotu nierówny. Posługujemy się tu skrótem, symbolem, wyobrażeniem ogólnym, a kot przecież – nawet ten sam – za każdym razem jest inny. Mówi nam to dużo także na temat kulturowych uwarunkowań percepcji. Widzenia, spojrzenia poprzez kulturę, schematy i przyzwyczajenia. Przecież kot to paleta odcieni, ubarwienia, wzorów, gradacje szarości, paski, białe skarpety, czernie, rude plamy, długość sierści, nie mówiąc o zróżnicowaniu wewnątrzgatunkowym: wielkość, umaszczenie itd. Kot ma swoje ekstensje w postaci sierści, zapachów, miejsc, kuwet, poduszek, zabawek, drapaków, misek, własnych kątów, preferencji. Ma swój charakter, usposobienie. Wreszcie kot to składowa elementów, które mają swoje hermeneutyczne konotacje. „Części” będące w relacji do „całości”. Weźmy wąsy (wibrysy, łac. *pili tactiles*), *pars pro toto* kota. Synonim czujności, delikatności i wrażliwości w recepcji środowiska, bo w istocie wibrysy spełniają istotne dla przeżycia funkcje. Pozwalają się poruszać po ciemku, orientować w przestrzeni, wyczuwać niebezpieczeństwo, łapać równowagę na balustradzie. Wąsy są atrybutem kota, w przedstawieniach, wizerunkach często przerysowane, uwydatnione, bez nich nawet trudno sobie koty wyobrazić, wydają się gołe, niekompletne, pozbawione swej aury. Bo wąsy tę aurę generują, znamionując delikatność, subtelność, nieuchwytność i brak wyraźnie zaznaczonej granicy między organizmem a otoczeniem. Przypominają nam o umownym charakterze opozycji wewnątrz/zewnątrz, ja/środowisko, umysł/ciało. Ten ulotny zmysł wpływa na sposób poruszania się, miękką obecność, rodzaj dialogu z rzeczywistością, poddanie się jej i opór, szukanie swojej drogi, tej najbardziej pragmatycznie właściwej. Wąsy dopełniają urodę, budzą sympatię, wąsy to niuanse, niedopowiedzenie, tkliwość, drgania, wibracje, przepływ energii, emitują częstotliwości poruszające nasze emocje i umysł, skojarzenia. Podobnie futro. Konotuje miękkość, ochronę, przyjemność, ciepło. W kulturze typu ludowego oznaczało obfitość, luksus, wysoki status. I znów koty przypominają nam o tym, że rozmowa, komunikacja to nie tylko słowa, lecz dotyk, jego rozmaite odmiany i funkcje, to także zmysłowe zanurzenie w świecie, zróżnicowany kontakt. Futro, sierść bywa też problematyczne, na kocie wygląda dobrze, gorzej, gdy fruwa w powietrzu, zbiera się w kątach mieszkania, na meblach, w zakamarkach, w pralce, przywiera do ubrań, wywołuje alergię,

u niektórych budzi wstręt, wymaga ciągłego sprzątania lub zmienia sposób rozumienia czystości. Futro, sierść, linienie przypomina o cyklu, cykliczności, przemianie, gubienie futra i odrastanie, zależność od praw natury, przypomnienie o tym skąd pochodzimy, a nasze ubrania, mieszkania, miasta to chwilowy aparat przystosowawczy, zapobieganie entropii, nisze utopii, złudzenia pozwalające odsuwać myśli od fal upływu czasu. Podobnie czyszczenie mające cykliczny charakter, sprzątanie, które poza celem praktycznym ma wymiar symboliczny, psychologiczny, jest także „odnawianiem przestrzeni”, jej oczyszczaniem. Kocia obecność do tego zmusza. W ciekawy sposób do kwestii odkurzania odnosi się Roger-Pol Droit:

Otóż niewiele domowych rzeczy daje do myślenia, co odkurzacz. Jest on przyjacielem wszystkiego, co jasne i wyraźne. Kiedy okruszki wszystko psują – niech znikną paprochy! – Supervaccuum odnowi przestrzeń spektaklu [...] Punkt kulminacyjny: wszyscy jesteśmy wchłanialni, nasze przeznaczenie to końcówka i giętki wąż, omdlenie w wielkim worze kosmicznego odkurzacza. Któż go czyści? Co się dzieje z kurzem? [...] Sądzę, że to już się nie zatrzyma. Po trochu, z kurzem lekkie rzeczy zostaną wchłonięte. Następnie średnie, po nich ciężkie. Świat zniknie. Na jego miejscu stopniowo będzie się rozciągać piękna pustka. Stało się. Wszechświat został posprzątany. Wreszcie zrobiliśmy z przeszłości czystą tablicę. Rewolucja skończona¹⁴.

Odkurzacz jak odkurzacz, ale kot (w połączeniu z odkurzaczem) dopiero daje do myślenia. Jego uważna obserwacja (kota), jego oddziaływanie, jego obecność pośród nas uświadamia wiele rzeczy związanych z egzystencją, górnolotnie: sensem, sensownością fenomenów i zjawisk, podstaw poznania i bycia, bytowania. Kot zwraca uwagę na takie kwestie jak miłość, przywiązanie, śmiertelność, poświęcenie, strata, adaptacja czy empatia i opiekuńczość. Być może właśnie dlatego kot znajdował uwielbienie wśród filozofów, myślicieli, artystów. Filozofowie francuscy rzadko zgadzali się w jakiejś kwestii, a jedną z nich były koty i ich znaczenie, istnienie, jako inspiracja i wytchnienie. Jean-Paul Sartre miał kota o imieniu *Neant*, Albert Camus *Cigarette*, Michel Foucault kotkę *Insanity* (rzecz jasna), a Jacques Derrida kota o imieniu *Logos*. Jaki te zwierzęta miały wpływ na ich filozoficzne koncepcje, pozostanie pewnie tajemnicą. Zresztą nie tylko filozofia francuska w kocie odnajdywała swe inspiracje, wzmianki o nim pojawiały się u Georga W.F. Hegla, u brytyjskiej filozofki Elizabeth Anscombe, nie wspominając o słynnym kocie Erwina Schrödingera i jego filozoficznych implikacjach¹⁵.

14 G.-P. Droit, *51 zabaw (z) rzeczami*, Gdańsk 2005, s. 143.

15 Zob.: M. Qvortrup, *Philosophers on Cats* [dostęp: 21 listopada 2023]. Dostępny w Internecie: https://philosophynow.org/issues/158/Philosophers_on_Cats. Ciekawą perspektywę refleksji nad relacją między człowiekiem a kotem odnajdziemy rzecz jasna

Jednak wąs, futro, to nie wszystko. Kot ma jeszcze łapy, łapę, która także ma złożone pole semantyczne. Pozostaje w hermeneutycznej relacji części i całości zarówno kociego świata, jak i jego kulturowych wymiarów. Łapa jest miękka, delikatna, na granicy dotyku, kryje jednak pazury, rewers bezpiecznego świata, swe drugie oblicze rzeczywistości skrywające jej iluzoryczny charakter. Łapa zostawia ślady, kojarzy się z gracją, no i życiem „na kocią łapę” (zresztą drogi skojarzeń przebiegają w rozmaity sposób: *kocia wiara* – niechrześcijańska, *kocie lby* – duże kamienie, *kocie oko* – ozdoba, itd.). To jeszcze nie wszystko, bo kot ma jeszcze ogon, który spełnia konkretne funkcje, zapewnia mu równowagę i stanowi narzędzie jego komunikacji ze światem, wyrażania emocji, nastrojów, zamiarów. Trzeba mieć kompetencje, by ten bogaty język odczytywać, zapis jego ruchów, gestów, wytwarzanie aury, ruch uspokajający, skradający się, malujący w powietrzu ledwie wyczuwalne impresje, poruszenia, antena, uwodzenie i zaniepokojenie. W rytm ruchów, wobec przestrzeni, na leżąco i podczas skoku (lub popularne odwracanie kota ogonem).

Parafrazując znane w antropologicznym kręgu powiedzenie – kot daje do myślenia¹⁶. Symbol daje do myślenia. Odnosząc się do jungowskiego języka, być może kot i jego nieodgadniona oraz mocno zakorzeniona obecność w otoczeniu naszego życia uruchamia rodzaj uniwersalnych dyspozycji umysłu, uaktywnia archetypowe, „pierwotne” wyobrażenia, głębsze pokłady psychiki. Parafrazując jeszcze inną, znaną w polskiej etnologii pracę, kot to zwierzę magiczne, a jego przezroczyście ramiona tudzież łapy towarzyszą i będą wciąż towarzyszyć naszej wyobraźni, naszej cielesności, szerzej kulturze. By przywołać raz jeszcze ten istotny dla jestestwa symboliczny wymiar ludzkiej egzystencji, posłużę się słowami (powołującej się na najważniejszych w tej kwestii myślicieli) Ewy Nowina-Sroczyńskiej:

Słynna formuła „symbol daje do myślenia” zakłada więc, iż sens symbolu nie jest ustanowiony przeze mnie, lecz dany przez symbol, do nas należy wysiłek rozumienia. S. Awierincew mówi nawet o niełatwym „wchodzeniu” w głębię symbolu; sens symbolu nie może być deszyfrowany wysiłkiem samego umysłu, „trzeba w niego wżyć się” [...]. Symbol jest tym bardziej treściwy, im bardziej jest wieloznaczny. M. Eliade tę cechę symboli nazywa multiwalencją; jest to zdolność, przy czym ich zgodność nie jest oczywista na płaszczyźnie doświadczenia bezpośredniego, jest to raczej zgodność pod względem strukturalnym [...]. Symbole mogą objawiać sposób istnienia rzeczywistości i strukturę świata. Objawiają rejony „głębsze”, bardziej

także u myślicieli zajmujących się ludzką psychiką, podświadomością, nieuświadomionymi ludzkimi potrzebami itd. Zob.: A. Louis, *The Bataille-Freudian Cat* [dostęp: 22 listopada 2023]. Dostępny w Internecie: https://philosophynow.org/issues/152/The_Bataille-Freudian_Cat

16 Zob.: J.N. Gray, *Kocia filozofia. Sens życia według kotów*, Warszawa 2022.

tajemnicze niż przejawy życia, z jakimi się spotykamy w codziennym doświadczeniu [...]. Symbol nie tylko odsłania strukturę rzeczywistości, ale jednocześnie nadaje znaczenie egzystencji ludzkiej. To właśnie wymiar egzystencjalny odróżnia i oddziela symbole od pojęć¹⁷.

Myślę, że nie będzie przesadą stwierdzenie, ba, wstawienie znaku równości między kotem a symbolem. Egzystencjalnym jego ucieleśnieniem, przechadzającym się na granicy abstrakcji i parapetu stworzeniem zadającym nam swą obecnością fundamentalne pytania... Nawet więcej, sugerującym od razu możliwe odpowiedzi.

Wreszcie – rzecz równie ważna – *clue* proponowanego tekstu. Figura kota, jego metaforyzacja może posłużyć także jako przyczynek do myślowego eksperymentu. Od kota, jego obserwacji, możemy uczyć się badawczego podejścia do rzeczywistości, pre-antropologicznego, pre-etnograficznego. Pomysł ten wyraziłem już w konferencyjnym referacie pt. *Walking like a Cat. Towards crossover (night) methodology*¹⁸. Proponuję w nim refleksję metodologiczną wynikającą z eksperymentu myślowego związanego (w kontekście moich przedsięwzięć naukowych) z prowadzeniem badań nocnych kontekstów miejskiego życia. Badawcza nocna obecność w terenie jest czynnością być może wymagającą przewartościowania dotychczasowych metod, przemyślenia postaw, badawczych ograniczeń i możliwości. Jesteśmy zwykle związani poznawczymi schematami i ograniczeniami wynikającymi z kulturowo określonych i przyjętych w procesie socjalizacji czynników: płci, wieku, preferencji, zawodu itd. Działamy wedle norm i ról narzuconych także przez kulturę naukową. To wszystko ma ogromne znaczenie i wpływ na sposób prowadzenia badań, uzyskiwane wyniki i interpretacje. Noc dodatkowo wymaga odmiennego podejścia. Ze względu na swą charakterystykę poddaje w wątpliwość przyjęte epistemologiczne standardy. Być może trzeba iść dalej i przy okazji nocnych studiów (choć nie tylko w tym wypadku) zastosować poznawczą metaforę (eksperyment) polegający na przyjęciu *stylu kota*, badawczym „chodzeniu” po mieście naśladującym jego recepcyjną postawę i zachowanie w środowisku. W sytuacji badawczej być może należy świadomie porzucić znane/uznane punkty widzenia i opisu przez pryzmat płci czy pozycji społecznej itd. Figura i metafora kota jest tu inspiracją, spojrzeniem z innego wymiaru, inną wrażliwością i uważnością (której trzeba poszukać oraz ćwiczyć) i zastosować razem ze sprawdzonymi w naukach społecznych metodami. Jest próbą porzucenia utartych schematów percepcyjnych i norm narzuconych przez płęć kulturową, które w wielu wypadkach ograniczają badania, jest także prowokacją do szukania granic myślenia

17 E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997, s. 117–118.

18 Zob.: Dostępny w Internecie: <https://nightologists.hypotheses.org/1296> [dostęp: 25 listopada 2023].

i poszerzania odczuwania. Chodzenie jak-kot-jako-metoda. Chodzenie własnymi drogami. Chodzenie i bycie jako sposób badania. Nawet więcej, tę metaforę poszerzyć można w ogóle o każdy wymiar badawczy jako pewną postawę badawczą wobec rzeczywistości, modus doświadczania. Dalej jeszcze idąc, pisanie (np. o nocy) naśladujące koci styl bycia w świecie, pisanie antropologiczne/badawcze naśladujące ten styl i sposób bycia. Proponowałem w swoim wystąpieniu, wychodząc od wspomnianego eksperymentu, krytyczny przegląd relacji na styku trzech wymiarów: a) roli związanej z płcią, kulturowym bagażem, b) miejską nocą, c) badawczymi ograniczeniami i możliwościami, metodami badań nocy. Wspólna refleksja, doświadczenie i lektura literatury przedmiotu być może pozwoli wypracować zręby nocnej metodologii, hybrydowy modus stosowania badawczych metod inspirowany się obserwacjami spoza dotychczasowych teoretycznych ujęć, ba, nawet spoza ludzkiego wymiaru świata. Być może nie do końca poza-ludzkiego, bo – co starałem się podkreślić – zwierzęta, kot to kontinuum świata ludzkiego, na pewno zbiorowego, społecznego, znaczący Inny, znaczący podmiot w naszej podróży przez życie codzienne, poprzez wyobrażenia, osadzone, zadowiony w strukturach długiego trwania, na rozmaite sposoby obecny.

Bibliografia

Literatura

- Awierincew S., *Symbol*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3.
- Bakke M., *Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3.
- Bense M., *Świat przez pryzmat znaku*, Warszawa 1980.
- Bobis L., *Kot. Historia i legendy*, Kraków 2008.
- Buczyńska-Garewicz H., *Semiotyka Pierce’a*, Warszawa 1994.
- Buliński T., Linda-Grycza K., *Kot/pies/człowiek. O relacjach międzygatunkowych i kulturowych tego konsekwencjach*, Gdańsk 2019.
- Champfleury J., *Koty. Historia, zwyczaje, obserwacje, anegdoty*, Gdańsk 2018.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015.
- Droit R.-P., *51 zabaw (z) rzeczami*, Gdańsk 2005.
- Gray J.N., *Kocia filozofia. Sens życia według kotów*, Warszawa 2022.
- Johnson J., *Dogs, Cats, and Their People: The Place of the Family Pet and Attitudes about Pet Keeping*, Waterloo 2009.
- Kot w literaturze, kulturze, języku i mediach*, red. E. Borkowska, A. Borkowski, M. Długołęcka-Pietrzak, S. Sobieraj, Siedlce 2018.

- Kowalski P., *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Lévi-Strauss C., *Opowieść o rysiu*, Warszawa 1994.
- Nowina-Sroczyńska E., *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.
- Pierce Ch.S., *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997.
- Pinch G., *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt*, Oxford 2004.
- Podgórska B., Podgórski A., *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*, Katowice 2016.
- Ricoeur P., *Egzystencjalizm i hermeneutyka*, Warszawa 1975.
- Rutkowska M., *Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej*, Lublin 2016.
- Simonides D., *Dlaczego drzewa przestały mówić. Ludowa wizja świata*, Opole 2010.
- Swan M., *Historia kotów*, Kraków 2015.
- Waldau P., *Animal Studies: An Introduction*, Oxford 2013.
- Vargas W., *Bestiariusz zwierząt*, Olszanica 2020.

Źródła internetowe

- International Night Studies Network*, <https://nightologists.hypotheses.org/1296>
- Kopczyńska Ż., *Pięć tysięcy lat historii kota domowego w Europie Środkowej*, <https://portal.umk.pl/pl/article/piec-tysiecy-lat-historii-kota-domowego-w-europie-srodkowej>
- Louis A., *The Bataillean-Freudian Cat*, https://philosophynow.org/issues/152/The_Bataillean-Freudian_Cat
- Qvortrup M., *Philosophers on Cats*, https://philosophynow.org/issues/158/Philosophers_on_Cats

ADA FLORENTYNA PAWLAK

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1899-8273](https://orcid.org/0000-0002-1899-8273)
ADAFLORENTYNAPAWLAK@GMAIL.COM

Collegium Civitas

Antropologia technologii jako antropologia przyszłości

Technological anthropology
as an anthropology of the future

Streszczenie: Artykuł omawia rolę antropologii technologii jako dyscypliny badawczej zorientowanej na przyszłość. Analizuje wpływ technologii, zwłaszcza transhumanistycznych idei, na kondycję współczesnego człowieka oraz przyszłe wyobrażenia postbiologicznej istoty. Przywołane zostały teoretyczne ujęcia z zakresu cyberpsychologii, filozofii techniki i humaniki, które wspierać mogą antropologię w badaniach nad rozwojem technologicznym i jego konsekwencjami społecznymi, kulturowymi i etycznymi. Artykuł podkreśla potrzebę angażowania antropologii w szeroką debatę publiczną na temat przyszłości ludzkości, konfrontacji wyobrażeń z rzeczywistością naukową oraz współpracy z naukowcami, artystami i społeczeństwem w kontekście szybkich zmian technologicznych. Wyzwania związane z transhumanizmem, rozwojem sztucznej inteligencji i ekspansją technologii wymagają interdyscyplinarnej perspektywy badawczej oraz aktywnego uczestnictwa antropologów w kształtowaniu przyszłości społeczeństwa.

Słowa kluczowe: futurologia antropologiczna, humanika, cyberpsychologia, transhumanizm, antropologia technologii

Summary: The article discusses the role of technological anthropology as a future-oriented research discipline. It analyzes the impact of technology, especially transhumanist ideas, on the condition of contemporary humans and future imaginings of post-biological beings. Theoretical perspectives from cyberpsychology, philosophy of technology, and humanics are cited, which can support anthropology in studying technological development and its social, cultural, and ethical consequences. The article emphasizes the need for anthropology to engage in broad public debate about the future of humanity, confronting imaginings with scientific reality, and collaborating with scientists,



artists, and society in the context of rapid technological changes. Challenges related to transhumanism, the development of artificial intelligence, and the expansion of technology require an interdisciplinary research perspective and active participation of anthropologists in shaping the future of society.

Keywords: anthropological futurology, humanics, cyberpsychology, transhumanism, technological anthropology

Prowadząc namysł nad kondycją współczesnego człowieka, Olga Tokarczuk zauważa w mowie noblowskiej, że „wiedza może przytłaczać, a jej skomplikowanie i niejednoznaczność, powoduje powstawanie różnego rodzaju mechanizmów obronnych – od zaprzeczenia i wyparcia, aż po ucieczkę w proste zasady myślenia upraszczającego, ideologicznego”¹. Faktycznie, utrata wspólnej rzeczywistości i poczucia wspólnoty sprawia, że człowiek przenosi się do wyobrażonych uniwersów, których architektura dostarcza takiego opisu świata, jaki w danym momencie wydaje się najbardziej gratyfikujący, nie zaś takiego, który odpowiada realiom. Takie są również transhumanistyczne² obietnice spełniające ważną psychologiczną funkcję: wprowadzają kosmos tam, gdzie jest chaos; pewność tam, gdzie jest niepewność; spójność tam, gdzie zanikło bezpieczne continuum. Dzięki Ewie Nowina-Sroczyńskiej weszłam badawczo w świat transhumanizmu, eksplorując świat „użytecznej fikcji”, dzięki której w świecie, w którym stałe punkty zniknęły, ludzie pragną odzyskać poczucie sprawstwa³. Osadzony w interdyscyplinarnym kontekście, silnie nasycony elementami światopoglądu scjentyistycznego transhumanizm pełni dziś rolę interpretacyjnej i dyskursywnej ramy, pozostając ważnym głosem w dyskusji dotyczącej statusu ciała i kondycji ludzkiej we współczesnym świecie.

1 O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 268.

2 Transhumanizm to mozaika rozmaitych idei oraz poglądów, nie zawsze ze sobą spójnych, które łączy chęć stworzenia perfekcyjnego człowieka w oparciu o jego ścisłą symbiozę z osiągnięciami techniki oraz biotechnologii. W moim pojęciu jest to zespół przekonań, uczuć i zachowań określających stosunek do postępującego związku człowieka z techniką i technologią.

3 Aby dowiedzieć się więcej na temat transhumanizmu, przez cztery lata uczestniczyłam aktywnie w działalności Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego, organizując konferencje, warsztaty, spotkania, dzięki którym dotarłam do środowisk futurystów, naukowców, myślicieli i praktyków transhumanizmu. W trakcie pracy nad dysertacją zdobywałam wiedzę, biorąc czynny udział w wielu międzynarodowych i ogólnopolskich konferencjach naukowych, koncentrujących się na istotnych dla transhumanizmu tematach. Dzięki nieocenionemu wsparciu Ewy Nowina-Sroczyńskiej obroniłam doktorat pt. *Ciało w dyskursach transhumanizmu i sztucznej inteligencji. Perspektywa antropologiczna* w Uniwersytecie Łódzkim. Od tego czasu prowadzę badania naukowe i popularyzuję antropologię technologii w ośrodkach uniwersyteckich i środowisku korporacyjnym.

Propagatorzy tej „antropologii przyszłości” praktykują powtarzanie dobrze umocowanych kulturowo historii prowadzących do powstania dzieł mających charakter transfakcyjny i autonomiczny wobec pierwowzoru, stosując strategie retelingowe. Quazi-religijny transhumanizm jest współczesną postacią mitologii technologicznej mającej określać sens życia i przeznaczenia człowieka. Uwodzicielską moc tej utopii wzmacnia popularyzacja sztucznej inteligencji i przeniesienie dużej części życia do mediów społecznościowych, w których zanika granica pomiędzy tym, co realne, a tym, co nierzeczywiste. Na skutek mediatyzacji świata empirycznego fikcja transformuje obraz świata, pojawiając się w wielu obszarach doświadczenia jako rzeczywistość alternatywna lub kontrfaktyczna.

W klasycznej pracy *Technopol. Triumf techniki nad kulturą* Neil Postman utrzymuje, że w zachodniej cywilizacji od czasów nowożytnych głównym motorem rozwoju były wynalazki techniczne⁴. Od wieku XX, jego zdaniem, żyjemy w technopolu – czasach defikacji nauki i techniki⁵. Życie współczesnego człowieka przebiega w środowisku w znacznym stopniu modelowanym przez naukę i technologię. Ludzie przekształcali swoje otoczenie i tworzyli konieczne do tego narzędzia od czasów prehistorycznych, jednak zarówno ich rola, jak funkcje społeczne określane były przez kulturę, która decydowała o sposobach i zakresie funkcjonowania techniki i jej wytworów. W procesie przetwarzania świata człowiek stwarzał antynaturę, rzeczywistość przetworzonego technologicznie artefaktu. Sztuczne środowisko jest więc bardziej ludzkie niż naturalne, a immanentną cechą człowieka jest umiejętność

4 Bazujący na teoriach Marshalla McLuhana N. Postman wyznaje determinizm technologiczny, zgodnie z którym postęp techniczny determinuje kierunek rozwoju cywilizacji i kultury. Technopol pojawił się w dziejach cywilizacji i kultury zachodniej w wyniku ewolucji środków technicznych i ich wzrastającej roli w społeczeństwie. Wcześniej kultura zachodnia trwała w epoce narzędzi, które nie naruszały tradycji, porządku i symboliki kultury. N. Postman, *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 2004. Zob.: *Człowiek wobec wyzwań rozwoju technologicznego*, red. J. Machnacz, M. Małek, K. Serafin, Wrocław 2011.

5 Istnieją tradycje definiowania terminów „technika” i „technologia”. W Europie kontynentalnej częściej pisze się o technice, a w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych o technologii. W myśl innego podziału technika jest mniej zaawansowana i określa się tym pojęciem prace XIX-wiecznych wynalazców, natomiast wytwory naukowe i inżynierskie poprzedniego i obecnego stulecia określa się mianem technologii. Za Łukaszem Afeltowiczem przyjmuję, że technika to działalność naukowców i inżynierów, a technologia to produkt ich pracy. W ujęciu tym technologię należy rozpatrywać w trzech aspektach: 1) jako artefakt lub urządzenie (postrzegając ją przez pryzmat wytwarzanych narzędzi i instrumentów jak np. bioniczna kończyna, rozrusznik serca), 2) jako sposób lub metodę działania (techniki racjonalnego działania wywodzące się z nauki i inżynierii), 3) jako wiedzę (ekspertyzy i rekomendacje umożliwiające wykorzystanie artefaktów technologicznych i technik działania) Zob.: Ł. Afeltowicz, *Laboratoria w działaniu. Innowacja technologiczna w świetle antropologii nauki*, Warszawa 2011.

tworzenia sztuczności. Współcześnie akceleracja techniki i rozwój sztucznej inteligencji staje się fenomenem globalnym. Technokultura kształtuje jednostki obudowane maszynami modelującymi mentalność, dzięki którym zapośredniczone doświadczanie staje się powszechnie akceptowanym sposobem bycia *homo technologicus*. Współcześnie procesy percepcyjne, pamięć, rozumowanie i wnioskowanie nie przebiegają już w pojedynczym mózgu, lecz są rozdystrybuowane po sieciach ludzkich i pozaludzkich, technologicznych. Poznanie nie jest już procesem ucieleśnionym w mózgu, lecz rozproszone jest w sieciach interakcji człowiek – technologia. Urządzeniom technicznym zostaje przekazana również kontrola środowiska i nawigacja, co sprzyja rozwojowi „Techno-hedonii” czerpanej z wyręczenia nas w niezbędnych działaniach przez maszyny⁶. Popularyzacja sztucznej inteligencji w zachodnich społeczeństwach, doskonalenie ludzkiego ciała i wyposażanie go w niedostępne do tej pory modalności zmysłowe to perspektywa zmuszająca do rewizji rudymenarnych kwestii dotyczących człowieczeństwa w kulturze, w której codzienne zachowania i wyobrażenia na temat człowieczeństwa ulegają gwałtownym zmianom. Laboratoria badawcze i wytwory technologiczne są centralne dla zrozumienia świata, konwergentnych technologii NBIC, rozwoju sztucznej inteligencji (AI), rozszerzonej i wirtualnej rzeczywistości (AR/VR), dzięki którym ludzka cielesność i możliwości poznawcze będą nieustannie poszerzane (*human enhancement*) o generowane technologicznie wzmocnienia percepcyjne i zmysłowe postulowane przez ruch transhumanistyczny. W proces ekspansji laboratoriów wpisują się artystyczne działania nowej awangardy technologicznej, której możliwości twórcze zostają w technokulturze znacznie rozszerzone. Sprzęgnięta z procesami badawczymi, nauką i technologią nowa sztuka (*robotic art, bio-art, cybernetic art*), przynależąc do formacji dyskursywnej transhumanizmu, redefiniuje praktyki artystyczne, wpisując się w zjawisko laboratoryzacji świata. Festiwale sztuki i nauki pełnią funkcję pasa transmisyjnego rozprzestrzeniającego i problematyzującego wśród opinii publicznej wiedzę o wpływie technologicznych innowacji na człowieka, społeczeństwo i kulturę.

Badaniem funkcjonowania człowieka w kontekście technologii cyfrowych od lat 90. XX w. zajmuje się cyberpsychologia koncentrująca się na wpływie innowacji na ludzkie zachowania i „procesach psychologicznych, motywacjach, intencjach i zachowaniach, które wpływają zarówno na światy online i offline związane

⁶ Maszyny spełniające wysokie wymagania estetyczne (ergonomiczny, satysfakcjonujący design obudowy i interfejsu) tworzą z człowiekiem cichą więź, towarzysząc mu w każdym obszarze życia codziennego – w procesie nauki, życiu rodzinnym i towarzyskim, wychowaniu dzieci i rozrywce. A. Porczak, *Elektro-tropizm i Techno-hedonia*, [w:] *Filozofia technologii*, red. S. Myo, J. Hańderek, Lublin 2014, s. 46.

z dowolną formą technologii”⁷. Wsparciem teoretycznym dla antropologa technologii może być filozofia techniki. Bada ona wpływ narzędzi, maszyn i technologii na życie społeczeństw. Val Dusek⁸ proponuje jej trzy definicje: a) technika jako sprzęt; b) technika jako zasady; c) technika jako system, możliwość użycia maszyny. Lewis Mumford dokonał historycznej i filozoficznej analizy wzajemnej relacji między techniką i człowiekiem, skupiając się na ich wzajemnym oddziaływaniu i rozwoju⁹. Również Jacques Ellul dostrzegał zachodzący w historii proces stopniowego uzależniania się człowieka od osiągnięć nauki oraz techniki, formułując tezę o determinowaniu człowieka przez tę ostatnią¹⁰.

Uważam, że humaniści, zgodnie z ideą konsyliencji, powinni pełnić rolę nie tylko tłumaczy, lecz współprojektantów zmienianego przez naukę świata, w którym stery przejęli badacze z obszaru STEM i NBIC. Wpisując się w szerszy nurt badań nazywany społecznymi studiami nad nauką i technologią (*social studies of science and technology*), antropologia technologii może wziąć udział w budowie koalicji profesjonalnych i obywatelskich organizacji, w ramach których przedstawiciele nauki, humanistyki i sztuki będą wspierać świadomość społeczną w obszarze zmian wynikających z przyspieszenia technologicznego. Konieczna wydaje się szeroka debata nad związkami między założeniami epistemologicznymi i twierdzeniami teoretycznymi, które leżą u podstaw informatyki, a rzeczywistością kapitalizmu afektywno-komputacyjnego¹¹. Transhumanizm spostrzega naukę jako najważniejszy system społecznej rzeczywistości, a rysowane przez luminarzy ruchu wizje przyszłości homo sapiens aktywnie pobudzają wyobraźnię. Uważam, że powstanie ruchu to nie tylko konsekwencja osiągnięć badawczych i naukowego rozwoju, lecz również rezultat przemian, jakie dokonały się w cywilizacji zachodniej w dziedzinie ontologiczno-epistemologicznej, zmian w relacji człowieka i technologii (przekraczanie granic cielesności przez maszyny), a zwłaszcza pogłębiającej się laickości

7 A. Attril, *Introduction*, [w:] *Cyberpsychology*, red. A. Attril, Oxford 2015, s. 2. W czasopiśmie, takich jak *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* czy *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* publikowane są prace dotyczące badań interakcji człowiek – komputer, rzeczywistości wirtualnej i rozszerzonej, zaś w *The Oxford Handbook of Cyberpsychology* znajdziemy dane dotyczące funkcjonowania człowieka w systemach hybrydowych, korzystania z mediów społecznościowych czy romantycznych relacji podejmowanych w trybie online. Zob.: *The Oxford Handbook...*, red. A. Attrill-Smith, Ch. Fullwood, M. Keep, D.J. Kuss, Oxford 2018.

8 V. Dusek, *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Kraków 2011.

9 L. Mumford, *Mit maszyny*, t. 1, Warszawa 2012; tenże, *Mit maszyny*, t. 2, Warszawa 2014.

10 J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1964.

11 M. Gerritzen, G. Lovink, *Made in China, Designed in California, Criticised in Europe: Amsterdam Design Manifesto* [dostęp: 10 lutego 2024]. Dostępny w internecie: <https://networkcultures.org/blog/publication/amsterdam-design-manifesto/>

społeczeństw i narodzin scjentoteizmu pozwalającego wspólnotom badaczy podjąć pracę nad autoewolucją gatunku ludzkiego dzięki wielkiej unifikacji wiedzy. Transhumanizmowi towarzyszy również zjawisko celebrytyzacji przedstawicieli środowiska naukowego polegające na sposobie prezentacji odkryć naukowych, przyjmowaniu standardów zachowania i budowaniu komunikatów charakterystycznych dla obecnych w mediach ludzi ze świata filmu, mody czy kultury popularnej¹². Wielu transhumanistów, praktykując „scientainment”, urzeczywistnia teorię Paula Feyerabenda o ideologicznej funkcji nauki, której celem jest wywieranie wpływu na kształt i rozwój społeczeństwa. Choć medialną twarzą transhumanizmu pozostają futurolog i wynalazca Ray Kurzweil, filozof Nick Bostrom oraz etyk James Hughes, to procesu wynajdowania technologii mających wspierać projekt transhumanistyczny nie sposób sprowadzić do manifestów propagatorów nauki, lecz do badawczych kolektywów pracujących nad konkretnymi rozwiązaniami, grup kapitałowych spajanych wspólnymi interesami i sieci powiązań między laboratoriami i jednostkami badawczymi¹³. Badaniom naukowym towarzyszy ogromny projekt marketingowo-kulturowy, w ramach którego opracowywane są specjalne programy szkoleniowe dla szkół i uniwersytetów, bloki informacyjne dla stacji telewizyjnych, rozgłośni radiowych i stron internetowych, organizowane są krajowe i międzynarodowe konferencje, kongresy. Finansowany jest również przemysł rozrywkowy – zaplecze produkujące filmy, gry komputerowe, wielkie festiwale artystyczne i promujące „nowego człowieka” wystawy sztuki. To właśnie ściśle powiązania między rynkiem, przemysłem, prywatnym kapitałem i systemem kształcenia umożliwiają sprawne krążenie zasobów w projekcie transhumanistycznym, przyczyniając się do jego poznawczo-inżynierskiego i marketingowego sukcesu. Moc prywatnego kapitału stojącego za projektem transhumanistycznym potwierdza również koncepcję Thomasa Khuna kładącego nacisk na pozanaukowe aspekty kształtowania się teorii naukowych i fakt, że w gmachu nauki oprócz głównych sal znajduje się również zaplecze, którego znaczenia do tej pory nie doceniano. Jak jednak podkreśla P. Feyerabend, na przyjmowanie się i utrwalanie określonych poglądów wielki wpływ mają polityka, propaganda, umyślne stosowanie przez naukowców „chwytów psychologicznych”

12 Praktyki i znaczenie inscenizacji i spektakularnych publicznych prezentacji wyników pracy naukowej i inżynierskiej to zabiegi często stosowane w marketingu nauki. Zob.: H.M. Collins, T. Pinch, *The Golem at Large. What You Should Know about Technology*, Cambridge 1998.

13 Rolę transferu technologii podkreśla Manuel Castells, wskazując, że w Dolinie Krzemowej w fizycznej bliskości funkcjonuje gęsta sieć organizacji o charakterze naukowym, technicznym i rynkowym. Efektem takiego zagęszczenia jest przyspieszenie krążenia zasobów i własna dynamika procesów innowacji. Poszczególne innowacje mogą wchodzić ze sobą w interakcje i przyczyniać się do kolejnych wynalazków. Zob.: M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, Warszawa 2007; E. Thacker, *Biomedica*, Minneapolis 2004.

oraz ich etyczne i społeczne konsekwencje¹⁴. Bez tych zasobów transhumanizm nie mógłby sprawnie mobilizować świata i oferować mu swoich idei¹⁵.

Transformacje, jakim zgodnie z postulatami ruchu zostanie poddany *homo sapiens*, uniemożliwiają jego widzenie w kategoriach historycznej definicji stałej natury ludzkiej fantazjującej o człowieku w jego stabilnej i substancjalnej wersji. Wraz ze zmienionym człowiekiem zmienia się świat. Jak pisze Ian Hacking o innowacjach opuszczających laboratoria: „Niewiele rzeczy, które działają w laboratorium, sprawnie funkcjonuje w całkowicie niezmodyfikowanym świecie, który nie został nagięty do warunków laboratoryjnych”¹⁶. Jedną z podstawowych metod ekspansji warunków laboratoryjnych jest bowiem przekształcanie rozległych obszarów rzeczywistości na podobieństwo laboratoriów i konstruowanie w ten sposób sieci, w których mogą funkcjonować technologie¹⁷.

Antropologia technologii korzystać może również z idei humaniki (*humanics*) przedstawionej przez Josepha E. Aouna¹⁸. Humanika to propozycja zharmonizowanego łączenia procesów doskonalenia umiejętności określonych jako „twarde” i „miękkie” – projekt budowania mostu między światami, które nieustannie stykają się w zdigitalizowanym świecie. Obejmuje ona w równym stopniu umiejętność pracy z danymi, znajomość technologii oraz znajomość ludzi. J.E. Aoun przekonuje, że tzw. roboodporność (czyli odporność na robotyzację) wymaga gruntownej zmiany obecnego modelu kształcenia akademickiego¹⁹. Potrzebujemy nowego programu: połączenia wiedzy z typowo ludzkimi kompetencjami. W humanice, obok twardych

14 P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Wrocław 2001, s. 130.

15 Nauka w takiej optyce jest narzędziem polityczno-kulturowego zarządzania masami ludzkimi i elementem racjonalizującym m.in. nierówności społeczne. Dziś sukces naukowy to wypadkowa kapitału, dostępu do personelu, laboratoriów urzędzeń inskrypcyjnych, wyposażenia i sprawnej komunikacji z rynkiem. Bezinteresowne środowiska dążące do powiększenia obiektywnej wiedzy o świecie okazują się często zbyt słabe, by wygrać walkę z wpływowymi grupami interesu jak korporacje przeznaczające znaczne nakłady finansowe na rozwój wybranych dziedzin nauki mających przynieść konkretny zysk komercyjny.

16 I. Hacking, *The Self-Vindication of the Laboratory Sciences*, [w:] *Science as Practice and Culture*, red. A. Pickering, Chicago – London 1992, s. 29–64.

17 Naukowcy nie poznają niezależnego od ich zabiegów świata, lecz aktywnie go modyfikują i aby stworzyć przestrzeń dla swoich osiągnięć, upodabniają go do laboratorium, bowiem ich skuteczność utrzymywana jest dzięki rozprzestrzenianiu technonaukowych sieci. Bruno Latour dowiódł, że technologie działają poza laboratorium, jeśli pewne fragmenty świata przekształcają się na podobieństwo laboratorium, a funkcjonowanie większości technologii uzależnione jest od niezwykle kosztownego procesu laboratoryjacji świata, zwanego procesem ekspansji laboratoriów. Zob.: Ł. Afeltowicz, dz. cyt.

18 J.E. Aoun, *Robot-Proof. Higher Education in the Age of Artificial Intelligence*, Cambridge 2018.

19 Tamże.

kompetencji dostosowanych do współczesnych czasów, ważne jest osadzenie wiedzy w praktyce, a także rozwinięcie umiejętności twórczego rozwiązywania problemów. Dzisiejsze kluczowe umiejętności należy uzupełnić o umiejętność pracy z danymi, znajomość technologii i kompetencje komunikacyjne. Według niego, współczesny człowiek powinien doskonalić się w trzech obszarach: *human literacy* – umiejętności komunikacji, projektowania i orientacji w szeroko pojętej humanistyce; *data literacy* – zdolności analizy danych; *technological literacy* – rozumieniu zasad działania technologii umożliwiającym pojmowanie sposobu funkcjonowania różnego typu programów. J.E. Aoun promuje doskonalenie umiejętności myślenia systemowego, stymulowanie myślenia krytycznego, racjonalną analizę informacji. Już dziś na wielu uczelniach, również w Polsce, wprowadzono kierunki, takie jak humanistyka cyfrowa, psychologia sztucznej inteligencji, współpraca człowieka z maszyną. „Aby na powrót nadać kulturze prawdziwie ogólny charakter, który utraciła, należy ponownie do niej wprowadzić świadomość natury maszyn, ich wzajemnych relacji oraz ich relacji z człowiekiem, a także świadomość wartości, które w tych relacjach występują”²⁰. Gilbert Simondon wskazywał, że „aksjomatyka technologii” powinna być nauczana „tak, jak są nauczane podstawy kultury literackiej”, zaś „wtajemniczenie w techniki winno zostać umiejscowione na tym samym poziomie co edukacja naukowa”²¹.

Namysł antropologiczny nad współczesnością nie jest już, jak sądzę, możliwy bez uwzględnienia dynamicznego rozwoju technologii, którą powinniśmy traktować nie jako wartość dodaną do określonej społeczności, kultury, lecz jako jej integralną część. Działania techniczne wprowadzają nieodwracalne zmiany, ich skutki kumulują się, wytwarzając nową, dziedziczną przez następne pokolenia rzeczywistość²². Antropologiczne spojrzenie na współpracę człowiek – maszyna jest, jak sądzę, konieczne do zrozumienia przemian *homo sapiens* zamieszkującego świat poddawany nieustannym zmianom determinowanym przez technologię. W czasie Rewolucji 4.0. niemal wszystkie dyscypliny naukowe koncentrują się na wynikłych z niej potencjalnych zyskach i stratach dla kolejnych pokoleń. „Pracownik naukowy przyszłości będzie coraz bardziej przypominać samotną figurę Dedala,

20 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958, s. 13.

21 M. Krzykawski, *Od nowego pytania o technikę do nowej ekonomii politycznej w epoce maszyn o wysokiej mocy obliczeniowej. Filozofia aktywistyczna Bernarda Stieglera* [dostęp: 20 lipca 2022]. Dostępny w internecie: <https://2022.biennalewarszawa.pl/from-a-new-question-concerning-technology-to-a-new-political-economy-in-the-age-of-high-performance-computing-machines/>

22 H. Jonas, *Zasady odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 32.

który uświadamia sobie swoją makabryczną misję i jest z niej dumny²³ – przed stu laty pisał John Haldane. Dziś Martha C. Nussbaum w alarmującym tonie pisze, że najważniejszy rodzaj kryzysu dotyczy edukacji, z której rugowana jest humanistyka, formująca świadomych, samodzielnych i krytycznych obywateli. Ich miejsce zastępują „pokolenia użytecznych maszyn”, a na naszych oczach rozstrzyga się przyszłość światowych demokracji. Jako jedność badania i nauczania, teoretyzowania i praktyki powinna być „polityką wrażliwości”, w ramach której humanista w sposób moralnie odpowiedzialny porusza się w sferze znaczeń i wartości. W tym sensie humanistyka oznacza „praktykowanie krytycznego oporu wobec wszystkich pojęć, wartości, idei czy kulturowych tendencji po to, by nie przekształciły się one w zawłaszczające dogmaty i ideologie”²⁴. Myślę, że współczesna antropologia powinna dostarczać narzędzi umożliwiających przekraczanie dotychczasowych schematów poznawczych, by kompleksowo uchwycić współczesne przeobrażenia zachodzące pod wpływem techno-kultury i towarzyszyć egzystującemu w niej człowiekowi mierzącemu się z doświadczeniem cielesnej niepewności²⁵.

Antropologia technologii jako antropologia przyszłości ma za zadanie badać wyłaniające się z transhumanistycznego dyskursu wyobrażenia postbiologicznej istoty i potencjalne konsekwencje neoświeceniowych, transhumanistycznych poglądów filozoficznych głoszących fundamentalną zmianę ludzkiej kondycji. Zoptymalizowane ciało postczłowieka stanie się w przyszłości wyznacznikiem tożsamości i zajmowanego przez nią miejsca w świecie, który w intencji przedstawicieli transhumanizmu ewoluować ma w stronę postbiologicznej, myślącej technologii (*techno sapiens*) zasilanej przez algorytmy sztucznej inteligencji. Postulaty ontologicznego egalitaryzmu, zniesienia hierarchii bytów oraz tradycyjnego i fundamentalnego dla

23 J. Haldane, *Daedalus of Science and the Future: A paper read to the Heretics*, London 1924.

24 M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, Warszawa 2016.

25 Badania w obszarze antropologii technologii „Sztuczni ludzie w biznesie - automatyzacja wizerunków bez podmiotu” oraz „Replika. 10 pytań do sztucznej inteligencji”, przeprowadziłam w latach 2019–2022 wśród studentów Wydziału Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie zrealizowałam autorski program edukacyjny, prowadząc przedmioty „Dystopijne technologie w Black Mirror. Koniec prywatności i przyszłość nadzoru”, „Miłość, seks i roboty. Technoantropologia intymności” i „Dyskursy transhumanizmu i sztucznej inteligencji”. Badania objęły także studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego (kurs: „Człowiek 2.0.”) oraz studentów Wydziału Zarządzania UŁ (zajęcia: „Współpraca człowieka z maszyną” na kierunku Business Automation), jak również uczestników studiów podyplomowych „Trendwatching & Future Studies” w Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, z którymi zrealizowałam zajęcia „Człowiek przyszłości: między transhumanizmem a technointymnością”. Projekty dotyczące interakcji z wirtualnymi influencerami i opartymi na sztucznej inteligencji lovebotami prowadzę w Uniwersytecie SWPS w Warszawie.

zachodniej cywilizacji dualnego podziału na podmiot i przedmiot niszczą cywilizację personalistyczną i czynią z niej cywilizację gromadnościową, której pozorny egalitaryzm wprowadza totalitarny ostatecznie porządek społeczny i polityczny. Technoantropologiczny namysł nad kondycją człowieka konieczny jest dla zrozumienia nadchodzących przemian. Doskonalenie ludzkiego ciała i wyposażanie go w niedostępne do tej pory człowiekowi nowe modalności zmysłowe, humanizacja technologii i transfer umysłu do światów wirtualnych to perspektywa zmuszająca do rewizji rudymentarnych wyobrażeń na temat człowieczeństwa.

Ulrich Beck postuluje konieczność zmiany praktyk naukowych polegającą na przejściu od nauki zamykającej się w wąskich dziedzinach do nauki o powiązaniach²⁶. Powinna ona ujmować stawiane problemy w szerszym kontekście, uwzględniając wielowymiarowość ludzkich potrzeb. Antropologia technologii, zainteresowana społecznymi, kulturowymi i artystycznymi konsekwencjami rozwoju technologicznego, powinna stać się miejscem kontr-dyskursu dotyczącego przyszłości człowieka, czyniąc temat przedmiotem publicznej debaty. Jej zadaniem jest powrót do stechnicyzowanej kultury, krytyczne jej diagnozowanie, dialog z naukowcami i artystami, aktywne towarzyszenie człowiekowi w procesie zmian, konfrontowanie wyobrażeń opinii publicznej ze stanem nauki. Sprzężenie perspektywy naukowo-technologicznej i społeczno-humanistycznej pozwoli formułować wartościowe sądy w obszarze prawdopodobnych scenariuszy przyszłości gatunku ludzkiego. Technoantropologia, wpisując się w szerszy nurt badań nazywany społecznymi studiami nad nauką i technologią (*social studies of science and technology*), postuluje szeroką koalicję profesjonalnych i obywatelskich organizacji oraz przestrzeni instytucjonalnych, w ramach których przedstawiciele technonauki, humanistyki i sztuki będą wymieniać poglądy, wspierać edukację, przygotowując społeczeństwo na systematyczne zmiany wynikające z przyspieszenia technologicznego. Technologiczna gotowość do jednoczesnego rozszerzania funkcjonalności ciała i zastępowania człowieka przez systemy bazujące na sztucznej inteligencji rodzi nie tylko potrzebę wypracowania regulacji ekonomiczno-prawnych. Ogromny potencjał przekształcania życia społecznego, jaki niesie projekt transhumanistyczny, powinien być impulsem dla antropologów do zaangażowania się w dyskusję o jej wielowymiarowym wpływie na przyszłość ludzkości²⁷.

Antropologia przyszłości powinna intensywnie kierować uwagę w stronę codziennego życia w technokulturze, które innym dyscyplinom nauk społecznych

26 U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, Warszawa 2004, s. 233–277.

27 K. Schwab, X. Sala-i-Martin, *The Global Competitiveness Report 2017–2018*, World Economic Forum within the framework of the System Initiative on Shaping the Future of Economic Progress, 2017.

i humanistycznych wciąż jawi się jako zbyt nowe, zbyt bliskie, aby mogło być efektywnie analizowane. Moja antropologiczna wyobraźnia wchodzi dziś w relacje z technologią m.in. dzięki temu, że Ewa Nowina-Sroczyńska rozpoznała zarówno dynamikę i istotność transhumanistycznych przemian, jak i ich transformacyjny potencjał.

Bibliografia

Literatura

- Afeltowicz Ł., *Laboratoria w działaniu. Innowacja technologiczna w świetle antropologii nauki*, Warszawa 2011.
- Aoun J.E., *Robot-Proof. Higher Education in the Age of Artificial Intelligence*, Cambridge 2018.
- Attril A., *Introduction*, [w:] *Cyberpsychology*, red. A. Attril, Oxford 2015.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka*, Warszawa 2004.
- Castells M., *Spoleczeństwo sieci*, Warszawa 2007.
- Collins H.M., Pinch T., *The Golem at Large. What You Should Know about Technology*, Cambridge 1998.
- Człowiek wobec wyzwań rozwoju technologicznego*, red. J. Machnaczej, M. Małek, K. Serafin, Wrocław 2011.
- Dusek V., *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Kraków 2011.
- Ellul J., *The Technological Society*, New York 1964.
- Feyerabend P., *Przeciw metodzie*, Wrocław 2001.
- Hacking I., *The Self-Vindication of the Laboratory Sciences*, [w:] *Science as Practice and Culture*, red. A. Pickering, Chicago – London 1992.
- Haldane J., *Daedalus of Science and the Future: A paper read to the Heretics*, London 1924.
- Jonas H., *Zasady odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.
- Mumford L., *Mit maszyny*, t. 1, Warszawa 2012.
- Mumford L., *Mit maszyny*, t. 2, Warszawa 2014.
- Nussbaum M.C., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, Warszawa 2016.
- Porczak A., *Elektro-tropizm i Techno-hedonia*, [w:] *Filozofia technologii*, red. S. Myoo, J. Hańderek, Lublin 2014.
- Postman N., *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 2004.
- Schwab K., Sala-i-Martin X., *The Global Competitiveness Report 2017–2018*, World Economic Forum within the framework of the System Initiative on Shaping the Future of Economic Progress, 2017.

Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris 1958.

Thacker E., *Biomedica*, Minneapolis 2004.

The Oxford Handbook of Cyberpsychology, red. A. Attrill-Smith, Ch. Fullwood, M. Keep, D.J. Kuss, Oxford 2018.

Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Kraków 2020.

Źródła internetowe

Gerritzen M., Lovink G., *Made in China, Designed in California, Criticised in Europe: Amsterdam Design Manifesto*, <https://networkcultures.org/blog/publication/amsterdam-design-manifesto/>

Krzykawski M., *Od nowego pytania o technikę do nowej ekonomii politycznej w epoce maszyn o wysokiej mocy obliczeniowej. Filozofia aktywistyczna Bernarda Stieglera*, <https://2022.bien-nalewarszawa.pl/from-a-new-question-concerning-technology-to-a-new-political-economy-in-the-age-of-high-performance-computing-machines/>

ANETA PAWŁOWSKA

HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2847-4403

ANETA.PAWLOWSKA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Malarstwa i Rzeźby

Telluryzm i folkloryzm w okresie dwudziestolecia międzywojennego na przykładzie warszawskiego stowarzyszenia malarzy Pro Arte

Tellurism and folklore in the interwar period
on the example of the Warsaw painters'
association Pro Arte

Streszczenie: Tekst jest analizą zjawiska fascynacji ludowością i folklorem w okresie dwudziestolecia międzywojennego w Polsce. Przywołane przykłady dotyczą kontekstu inspiracji twórców sztuk wizualnych, w szczególności związanych z warszawskim stowarzyszeniem artystycznym Pro Arte, takich jak: Stanisław Masłowski (1853–1926), Henryk Piątkowski (1853–1923), Stefan Popowski (1870–1937), Józef Rapacki (1871–1929), Stanisław Straszkievicz (1870–1925), Czesław Tański (1862–1942), Władysław Wankie (1860–1925), Marian Wawrzeniecki (1863–1943), Henryk Weysenhoff (1859–1922), Teodor Ziomek (1874–1937). Grupa funkcjonowała w latach 1922–1932 w środowisku zbliżonym do Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych. W szczególności poruszone zostaną dwa wątki przywiązania do ziemi ojczystej (koncepcja tellurizmu), czego wyrazem jest malarstwo pejzażowe członków grupy oraz zainteresowanie stylizowanym rodzimym folklorem.

Słowa kluczowe: Stowarzyszenie Pro Arte, malarstwo polskie, folklor, telluryzm, dwudziestolecie międzywojenne

Summary: The text is an analysis of the phenomenon of fascination with folklore and folk art in the interwar period in Poland. The examples cited relate to the context of



inspiration of visual artists, in particular those associated with the Warsaw art association Pro Arte such as: Stanisław Masłowski (1853–1926), Henryk Piątkowski (1853–1923), Stefan Popowski (1870–1937), Józef Rapacki (1871–1929), Stanisław Straszkievicz (1870–1925), Czesław Tański (1862–1942), Władysław Wankie (1860–1925), Marian Wawrzeński (1863–1943), Henryk Weyssenhoff (1859–1922), Teodor Ziomek (1874–1937). The group functioned between 1922 and 1932 in an environment similar to that of the Society for the Encouragement of Fine Arts. Two themes in particular will be addressed: attachment to the native land (the concept of tellurism) as expressed in the landscape paintings of the group's members and interest in stylised native folklore.

Keywords: Pro Arte Association, Polish painting, folklore, tellurism, the interwar period

Wprowadzenie

Znając doskonale zainteresowania Dostojnej Jubilatki folklorem oraz szeroko pojętą ludowością, chciałabym na tych aspektach, często pojawiających się we współczesnej kulturze, oprzeć mój wywód. Momentem, na którym pragnę się skoncentrować, jest okres dwudziestolecia międzywojennego. W Polsce ów czas w sztukach wizualnych jawi się jako konglomerat wielu wpływów, począwszy od zachwytów nad nowoczesnością i techniką współczesną, poprzez elementy narracji historycznej, aż do fascynacji ludowością. Ta ostatnia podnieta twórcza wyniesiona została jeszcze z romantyzmu, gdzie wsparta była na koncepcji tellurycznego¹ związku mieszkańców wsi z ziemią ojczystą². Ponadto, jak zauważył Jerzy Malinowski, analizując grupę artystów związanych z tzw. Cyganerią Warszawską (1839–1843), to właśnie we wsi i jej mieszkańcach upatrywano możliwości odnowy moralnej społeczności polskiej pod zaborami:

Miasta, uznane za siedlisko zła „nowoczesny Babilon”, konfrontowano ze wsią – nośnikiem wszelkich wartości pozytywnych. Egoizmowi i obłudzie mieszczaństwa przeciwstawiano społeczną i moralną wyższość ludu. Lud [...] uznano za jedyną siłę zdolną przywrócić Polsce niepodległość. Stąd zrodził się program zbliżenia do ludu³.

1 Termin „telluryzm” niezwykle przydatny do opisanego „związku człowieka z ziemią, z której czerpie siły witalne, z którą pozostaje w relacji emocjonalnej, przede wszystkim nostalgicznej” rozumiem za: S. Rzepczyński, *Ja – dom – świat. O geopośmiotowości Norwida*, [w:] *Georomantyzm. Literatura – miejsce – środowisko*, red. E. Dąbrowicz et al., Białystok 2015, s. 448.

2 Zob.: *Telluryczny* [dostęp: 26 listopada 2023]. Dostępny w internecie: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/telluryczny.html>

3 J. Malinowski, *Imitacje świata: o polskim malarstwie i krytyce artystycznej drugiej połowy XIX wieku*, Kraków 1987, s. 22–23.

Pozytywna wizja wsi i ludu jako czynnika spajającego naród kontynuowania jest nie tylko w malarstwie realizmu oraz w okresie Młodej Polski, ale także później, już po odzyskaniu 11 listopada 1918 r. niepodległości.

Fascynacja wiejskim krajobrazem rodzimym widoczna jest u wielu twórców popularnych w trzeciej ćwierci XIX w. i na początku wieku XX. Motyw ten pojawia się zwłaszcza u takich koryfeuszy malarstwa polskiego, jak: Józef Chełmoński (1849–1914), Stanisław Witkiewicz (1851–1915), Jacek Malczewski (1854–1929), Stanisław Wyczółkowski (1851–1936), Julian Fałat (1853–1929), Stanisław Wyspiański (1869–1907) czy Jan Stanisławski (1860–1907). W ich twórczości widać nie tylko poszukiwanie malowniczych zakątków i oczarowanie francuskim malarstwem impresjonistycznym (dodajmy, że forma ta w realiach polskich uzyskuje nazwę pleneryzmu), lecz także pochlebną ocenę trudu związanego ze znojną pracą na roli czy wiejskim obejściu.

Drugi nurt fascynacji wsią i jej mieszkańcami przybiera formę bardziej nowoczesnego folkloryzmu, rozumianego za Józefem Bursztą⁴ jako inkorporowanie do prac artystycznych wątków narracyjnych i motywów wizualnych związanych z ludową twórczością artystyczną⁵. Ten drugi nurt włączający w swe zainteresowania zarówno „nastawienie na sztukę ludową”, jak i specyficzną stylizację związaną z anaturalizmem, prostotą, schematycznością i skrótowością⁶, objawia się jeszcze silniej w Polsce po połowie wieku XX wraz z rozwojem PRL-u i poszukiwaniem jego ludowego rodowodu. Tu można wskazać jako przykłady działalność Cepelii czy występy zespołu „Mazowsze”.

Prowadząc z obecnej perspektywy rozważania nad ludowością i folkloryzmem lat minionych, trzeba mieć na względzie stanowisko badaczki Ewy Klekot związane z mitologizacją roli ludu w ideologii państwowotwórczej:

Przed wszystkim chodzi o absolutnie kluczową, instrumentalną rolę „ludowości” w konstruowaniu polskiej ideologii narodowej w XIX wieku, kiedy priorytetem było zneutralizowanie fundamentalnego konfliktu społecznego między szlachtą

4 Józef Burszta szeroko analizuje zjawisko folkloryzmu, powołując się na trójstopniową gradację tego fenomenu w odniesieniu do pracy K. Wyki, *Inspiracje folklorystyczne w sztuce polskiej. Na przykładzie twórczości Jacka Malczewskiego*, [w:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Wrocław 1972, s. 71–93. Zob.: J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa 1974, s. 277–278.

5 Autorka ma pełną świadomość skrótu myślowego, jak też pewnego przekłamania zawartego w sformułowaniu „sztuka ludowa”. Przyjmując za badaczem tego fenomenu Aleksandrem Jackowskim, jest to zjawisko wytworzone w obrębie dyskursu inteligenckiego. „Nie lud bowiem nazywał swą twórczość «ludową», lecz ludzie z miasta «odkrywający» jej znaczenie”. Tenże, *Polska sztuka ludowa*, Warszawa 2007, s. 12.

6 J. Burszta, dz. cyt., s. 278.

i chłopami. Przemiana „gminu”, „chłopów”, „pospólstwa” w „polski lud” miała do-
konać „cudu”, który wieszczyl Krasieński w *Psalmie Miłości*. „Lud” trzeba też zatem
rozumieć jako utopię szlachecko-inteligenckiej ideologii narodowej⁷.

Fascynacja stylizowanym folklorem wiejskim jest silnie widoczna w sztuce polskiej,
w okresie dwudziestolecia międzywojennego, gdy ów propaństwowy charakter opar-
cia na ludowości i przywiązaniu do ziemi ojczystej był szczególnie potrzebny wo-
bec licznych problemów, z jakimi musiało sobie poradzić na nowo odradzające się
państwo polskie. O zjawisku tym w odniesieniu do grupy Formistów⁸ tak wspomina
badaczka Iwona Luba:

W gronie formistów zafascynowanych ludową rzeźbą, a przede wszystkim dewo-
cjonaliami malowanymi na szkle, wyodrębnić można niezbyt liczną grupę arty-
stów usiłujących stworzyć od podstaw nowy styl w sztuce polskiej zaspokajający
potrzeby narodu w nowym niepodległym państwie⁹.

Fascynacja folklorem jest doskonale zauważalna w dziełach uznanej malarki – Zo-
fii Stryjeńskiej (1891–1976), u której pojawiają się luźne inspiracje folklorem, nawią-
zujące do wierzeń ludowych. Są one widoczne w *panneaux* dekoracyjnych pt. *Pory*
*roku*¹⁰, zdobiących pawilon polski podczas Wystawy Sztuki Dekoracyjnej i Przemysłu
Artystycznego (*l'Exposition internationale des Arts décoratifs et industriels moder-
nes*) w Paryżu w 1925 r. czy też w cyklu sześciu plansz fascimilowych, kolorowanych
szablonem (*pochoir*); wydanych przez wydawnictwo Jakuba Mortkowicza pt. *Ob-
rzędy polskie z 1931 r.* Ponadto artystka czerpała dowolnie z elementów ludowych
strojów czy wizerunków górali, co doskonale jest widoczne w serii 11 grafik wyko-
nanych w technice rotograwiury zatytułowanej *Tańce polskie* (1927), przedstawia-
jącej pary w ludowych strojach, tańczące krakowiaka, polkę, zbójnickiego, oberka,

7 E. Klekot, *Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*, „Kultura
Współczesna” 2014, nr 1, s. 90.

8 Formiści (wcześniej Ekspresjoniści Polscy) – ruch artystyczny aktywny w latach 1917–1922,
zainicjowany przez Zbigniewa Pronaszkę (Wystawy Niezależne w Krakowie). Formi-
ści głosił hasła odejścia od realizmu w sztuce i utrwalenia prymatu formy nad treścią.

9 I. Luba, *Dialog nowoczesności z tradycją. Malarstwo polskie dwudziestolecia międzywo-
jennego*, Warszawa 2004, s. 52.

10 Powojenne losy 6 prac nie są znane. Zachowały się jedynie ich fragmenty w: Muzeum
Narodowym w Warszawie, Muzeum Kultury Kurpiowskiej w Ostrołęce, Muzeum Okrę-
gowym w Bydgoszczy, Bibliotece Polskiej w Paryżu, a także w kolekcjach prywatnych.
Część *panneaux* niestety zaginęła. Zob.: *Jak sztuka użytkowa łączyła Polaków* [do-
stęp: 26 listopada 2023]. Dostępny w internecie: [http://www.polskieradio.pl/8/402/
Artykul/941975,Jak-sztuka-uzytkowa-laczyła-Polakow](http://www.polskieradio.pl/8/402/Artykul/941975,Jak-sztuka-uzytkowa-laczyła-Polakow)

kujawiaka czy poloneza. Dodajmy, że cykl ten cieszył się takim powodzeniem, iż był reprodukowany na porcelanowych serwisach wytwarzanych w fabryce w Ćmielowie, a także na pudełkach czekoladek E. Wedla (również w okresie Polski Ludowej) i na pudełkach zapalek. Równocześnie artystka była też aktywna w ramach Stowarzyszenia Artystów Polskich „Rytm” oraz Warsztatów Krakowskich i Spółdzielni Artystów Plastyków „Ład”. Te dwie ostatnie organizacje stawiały sobie za cel podniesienie artystycznej jakości produkcji rzemieślniczej poprzez wsparcie jej projektami zawodowych plastyków i architektów (m.in.: Józefa Czajkowskiego, Wojciech Jastrzębowski, Karola Tichego, Edmunda Trojanowskiego i Karola Stryjeńskiego). O pozytywnym wpływie twórczości ludowej na plastykę po odzyskaniu niepodległości pisał m.in.: Jerzy Warchałowski:

Od wieków rozwija się u nas ludowe budownictwo, sprzętarstwo, tkactwo, garnarstwo i inne. Na tem tle wyrosło i w tem środowisku odkryte zostało cudowne zjawisko – kwiat ludowego przemysłu: sztuka ludowa plastyczna, która od przeszło ćwierćwiecza obok pieśni, tańca i różnych obrzędów, odczutyh i ocenionych znacznie dawniej, stała się radością i natchnieniem artystów plastyków¹¹.

Warto też wspomnieć innych artystów związanych ze wspomnianym „Rytmem”, jak np. grafika i plakacistę Edmunda Bartłomiejczyka (1885–1950) chętnie sięgającego po wzory ludowe. Był on autorem projektu graficznego zdobiącego pudełko na czekoladki (lat 30. XX w.) z charakterystycznym motywem spływu Dunajcem, upostaciowanym jako górale na flisackiej tratwie ubrani w białe obcisłe portki z czerwonym lampasem, serdaki i kłobuki. Kolejny uznany grafik również związany z „Rytmem” to Władysław Skoczylas (1883–1934), który uchodzi za twórcę „polskiej szkoły” drzeworytu nowoczesnego¹². Zafascynowany legendą Skalnego Podhala, sprzymierzył się w roku 1917 z prawdziwymi nowatorami w świecie sztuki polskiej, jakimi byli Formiści¹³, w dążeniu do stworzenia nowoczesnego stylu narodowego. W drzeworytach W. Skoczylasa z okresu dojrzałej twórczości pojawia się stosowanie tzw. „formy grzebienia”, co wzmacniało kompozycyjne zrytmizowanie prac, jednocześnie ich

11 J. Warchałowski, *Polska sztuka dekoracyjna*, Warszawa–Kraków 1928, s. 10.

12 Zob.: A. Chmielewska, *Przyszłość sztuki w społeczeństwie masowym: poglądy i działalność Władysława Skoczylasa* [dostęp 26 listopada 2023. Dostępny w internecie: https://rcin.org.pl/Content/65871/PDF/WA303_85047_9357-Metamorfozy-4_Chmielewska.pdf

13 Formizm był ruchem artystycznym rozwijający się w latach 1917–1922. Wśród jego członków należy wskazać: Leona Chwistka – głównego teoretyka nurtu, Tytusa Czyżewskiego, Zbigniewa i Andrzeja Pronaszaków, Konrada Winklera oraz rzeźbiarza Augusta Zamojskiego. Twórcy ci czerpali inspirację z dokonań kubizmu, ekspresjonizmu i futuryzmu oraz sztuki ludowej.

dekoracyjność dorównywała „optycznej zwartości i finezji ornamentu”¹⁴. Przykładami takich grafik są dzieła z „Teki zbójnickiej” z lat 1919–1920 (zwłaszcza drzeworyt *Pochód zbójników*) oraz *Taniec zbójników II* z „Teki podhalańskiej” (1922).

W kontekście dużej popularności i licznych nagród¹⁵ uzyskiwanych przez twórców podejmujących tematykę czerpiącą z inspiracji sztuką ludową nasuwają się zróżnicowane pytania: W jaki sposób sztuka ludowa wpisywała się w kontekst społeczno-polityczny dwudziestolecia międzywojennego w Polsce? Ale też: W jaki sposób artyści związani z ugrupowaniem Pro Arte interpretowali i przekształcali motywy ludowe w swoich pracach? Jakie znaczenie miała sztuka ludowa i ludowość jako elementy narodowej tożsamości w kulturze i sztuce schyłku XIX i początku wieku XX? Czy istnieją różnice w interpretacjach i wykorzystaniu ludowości w twórczości różnych artystów tego okresu, a jeśli tak, to na ile są one znaczące?

Celem tekstu jest próba odpowiedzi na powyższe pytania na podstawie *case study*, jakim jest dziedzictwo nieco przyblakłej dziś grupy artystów Pro Arte.

Grupa Pro Arte

Stowarzyszenie Pro Arte to warszawska grupa artystyczna, czynna zasadniczo w latach 1922–1932¹⁶. W szeregach tego ugrupowania znalazło się ponad 30 osób, twórców związanych ideowo i artystycznie z tendencjami panującymi w sztuce przełomu XIX/XX w. Najważniejszymi członkami grupy byli: Stanisław Bagieński (1876–1948), Walery Brochocki (1847–1923), Kazimierz Belina Borzym (1884–1968), Tadeusz Cieślowski (ojciec) (1870–1956), Michał Wiktor Czepita (1884–1941), Stanisław Fidanża (1885–1940), Zdzisław Jasiński (1863–1932), Apoloniusz Kędziński (1861–1939), Bronisław Kopczyński (1882–1964), Jan Kotowski (1885–1928), Piotr Krasnodębski (1876–1980), Wojciech Kossak (1857–1942), Stanisław Masłowski (1853–1926), Henryk Piątkowski (1853–1923), Stefan Popowski (1870–1937), Józef Rapacki (1871–1929), Stanisław Straszkievicz (1870–1925), Czesław Tański (1862–1942), Władysław Wankie (1860–1925), Marian Wawrzeniecki (1863–1943), Henryk Weyssenhoff (1859–1922), Teodor Ziomek (1874–1937). Dorobek malarski Pro Arte objawiał się głównie w pejzażu (o czym będzie mowa poniżej) oraz portrecie (Z. Jasiński, M.W. Czepita, W. Kossak), scenach batalistycznych (W. Kossak, S. Bagieński, K. Borzym) i ilustracjach książkowych (S. Masłowski, H. Weyssenhoff, H. Piątkowski, A. Kędziński). Luźno

14 I. Kossowska, *Władysław Skoczylas* [dostęp: 1 listopada 2023]. Dostępny w internecie: <https://culture.pl/pl/tworca/wladyslaw-skoczylas>

15 Udział Polaków w wystawie paryskiej został uhonorowany ponad 200 wyróżnieniami, w tym 35 narodami grand prix i 70 złotymi medalami.

16 Późniejsze wystawy Pro Arte po kilkuletniej przerwie (od 1936 r.) mają tak bardzo zmieniony skład osobowy w stosunku do pierwotnego, że trudno mówić o ciągłości grupy.

sformułowany program artystyczny wykazywał na wyraźną predylekcję w kierunku tradycyjnie pojmowanego malarstwa realistycznego. Głównymi teoretykami Pro Arte byli: H. Piątkowski, S. Popowski oraz W. Wankie.

Członkowie – w większości ok. 50. roku życia w chwili rozpoczęcia wspólnej działalności – byli artystami spełnionymi zawodowo o ugruntowanej pozycji tak artystycznej, jak i towarzyskiej. Odebrali oni staranne wykształcenie akademickie w Akademii Petersburskiej, Monachium, Paryżu. Wielokrotnie uzyskiwali odznaczenia i nagrody podczas wystaw: warszawskich, petersburskich, berlińskich i paryskich.

Dziesięć najważniejszych wystaw grupy eksponowanych było w salach warszawskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych. Od początku ekspozycje spotykały się z zarzutami konserwatyzmu i skostnienia¹⁷. Działalność proartowców była w pewnym sensie odpowiedzią zwolenników tendencji przedstawiających w sztuce na ataki ze strony ugrupowań o charakterze awangardowym.

Program artystyczny grupy Pro Arte jest de facto trudny do uchwycenia. Sformułowania: „Sztuce służym... Żadnych pęt, żadnych ograniczeń. Starać się będziem, aby cele nasze idealne znalazły w społeczeństwie najszerzy oddźwięk i zrozumienie. Jednym z naczelnych wskazań poczytujemy: czuwanie, aby nic tradycji [...] ciągłości w sztuce wielkiej nie została starganą”¹⁸ – są jedynie ogólnikami. Dziś trudno jest też dokładnie określić, kto był autorem owego programowego wstępu.

Dzisiaj grupa artystów malarzy zrzeszonych w Stowarzyszeniu Pro Arte jawi się jako interesujący przykład współistnienia na polskiej scenie artystycznej II Rzeczypospolitej pewnych form sztuki kwitowanej mianem „zacofanej” ze sztuką awangardową. Trzeba jednak zauważyć, iż stosunek pomiędzy liczbą odbiorców zainteresowanych obiema wizjami w przeszłości oraz ilością badań na ich temat dzisiaj – jest dokładnie odwrotny. Co więcej, ugrupowanie Pro Arte było ostatnią formą wypowiedzi artystycznej wielu nestorów polskiego malarstwa, jak choćby: W. Wankie, H. Weysenhoffa, W. Kossaka, S. Masłowskiego, J. Rapackiego, którzy byli cenieni za życia i którzy nadal cieszą się dużym uznaniem ze względu na wysokie umiejętności warsztatowe i spójną wizję malarską prezentowanego obrazu rzeczywistości.

Tellurizm

Wśród artystów związanych z Pro Arte na pierwsze miejsce wysuwa się bez wątpienia nastawienie twórcze podnoszące temat ludowy jedynie poprzez umiejscowienie scenerii obrazu w krajobrazie wiejskim, bez nawiązywania do wyobrażeń ludu i do

¹⁷ Zob.: A. Pawłowska, *Pro Arte. Monografia grupy warszawskich artystów (1922–1932)*, Warszawa 2006, s. 34–36.

¹⁸ Z katalogu Stowarzyszenia Pro Arte, cyt. za: A. Pawłowska, dz. cyt., s. 152.

jego sztuki. To właśnie jest wskazana przez mnie kategoria telluryzmu, owego nostalgicznego związku człowieka z ziemią, z której pochodził. Dodajmy, że H. Weysenhoff, S. Straszkiwicz, S. Masłowski, A. Kędziński to prawdziwi mistrzowie w oddaniu uroków pejzaży z różnych zakątków Polski – od Kurlandii, przez Wołyń i Podole, aż po Mazowsze. Artyści często, co jest w wyraźnej opozycji do barwnej sztuki impresjonistycznej¹⁹, podkreślają niemalowniczność, bezsłoneczność (nierzadko miejsce prezentowane jest w porze zmroku) polskiego pejzażu. Najczęstszym zabiegiem kompozycyjnym staje się opuszczenie nisko linii horyzontu, co nadaje przyrodzie monumentalny charakter i potęguje wrażenie tajemnicy, której ma ulec widz przepełniony „polską melancholią, a raczej polskim Weltschmerz”²⁰. Dla rozgraniczenia sfery powietrza i ziemi bywa stosowany gęsty ciemny las o postrzępionej, łamiącej się linii koron nieokreślonych gatunków drzew. Chętnie ukazywane są momenty przesilenia czy zamierania – jesień, zima, bardzo wczesna wiosna, co wskazuje na młodopolskie fascynacje twórców nasilającym się egzystencjalizmem. Dlatego np. rosnące drzewa są zdegenerowane i bezlistne; skarłała trawa przypomina step, gdyż „wszelki krajobraz jest stanem duszy”²¹. Ponadto niska roślinność pozwala osiągnąć w pracach dużą głębię perspektywiczną.

Tu warto przywołać kompozycje S. Straszkiwicza – jednego z uczniów Jana Stanisławskiego. W jego pracach – *Pejzaż polny*, *Jesienny dzień*, *Łąka z ostami (Step)* czy *Obłok*²² nastrojowe pejzaże najczęściej są zasnute różowiejącą mgiełką i skąpane są w łagodnym słońcu poranka lub zmierzchu. Podobnie traktuje pejzaż J. Rapacki – *Na wiosnę* (1893), *Mgły poranne* (1893), *Świt. Pejzaż – roztopy* z 1897 r. (prace w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie²³); czasem S. Masłowski – *Pejzaż nadrzeczny* (niedatowany, Polski Dom Aukcyjny), a także H. Weysenhoff: *Stogi*²⁴. Wymienione

19 Zdaniem Wiesława Juszcza, w przeciwieństwie do impresjonizmu francuskiego w polskiej jego wersji (pleneryzmie) przedmiot ukazany na płótnie był nie celem, lecz środkiem do wydobycia wizji malarskiej. W. Juszcza, *Fakty i wyobrażenia*, Warszawa 1979, s. 170.

20 S. Szreniawa-Rzecki, *O życiu i sztuce Wojtkiewicza*, „Museion” 1911, z. 4, s. 7.

21 H.F. Amiel, *Z pamiętnika*, Warszawa 1901, s. 56.

22 Wszystkie prace w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie; powstały po 1900 r.

23 Dalej: MNW.

24 Praca istnieje w wielu wersjach i pod różnymi tytułami: *Śnieg*, *Rojsty litewskie pod śniegiem*, *Stogi w śniegu* czy *Stogi pod śniegiem*. Najwcześniejszy z nich – olejny obraz *Śnieg* z 1894 r. – prezentowany na wystawach międzynarodowych w Berlinie (1895) i w Paryżu (1900), gdzie nagrodzono go srebrnym medalem. W 1901 r. dzieło miało trafić do warszawskich zbiorów barona Leopolda Kronenberga i pojawiało się na warszawskich wystawach. Zob.: A. Pawłowska, *Henryk Weysenhoff (1859–1922). Zapomniany bard Białorusi*, Warszawa 2006, s. 107.

prace rozświetlone są delikatnym, rozproszonym światłem, które pada z niewiadomego kierunku; dominuje koloryt lokalny. W takiej aranżacji zwyczajny mazowiecki krajobraz zaoranych pól, bagnisk, rzecznych rozlewisk zyskuje wymowę ogólnego symbolu – ziemi ojczystej.

Artyści chętnie malują śnieg o lekko niebieskiej barwie, jak na akwarelach J. Fałata. Tego rodzaju maniera widoczna jest w obrazie *Śnieg* H. Wyssenhoffa²⁵, ale też i u Stanisława Żukowskiego – *Wiosenne roztopy* (ok. 1880, Agra Art) czy T. Ziomka – *Chata nad strumieniem w zimie, Roztopy zimowe* (prace w zbiorach MNW). Ponadto T. Ziomek w swoich kompozycjach pejzażowych wykorzystuje z dużym upodobaniem metodę stosowaną przez swego mistrza — J. Stanisławskiego, mianowicie Schellingowską zasadę identyczności wskazującą, iż pięknem jest „nieskończoność przedstawiona w formie skończonej”²⁶ oraz to, że „powinniśmy widzieć w każdym kwiecie żywego, wcielonego przez człowieka ducha”. Rozwijając tę ideę, T. Ziomek ukazuje małe wycinki rzeczywistości z tak niskiego punktu widzenia, że obrazy sprawiają wrażenie malowanych z pozycji leżącej. Zasadnicza różnica w technice malarskiej w stosunku do J. Stanisławskiego polega na przedstawianiu przez T. Ziomka nieco większych kadrów, często tak ujętych, iż drzewa na pierwszym planie mają ucięte korony, co przywodzi na myśl migawkowe kadry impresjonistów. Głębiej w obrazie uzyskuje artysta poprzez konsekwentne rozjaśnienie plamy barwnej powyżej linii horyzontu. Faktura jest zawsze wyraźna, pociągnięcia pędzla długie, impostowe. Ulubionymi motywami roślinnymi są brzozy (prace: *Brzozy przy wiosce, Strumyk w lesie zimowym*) i osty (*Wieś w śniegu*).

Na tle grupy indywidualnym zjawiskiem jest twórczość S. Żukowskiego, pozostająca w związkach obrazowaniem heroicznej rodzicielki, kolebki narodu polskiego, o którym to motywie w malarstwie polskim pisał Waldemar Okoń²⁷. Próżno też szukać w malarstwie S. Żukowskiego impresjonistycznego luminizmu i właściwego mu doboru środków artystycznych w postaci „przecinkowej” faktury i silnych uderzeń pędzla. Bowiem twórczość ta ma wiele wspólnego z malarstwem rosyjskich pieredwizników, a w szczególności z dorobkiem jego mistrza Isaaka Lewitana. S. Żukowski jest zawsze w swych pracach drobiazgowym naturalistą, chętnie prezentuje wodne działy, strumienie wijące się poprzez poleskie łąki, którym odbijające się w nich niebo

25 Motyw niebieskiego śniegu stosuje pierwszy w Polsce H. Weyssenhoff. Prawdopodobnie inspiracją były dlań obrazy impresjonistów francuskich (np. A. Sisleja). Później pojawia się takie zabarwienie śniegu najczęściej w pracach J. Fałata.

26 Poglądy F.W.J. Schellinga propagował Cezary Jellenta. Zob.: C. Jellenta, *Wykłady naukowe. Kurs samokształceniowy – „Przegląd Pedagogiczny”* 1895, nr 7, s. 195.

27 W. Okoń, *Alegorie narodowe. Studia z dziejów sztuki polskiej XIX wieku*. Wrocław 1992, s. 46–85.

lub przezierające dno nadają zupełnie nieoczekiwane kolory – *Pejzaż, Poleskie łąki, Rzeczka na Polesiu* (1928), *Szron* (1928), *Pierwszy śnieg, Lilie wodne, Świeży śnieg*²⁸.

Odmienne podejście do rodzimego pejzażu prezentuje P. Krasnodębski. W jego obrazach widzimy zainteresowanie młodopolską fascynacją linią, dlatego dyskretnie stylizowane prace artysty mają znaczny walor dekoracyjny, podkreślony kapryśnym, czarnym obrysem. Kontur gałęzi drzew – *Sosna* (1915, MNW) i *Pejzaż wiejski z Milanówka* (1914, MNW), grymaśnie splecione linie krzewów na pierwszym planie pejzażu leśnego zdradzają mniejszą wagę dokładnych obserwacji natury, ale jednocześnie pod względem zastosowania koloru ukazują zupełnie odrębny świat malarstwa impresjonistycznego.

Podobnie pogodna kolorystyka i drobne dotknięcia pędzla prac Z. Jasińskiego i A. Kędzierskiego²⁹ zdecydowanie ujawniają wpływ impresjonizmu. Jednak najwięcej oryginalności przejawiają akwarele S. Masłowskiego³⁰ prezentowane na drugiej wystawie Pro Arte w 1923 r. – *Miedza, Gryka, Zagroda czy Ule*. Szczególnie piękna jest *Zagroda*, powstała w końcowym okresie twórczym, podczas pobytu artysty w ukochanej Woli Rafałowskiej, w całości namalowana w plenerze, w upalny dzień. Stanowi żarliwą syntezę polskiej wsi, jej nieprzerwanego związku z naturą. Kompozycję oświetla jasne przedpołudniowe słońce. Wykonana jest z dużą troską o prawidłowe rozplanowanie płaszczyzny. Po prawej stronie znajduje się niewielka, bokiem ustawiona chałupa kryta strzechą, dla przeciwwagi po lewej znajduje się ogrodzone pole maków i widoczna u góry na wpół zdziczała gałąź owocowego drzewa, nadająca całości posmak japońskich akwarel. W tle artysta zaznaczył jasnymi barwami kilka zagonów i migotliwą, niebieską linię horyzontu. Papier pokrywają delikatne, słabo ze sobą związane plamki przypominające smużki. Kolor jest tak radosny, czysty i intensywny, że przywodzi na myśl prace francuskich fowistów. Z całości przebija duża troska o szczegóły, widoczna w pieczołowicie oddanych garnkach suszących się na płocie czy w drewnianych beczkach opartych o chatę, jednakże z drugiej strony

28 S. Żukowski do I wojny światowej reprezentował skrajny realizm w odtwarzaniu przyrody, zupełnie nie korzystał ze zdobyczy impresjonizmu ani w dziedzinie kompozycji, ani w zakresie metody nakładania farby czy kolorystyki. Wydaje się zapóźnionym naturalistą, mimo to był dobrze oceniany przez krytykę, która podkreślała jego wyczuwanie kolorystyczne. Po repatriacji do Polski koloryzm w jego malarstwie narastał. Zob.: M.И. Горелов, *Станислав Юлианович Жуковский*, Москва 1982.

29 Podczas pobytu w Monachium w roku 1888 A. Kędzierski zetknął się z twórczością impresjonistów francuskich. Odtąd pozostawał pod ich silnym wpływem, mimo iż był uczniem J. Brandta i W. Gersona.

30 S. Masłowski był związany z Pro Arte luźno, głównie poprzez znajomość z Cz. Tańskim, który nakłaniał go do wystawienia płócien w latach 1922–1926. Zob.: M. Masłowski, *Stanisław Masłowski. Materiały do życiorysu i twórczości*, Wrocław 1957, s. 204.

widać wyraźnie, jak dalece odszedł artysta od tego, co można by nazwać kształtem i kolorem lokalnym. Podobna jest konwencja kolorystyczna *Gryki*.

Należy też zauważyć, iż niektórzy proartowcy podjęli tematykę marin czy widoków górskich; w tej grupie najciekawszą indywidualnością jawi się batalista S. Bągieński, który w latach 30. XX w. wykorzystywał studia w plenerze dla malarstwa pejzażowego z motywami tatrzańskimi (*Widok na Giewont, W Tatrach*) i z morskimi (*Powrót Kaszubów z połowu, Na polskim brzegu I–III*).

Elementy folkloru, czyli „Wsi spokojna, wsi wesola, Który głos twej chwale zdoła”³¹

Artyści z Pro Arte chętnie podejmowali tematykę folklorystyczną w formie zbliżonej do tak uznanych malarzy wsi, jak Włodzimierz Tetmajer (1862–1923), Teodor Axentowicz (1859–1938) czy najwcześniejszy malarz podhalańskich wiosek – Aleksander Kotsis (1836–1877)³². Prezentowane na wystawach obrazy (często namalowane przed ukonstytuowaniem się grupy, bo w latach 70. XIX w.) ukazują szczęśliwy i barwny lud wiejski. Widzimy *Dziewczynę z wiadrem* (A. Kędziński), *Czesanie lnu, W wiejskiej chacie* (Z. Jasiński), *Chłopów pijanych czy Rozmowę na wiejskiej drodze* (S. Maślowski). We wszystkich pracach wieś polska przełomu z XIX/XX w. prezentowana jest barwnie, głównie z intencją odtworzenia jej sielskiego charakteru, a konflikty bohaterów traktowane są anegdotycznie. Prace te zatem stają się ilustracją zjawiska, na które zwrócił uwagę etnolog Ludwik Stomma, badacz dorobku Oskara Kolberga: „wesołym zajęciom, związanym przede wszystkim z czasem wolnym (obrzędy do- roczne, obrzędy rodzinne, pieśni i tańce, legendy, gry i zabawy) poświęcone jest 84% Kolbergowego obrazu wsi”³³. Wieś i jej mieszkańcy jawią się jako kraina szczęśliwo- ści bliska mitycznej Arkadii. Tymczasem z wielu publikacji tak dzisiejszych³⁴, jak też pochodzących z okresu dwudziestolecia międzywojennego wiemy, że obraz ten nie był bynajmniej sielankowy:

31 J. Kochanowski, *Pieśń świętojańska o Sobótce* [dostęp: 27 listopada 2023]. Dostępny w in- ternecie: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/piesn-swietojanska-o-sobotce.html>

32 Zob.: B. Pranke, *Nurt chłopomanii w twórczości Stanisława Radziejewskiego, Ludwika Stasiaka, Włodzimierza Tetmajera, Wincentego Wodzinowskiego i Kacpra Zelechowskiego*, Warszawa 2003; H. Cękańska-Zborowska, *Wieś w malarstwie i rysunku naszych artystów*, Warszawa 1974.

33 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 147.

34 M. Bańkowska, *Selected peasant issues of the 1930s in the opinions of Warsaw literary maga- zine columnists* (Wiadomości Literackie, Prosto z Mostu, and Pion), „Zeszyty Wiejskie” 2023, nr 29, s. 93–114; K. Juchcińska-Giłka, *Dzieciństwo na wsi polskiej w okresie Drugiej Rzeczy- pospolitej w świetle źródeł pamiątkarskich*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1, s. 224–234.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę życie ogólne, to nasuną się nam rzeczy, które poprostu są nic do pozazdroszczenia. I tak w naszym gospodarstwie z powodu powyższych okoliczności wszystko ucierpiało. Budyńki w marnym stanie, niema za co reperować. Ziemia wyjałowiona, niema potrzebnej ilości inwentarza, brak nawozów sztucznych³⁵.

O braku rzeczywistego zainteresowania ludem przez artystów z Pro Arte świadczy fakt, że postaci przez nich są prezentowane jako typowe, odindywidualizowane – typ chłopca, typ wieśniaczki, młodej dziewczyny, ekonoma, typ muzykanta; artyści nie portretują konkretnych osób, przy czym jednak bardzo dużo wysiłku twórczego kierują na stworzenie iluzji wiernego przedstawienia autentycznej sceny, w której biorą udział wieśniacy w rzeczywistych strojach³⁶. S. Masłowski baśniowa *Dumka Jaremy* (1879, MNW) czy namalowany w stosunkowo ciemnych barwach olej na płótnie *Wesele na Rusi (Rozmowa na drodze)* (1881) to wprowadzenie do tematyki tak ujętego ludu ukraińskiego. Dodajmy, że jest to powtórzenie przez twórcę własnej, nieco przekształconej, pracy *Wesele*³⁷. Ta realistycznie ujęta scena rodzajowa w wiejskim pejzażu prezentuje grupę chłopów otaczających ukazanego tyłem mężczyznę w białym kożuchu, przewiązanym wielobarwnym pasem. Dwaj muzykanci i odświętnie ubrane kobiety mogą wskazywać, że są to weselnicy. Czerwone elementy ich strojów to bezsprzeczne dominanty barwne obrazu, koncentrujące na sobie uwagę widza. Scenę uzupełnia „po miejsku” ubrany mężczyzna (pocztylion?) siedzący na koniu i przysłuchujący się rozmowie. W tle artysta ułokował wieś z cerkwią i chatami krytymi strzechą. Bezlistne drzewa i zalana wodą droga świadczą, że scena rozgrywa się wczesną wiosną.

Motyw barwnego, idyllicznego życia ludu wśród bezkresów Ukrainy podjął najpełniej S. Masłowski w takich pracach z lat 70. i 80. XIX w., jak – *Krajobraz zimowy z Ukrainy* (1876–1878, Muzeum Narodowe w Krakowie) *Cyganek* (1887, MNW) czy *Taniec Kozaków* (1883, MNW), które budował płaskim kolorem, dyskretnie podkreślonym konturem, za sprawą czego nabrały walorów dekoracyjnych, tak charakterystycznych dla secesji. W analogicznym czasie powstało też portretowe studium rysunkowe – *Sołtys Witosek* (1880, MNW). Praca ta, stworzona w mazowieckich Pieczyskach u kolegi Cz. Tańskiego, ukazuje zarządcę folwarku wywodzącego się z wiejskiego ludu.

³⁵ *Pamiętniki chłopów: nr. 1–51*, Warszawa 1935, s. 23 [dostęp: 9 grudnia 2023]. Dostępny w internecie: <https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/72508/edition/65800/content>

³⁶ Zagadnienie autentyczności rekwizytów wśród malarzy zafascynowanych tematyką wiejską wynikało z wcześniejszego zacięcia historyczno-archeologicznego malarzy historycznych, twórców wielkich kompozycji. Około 1900 r. problem autentyczności rekwizytów powraca, lecz w zmienionej, etnograficznej wersji. Zagadnienie to poruszają: M. Masłowski, dz. cyt., s. 54–57; S. Witkiewicz, *Aleksander Gierymski*, Warszawa–Lwów 1903, s. 9.

³⁷ Reprodukacja zaginionego obrazu *Wesele* w „Tygodniku Ilustrowanym” 1902, nr 21, s. 406.

Rosła postać mężczyzny w sukmanie, przepasanej paskiem, zaprezentowana została w unizonej pozie z pochyloną nieco głową i kapeluszem w dłoniach jako pokornego sługi speszonego najwyraźniej sytuacją pozowania do obrazu.

Z kolei nieco późniejsze dzieła S. Masłowskiego są doskonałymi przykładami kreowania anegdotycznego, sielankowego życia ludu wiejskiego. Wymienić tu warto pracę olejną *Pijani chłopci* z 1906 r. Temat trzech pijanych chłopów – prawdopodobnie Książaków (Łowiczan) – mógł zapożyczyć z podobnego obrazu J. Chełmońskiego – *Nad drodze* (1877–1881, MNW)³⁸. W liście do żony z 1905 r. S. Masłowski pisze o tym, że zamierza kupić parę sukman chłopskich w Łowiczu, niezbędnych do malowanego właśnie obrazu³⁹. Podobnie realistycznie (choć z secesyjną lekkością barw i akcentowaniem kapryśnej linii konturu) zaprezentowana jest modlitwa chłopca w szarej sukmanie *W kościele w Grabowie* (1901, MNW). Drewniany, nieistniejący już kościół z niewielkiej wsi nad Pilicą, jest wypełniony wielokolorowymi chorągwkami kościelnymi, feretronami oraz kwiatami.

Równie pięknie i przekonująco wypada lud wiejski w pracach A. Kędzierskiego – *Wiejska dziewczyna*, *Dwaj mężczyźni piłujący ścięte drzewo*, *Przędka*, *Łowiczanka modląca się przed murem kościoła*, *Hanusia niosąca wodę w konwi*. Wymienione prace charakteryzuje zazwyczaj jasna impresjonistyczna paleta barw i rozluźnienie zasad kompozycji w kierunku fotograficznego kadrowania.

Jako wyjątkowy w gronie malarzy Pro Arte jawi się W. Wankie chętnie sięgający po tematykę znojnjej pracy ludu wiejskiego. Jednakże artysta ujmował chłopki i chłopów w sposób bardziej syntetyczny, pozbawiony realistycznej drobiazgowości opisu, a przy tym monumentalizujący zarówno formy pejzażu, jak i sylwetki ludzi. Ciężkie, masywne postaci wieśniaczek zajętych pracą w polu lub zbieraniem chrustu czy pasaniem kóz wydają się w sposób naturalny wyrastać z krajobrazu, stanowiąc immanentną część natury – *Zbieraczki chrustu*, przed 1900 r.; *Kopanie kartofli*, po 1900 r.; *W górach*, ok. 1908 r. (MNW). Zazwyczaj barwne, radosne stroje chłopek są u W. Wankiego zgaszone kolorystycznie, doskonale wpisujące się w poetycką narrację Jana Lemańskiego: „Wielbiel barw jesiennych – skrzepłych jak w bursztynie”⁴⁰. Pomimo skrajnej prostoty i oszczędności środków malarskich artysta wydobywa niezwykle efekty, dostrzega w pejzażu to, czego oczy zwykłych śmiertelników przeważnie nie widzą – półtony i szare matowe refleksy błakające się po brunatnych polskich polach. Malarz, z jednej strony, oddaje poezję światła i powietrza; z drugiej – poprzez

38 Fascynacja J. Chełmońskim widoczna jest też w wielu innych wczesnych pracach M. Masłowskiego.

39 M. Masłowski, dz. cyt., s. 144.

40 Cyt. za: P. Kamińska, *Zapomniany poeta. Władysław Wankie*, [dostęp: 10 stycznia 2024]. Dostępny w internecie: <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/zapomniany-poeta-wladyslaw-wankie/>

postaci ciężkich i masywnych wieśniaczek, które wydają się w sposób naturalny wyraść z krajobrazu, stanowiąc nieodłączną część otaczającej natury, prowadzi z odbiorcą symboliczną narrację wizualną.

Z kolei w pracy *Noc księżycowa* (ok. 1922 r., MNW) W. Wankie podejmuje temat przydrożnej figury Matki Boskiej z dzieciątkiem, fragmentarycznie ujętej od dołu, niezwykle ekspresyjnie namalowanej. A jednocześnie wyalienowanej i „zagubionej” na skraju brzoźowego gaju. Sądzę, że praca ta stanowi wyraźne (być może przez artystę nie do końca uświadomione) odniesienie do ludowej religijności podobnie jak nieco wcześniejszy, bardziej rozbudowany obraz *Chrystus na krzyżu* (1916, MNW).

Reasumując, folkloryzm czy może szerzej zainteresowanie wsią, ludowością oraz miłość do ojczyzno krajobrazu (telluryzm) w twórczości artystów związanych ze stowarzyszeniem Pro Arte jawią się jako raczej „wizualna dokumentacja epoki oparta na temacie ludowym, niewkraczająca w dziedzinę struktur folklorystycznych, czy w świat ludowego widzenia i wyobraźni”⁴¹. Nie jest to kreowanie nowej jakości twórczej poprzez zastosowanie wybranych motywów luźno sparafrazowanych, jak ma to miejsce w działalności artystycznej młodszego pokolenia związanego np. z warszawskim ugrupowaniem Rytm. Proartowcy, ze względu na swe konserwatywne (w okresie ich pełni artystycznej, czyli na początku wieku XX) poglądy estetyczne, kultywowali raczej tradycje XIX-wiecznego realizmu, symbolizmu oraz swoście pojętej dekoracyjności. Wierni tym ideałom w okresie dwudziestolecia międzywojennego popadli w malarską rutynę, ustawicznie powielając dawne motywy, tematy i ujęcia kompozycyjne typowe dla prac z przełomu wieków XIX/XX. O ile w przypadku kompozycji typowo pejzażowych nie jest to tak deprecjonujący zarzut, o tyle w przypadku inspiracji folklorem ich prace wydają się mocno skostniałe w porównaniu do twórczości W. Skoczylasa czy Z. Stryjeńskiej.

Bibliografia

Literatura

Amiel H.F., *Z pamiętnika*, Warszawa 1901.

Bańkowska M., *Selected peasant issues of the 1930s in the opinions of Warsaw literary magazine columnists* (Wiadomości Literackie, Prosto z Mostu, and Pion), „Zeszyty Wiejskie” 2023, nr 29.

Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa 1974.

41 J. Burszta, dz. cyt., s. 277.

- Cękańska-Zborowska H., *Wież w malarstwie i rysunku naszych artystów*, Warszawa 1974.
- Горелов М.И., *Станислав Юлианович Жуковский*, Москва 1982.
- Jackowski A., *Polska sztuka ludowa*, Warszawa 2007.
- Jellenta C., *Wykłady naukowe. Kurs samokształceniowy* – „Przegląd Pedagogiczny” 1895, nr 7.
- Juchcińska-Gilka K., *Dzieciństwo na wsi polskiej w okresie Drugiej Rzeczypospolitej w świetle źródeł pamiątkarskich*, „Przegląd Pedagogiczny” 2012, nr 1.
- Juszczak W., *Fakty i wyobrażenia*, Warszawa 1979.
- Klekot E., *Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 1.
- Luba I., *Dialog nowoczesności z tradycją. Malarstwo polskie dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 2004.
- Malinowski J., *Imitacje świata: o polskim malarstwie i krytyce artystycznej drugiej połowy XIX wieku*, Kraków 1987.
- Masłowski M., *Stanisław Masłowski. Materiały do życiorysu i twórczości*, Wrocław 1957.
- Okoń W., *Alegorie narodowe. Studia z dziejów sztuki polskiej XIX wieku*, Wrocław 1992.
- Pawłowska A., *Henryk Weysenhoff (1859–1922). Zapomniany bard Białorusi*, Warszawa 2006.
- Pawłowska A., *Pro Arte. Monografia grupy warszawskich artystów (1922–1932)*, Warszawa 2006.
- Pranke B., *Nurt chłopomanii w twórczości Stanisława Radziejowskiego, Ludwika Stasiaka, Włodzimierza Tetmajera, Wincentego Wodzinowskiego i Kacpra Żelechowskiego*, Warszawa 2003.
- Rzepczyński S., *Ja – dom – świat. O geopodmiotowości Norwida*, [w:] *Georomantyzm. Literatura – miejsce – środowisko*, red. E. Dąbrowicz et al., Białystok 2015.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Szreniawa-Rzecki S., *O życiu i sztuce Wojtkiewicza*, „Museion” 1911, z. 4.
- „Tygodnik Ilustrowany” 1902, nr 21.
- Warchałowski J., *Polska sztuka dekoracyjna*, Warszawa–Kraków 1928.
- Witkiewicz S., *Aleksander Gieryski*, Warszawa–Lwów 1903.
- Wyka K., *Inspiracje folklorystyczne w sztuce polskiej. Na przykładzie twórczości Jacka Malczewskiego*, [w:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Wrocław 1972.

Źródła internetowe

- Chmielewska A., *Przyszłość sztuki w społeczeństwie masowym: poglądy i działalność Władysława Skoczylasa*, https://rcin.org.pl/Content/65871/PDF/WA303_85047_9357-Metamorfozy-4_Chmielewska.pdf
- Jak sztuka użytkowa łączyła Polaków*, <http://www.polskieradio.pl/8/402/Artykul/941975>,
Jak-sztuka-uzytkowa-laczyła-Polakow


Kamińska P., *Zapomniany poeta. Władysław Wankie*, <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/zapomniany-poeta-wladyslaw-wankie/>

Kochanowski J., *Pieśń świętojańska o Sobótce*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/piesn-swietojańska-o-sobotce.html>

Kossowska I., *Władysław Skoczylas*, <https://culture.pl/pl/tworca/wladyslaw-skoczylas>

Pamiętniki chłopów: nr 1–51, Warszawa 1935, <https://pbc.gda.pl/dlibra/publication/72508/edition/65800/content>

Telluryczny, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/telluryczny.html>

INGA B. KUŹMA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-0195-0270](https://orcid.org/0000-0003-0195-0270)
INGA.KUZMA@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Pracownia Antropologii Praktycznej**MILICA KOČOVIĆ DE SANTO** [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3304-7801](https://orcid.org/0000-0003-3304-7801)
MILICA.KOCOVIC@IEN.BG.AC.RSInstitute of Economic Sciences, Belgrad (Serbia)¹

Lokalny land-art jako przykład dekolonizacji wyobraźni w perspektywie antropologii kulturowej

Local land-art as an example of decolonization of imagination
from the perspective of cultural anthropology

Streszczenie: Autorki tekstu przedstawiają zagadnienie, jakim jest tzw. dekolonizacja wyobraźni. Potraktowały je jako narzędzie interpretacyjne wraz z krytycznym namysłem nad tą propozycją i próbą zastosowania w kontekście kulturowym Globalnej Północy. Uwaga autorek skupiła się na wybranym przypadku, polegającym na interwencji w przestrzeni przyrodniczej za pośrednictwem sztuki ziemi. Materiału do rozważań i badań dostarczył terenowy casus, czyli Międzynarodowy Plener Form z Wikliny i Land-Artu odbywający się w Łodzi. Zapleczem metodologicznym i warsztatowym auterek jest przede wszystkim antropologia kulturowa. Włączyły też do swoich rozważań badania land-artu, środowiska oraz pejzażu; czerpały z rozważań nad antropocenem i antropopresją. Oparły się też na teorii dewzrostu, z której wyrasta kluczowy dla autorek termin, czyli dekolonizacja wyobraźni. Tym, co pogłębia wyzwanie interpretacyjne w opinii autorek, jest lokalizacja owych plenerów – miejski ogród botaniczny. Jest to układ przyrodniczy poddany ściślejszej kontroli człowieka. Akcje artystyczne w takim miejscu mogą się kojarzyć z kolejną antropo-ingerencją, choć ogród botaniczny jako

1 Institut Ekonomskih Nauka, Beograd (Srbija)

sztucznie wytworzony jest z zasady podatny na zmiany wprowadzane przede wszystkim przez ludzi. Pomimo tego, zdaniem autorek, land-art dokonuje transformacji zastanego środowiska ogrodu w kierunku odzyskiwania i wzmacniania przez nie własnej „naturalności” i stawania się bytem *per se*. Dzieje się tak punktowo, w wybranych aspektach i miejscach.

Słowa klucze: land-art, dekolonizacja wyobraźni, Globalna Północ, ogród botaniczny, antropopresja

Summary: The authors of the text present the decolonization of imagination issue. They treat it as an interpretive tool, along with a critical reflection on this proposal and an attempt to apply it in the cultural context of the Global North. The authors' attention focused on a case involving an intervention in natural space through land art. Their considerations and research were provided by a field case, i.e., the International Open-Air Wicker and Land-Art Forms held in Łódź. The authors' methodological background is primarily cultural anthropology. They also included research on the land art, environment, and landscape; they also drew from considerations of the Anthropocene and anthropopressure. Besides, they were based on the degrowth approach, which is a key term for the decolonization of imagination. What deepens the interpretation challenge, in the authors' opinion, is the location of these open-air events - an urban botanical garden. It is a biological system under human control. Artistic actions in such a place may be associated with another anthropo-interference, although a botanical garden, being artificially created, is generally susceptible to changes introduced primarily by human beings. Despite this, according to the authors, land art transforms the existing garden environment towards regaining and strengthening its own "naturalness" and becoming an entity *per se*, although this happens at points, in selected aspects and places.

Keywords: land-art, decolonization of imagination, Global North, botanical garden, anthropopression

Wstęp

Autorki tekstu² przedstawiają zagadnienie, jakim jest tzw. dekolonizacja wyobraźni. Potraktowały je jako narzędzie interpretacyjne wraz z krytycznym namysłem nad tą propozycją i próbą zastosowania w kontekście kulturowym Globalnej Północy.

2 Tekst powstał dzięki dwóm inicjatywom, do których należą I.B. Kuźma i M. Koćović De Santo. Po pierwsze, to przynależność do COST Action 19129 pt. „Decolonizing Development” (2021–2024). Po drugie, jest to jeden z efektów pracy własnej autorek, współtworzących międzynarodowy, interdyscyplinarny oraz wielostanowiskowy projekt grupowy w ramach IDUB UE pod kierownictwem I.B. Kuźmy. Projekt ten nosi tytuł: „Decolonizing degrowth – beyond the eurocentric western nature of conceptualizations

Uwaga autorek skupiła się na wybranym przypadku, polegającym na interwencji w przestrzeni przyrodniczej. Interwencje te transformują doświadczenie wobec przyrody oraz doświadczanie przyrody za pośrednictwem specyficznych działań artystycznych, jakimi są dzieła land-artu, czyli sztuki ziemi³. Zapleczem metodologicznym i warsztatowym autorek jest przede wszystkim antropologia kulturowa. Włączyły też do swoich rozważań teorie i pojęcia z innych zakresów nauki, niezbędne dla prezentowanych w tekście rozważań. Skorzystały więc z badań land-artu i środowiska oraz pejzażu i krajobrazu; czerpały z rozważań nad antropocenem i antropopresją, które współcześnie kształtują język opisu i postrzegania relacji przyroda/natura a kultura. Oparły się też na teorii dewzrostu, z której wyrasta kluczowy dla autorek termin, czyli dekolonizacja wyobraźni.

Materiału do rozważań i badań dostarczył terenowy casus, czyli lokalna odsłona sztuki ziemi w postaci efektów XV i częściowo wcześniejszych edycji Międzynarodowego Pleneru Form z Wikliny i Land-Artu, odbywających się w Łodzi⁴. Tym, co pogłębia wyzwanie interpretacyjne w opinii autorek, jest lokalizacja owych plenerów, ponieważ jest to od kilku lat miejski ogród botaniczny. Jest to układ przyrodniczy poddany ścisłej kontroli człowieka. Zgodnie z definicją, ogrodem botanicznym nazywamy „urządzony i zagospodarowany teren wraz z infrastrukturą techniczną i budynkami funkcjonalnie z nim związanymi, będący miejscem ochrony *ex situ*,

and movements” (2022–2024). Wnioski z obserwacji wraz ze zdjęciami są efektem pracy na miejscu w wybranym terenie prowadzonej przez I.B. Kuźmę od 2019 r.

3 Sztuka ziemi czy land-art ufundowały w pewnym sensie sztukę ekologiczną/eko-art: „termin sztuka ekologiczna nie oznacza konkretnego kierunku ani artystycznego stylu w rozwoju sztuki, ani też wyróżniających się ze względu na formę klasy zjawisk artystycznych. Ma on bardzo szerokie znaczenie i obejmuje wiele stylów, kierunków i artystycznych tendencji. Można mówić o sztuce ekologicznej wówczas, kiedy wywołuje ona refleksję o nierozzerwalnym związku między człowiekiem i naturą, której konsekwencją jest świadomość odpowiedniego miejsca i roli człowieka w przyrodzie oraz świadomego współpartnera w dialogu z nią. Sztuka ekologiczna jest artystyczną refleksją i ekspresją prawd dotyczących istnienia człowieka w świecie. Pomaga te prawdy zrozumieć i ośwoić”. M. Worłowska, M. Marko-Worłowska, *Czy dzieła sztuki mogą kształtować postawę szacunku do przyrody – sztuka ekologiczna w Polsce*, „Proceedings of ECO-pole” 2010, t. 4, nr 2, s. 508.

4 Plener ten odbywa się w formule biennale od 2020 r. Początki miały miejsce w ogrodzie Poleskiego Ośrodka Sztuki, gdzie odbyły się pierwsze warsztaty wikliniarskie – ich inicjatorką była Danuta Pospiech. Obecna kuratorka wydarzenia, Agnieszka Kowalska-Owczarek, na stronie Facebook poświęconej XV Plenerowi z 2023 r. zaznaczyła, iż artystyczne działania w Łodzi posiadają już swoją społeczność, uformowaną przez „artystów i publiczność, którym natura jest bliska i niezbędna do osobistego rozwoju”. Zaś „wydarzenie umożliwia dzielenie się doświadczeniami artystów z kraju i zagranicy, którzy są specjalistami w dziedzinie land artu. Prace plenerowe moderuje wieloletni komisarz pleneru prof. Jędrzej Stępek, artysta pracujący głównie w materiale wikliny” [dostęp: 1 listopada 2023]. Dostępny w internecie: <https://www.facebook.com/groups/882318656398309/>

uprawy roślin różnych stref klimatycznych i siedlisk, uprawy roślin określonego gatunku oraz prowadzenia badań naukowych i edukacji”⁵. Z rosnących w ogrodach botanicznych roślin powstają specyficzne pod względem estetycznym i biologicznym pejzaże, na które składają się najczęściej obce gatunki, wyjęte z oryginalnego kontekstu, w otoczeniu rodzimej fory. Planowe akcje artystyczne w takim miejscu mogą się zatem kojarzyć z kolejną antropo-ingerencją, choć ogród botaniczny jako sztucznie wytworzony jest z zasady podatny na zmiany wprowadzane przede wszystkim przez ludzi. Pomimo tego nasuwają się pytania o status przyrody w tym miejscu. Czy jest ona bytem *per se*, a może *per aliud*? Zdaniem autorek, land-art dokonuje jednak transformacji zastanego środowiska ogrodu w kierunku odzyskiwania i wzmacniania przez nie własnej „naturalności” i stawania się bytem *per se*. Dzieje się tak punktowo, w wybranych aspektach i miejscach.

Z uwag metodologiczno-leksykalnych: aby unikać powtórzeń, autorki będą stosowały w większości zamiennie słowa „natura”, „przyroda” i „środowisko” (w określonych przypadkach trzymając się ścisłych rozróżnień między nimi). Nie są to bowiem synonimy i nie można ich tak traktować. Przyjąć należy zastrzeżenie, iż

w słowie *natura* akcent przypada na to, co stałe – ma to uzasadnienie filologiczne, ponieważ łacińskie słowo *natura* podkreśla chwilę narodzin (*nasci* – zostać zrodzonym, a to sugeruje, że w momencie przyjścia na świat konkretna forma życia zostaje wyposażona w niezmiennie cechy). Z kolei słowa *przyroda* można używać na określenie zastanego świata ożywionego i nieożywionego, niezależnie od tego, jak, jakimi metodami została ona powołana do istnienia”. [...] [Oparte jest to na] „świadomości [...] ingerencji człowieka [w środowisko naturalne, co] skłania humanistów do wydobycia różnic między pojęciem *natura* a pojęciem *przyroda*”⁶.

O dekolonizacji wyobraźni – sposób działania

Wyrażenie „dekolonizacja wyobraźni” pochodzi od twórców i popularyzatorów prądu społecznego, jakim jest dewzrost⁷, i stanowi narzędzie służące do jego operacjonalizacji. Bezpośredniej inspiracji do ukucia terminu „dekolonizacja wyobraźni”

5 Dostęp: 31 grudnia 2023. Dostępny w internecie: <https://stat.gov.pl/metainformacje/slownik-pojec/pojecia-stosowane-w-statystyce-publicznej/3201,pojecie.html> za ustawą z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody.

6 G. Gajewska, *Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu*, „Przestrzenie Teorii” 2021, t. 17, s. 112.

7 Zob.: *Dewzrost. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020. Termin „dewzrost” należy rozumieć jako politykę umiaru, wyhamowania, spowolnienia środowiskowego i ekonomicznego, a w związku z tym, na poziomie relacji międzyludzkich, jako zerwanie z zyskiem, rywalizacją i pędem ku celom, które wiążą się z konsumpcjonizmem.

dostarczył Cornelius Castoriadis oraz badania antropologiczne podnoszące krytykę imperializmu⁸. C. Castoriadis stosował w swoich pismach termin „dekolonizowanie wyobrażeń”, a zatem formę czynną wobec zjawisk występujących w liczbie mnogiej. Chodziłoby zatem o pewien rodzaj performatyki, co podkreśla jego komentator Serge Latouche, a zarazem autor hasła „dekolonizacja wyobraźni”⁹. Kolejnych inspiracji dostarczyć może też kenijski pisarz i zarazem postkolonialny teoretyk, Ngũgĩ wa Thiong’o¹⁰, ukazujący siłę języków jako najsilniejszych nośników transformacji świadomości kulturowej.

Na czym więc polega dekolonizowanie jako sposób wdrażania określonego podejścia, czyli swoiste narzędzie? Jak go używać?

Zdaniem auterek, proces ten rozgrywa się na poziomie intelektualno-emocjonalnym i ma w sobie potencjał utopii, a zarazem stoi za nim zaplecze reformatorskie¹¹. Uruchamia postawy, nawyki i klisze, w związku z tym również uczucia. Dekolonizowanie wyobrażeń odnosi się bowiem do zaangażowanego dekonstruowania dotychczasowych fundamentów doświadczeń i ma prowadzić do zmiany nastawienia. Nie jest neutralne poznawczo czy etycznie. Ma wiele wspólnego z „hermeneutyką podejrzeń”, zadając pytania, które podważają oczywistości i otwierają drogę wątpliwości. Dekolonizowanie jako praktyka służy jednak nie tylko sianiu wątpliwości, lecz ma przez nie przeprowadzić. Służy przygotowaniu gruntu pod przekształcenie sposobów

Słowo „dewzrost” jest polskim odpowiednikiem, i to późnym, jako że dopiero z roku 2020, angielskiego słowa najczęściej funkcjonującego w obiegu naukowym czy aktywistycznym, jakim jest „degrowth”. Tak tłumaczy się notabene oryginalny francuski pierwowzór, czyli termin „decroissance”. W każdej wersji językowej, zatem też w polskiej, pojęcie „dewzrost” odwołuje się do idei zmniejszenia przede wszystkim konsumpcji pod względem jej ilości, zatem do zmniejszania produkcji dóbr. Wiążą się one z powiększaniem popytu (za czym automatycznie idzie wzrost podaży) na rozmaite usługi, nie tylko towary. Usługi bowiem także służą do rozrostu rynku, za czym idzie większe zużycie energii, powiększenie i pogłębienie pól eksploatacji rozmaitych zasobów, jak i osób. Dewzrost to zatem szukanie sposobów na (samo)ograniczenie (się), by m.in. zmniejszyć wytwarzanie odpadów i emisji zanieczyszczeń. Chodzi „o zmniejszenie presji na środowisko”. J. Kronenberg, *Dewzrost to dewzrost!*, [w:] *Dewzrost...*, dz. cyt., Łódź 2020, s. 11).

8 S. Latouche, *Dekolonizacja wyobraźni*, [w:] *Dewzrost...*, dz. cyt., s. 117.

9 Tamże, s. 117–126.

10 Ngũgĩ wa Thiong’o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London 1986.

11 Jak podkreślał Jerzy Szacki, utopia pojawia się wtedy, gdy następuje rozdźwięk między zastanymi realiami a wyobrażeniami. W konsekwencji pojawiają się propozycje, co mogłoby zaistnieć zamiast owego zastanego. W kontekście różnicy między reformowaniem a utopią, reformator ma raczej ambicję poprawienia świata zastanego czy jego udoskonalenia, zaś utopista chce zaprowadzić inny porządek, który nie tyle zastąpi, ile przekształci obecny. Zob.: J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 28–31.

myślenia lub wprowadzenie do nich alternatyw, zaś w konsekwencji chodzi o zmianę społeczną. Ma się to dokonać poprzez wejście na nowe obszary proponowane przez ideę dewzrostu, by zanim zacznie się dosłownie działać, najpierw zacząć performować odmienne refleksje i pośród nich szukać odpowiedzi na kryzysy. Jest to zatem zaproszenie do zmiany myślenia czy wręcz konieczność (biorąc pod uwagę np. napięcia związane z zagrożeniem dla klimatu odczuwane też na Globalnej Północy). W tym celu dekolonizacja proponuje, aby odmiennie pozycjonować i formatować refleksję o sytuacji zastanej na Globalnej Północy. Pytania, jakie niesie dekolonizacja wyobraźni, a które warto sobie zadać, to: W jakim stopniu i komu zawdzięczamy nasze zasoby i co one znaczą oraz dla kogo? W jakim stopniu etyczne są podstawy porządku społecznego opartego na obecnie dominujących zasadach gospodarczych, politycznych itd. panujących na Globalnej Północy? Kto/co poniosło koszty takiego porządku, a kto stał się jego beneficjentem? W jaki sposób Globalna Północ dokonuje wewnętrznej eksploatacji oraz czego czy kogo to wykorzystanie dotyczy? Gdzie wprowadza się wewnętrzne linie podziałów i wartościowania? Na czym to polega oraz czemu służy? Kwestie te nie powinny wyczerpywać problematyki, o jaką można czy należy pytać, prowadząc krytyczną praktykę myślową określaną dekolonizacją wyobraźni. Nawiązują one jednak do prymarnych zagadnień, charakterystycznych dla klasycznego rozumienia dewzrostu.

Pytania te są bowiem ważne w kontekście podejścia dewzrostowego, odnoszącego się do koncepcji, że najważniejszymi siłami napędowymi Globalnej Północy są przyrost, powiększanie i rozwój (na jakimkolwiek polu, choć najdobitniej podkreśla się ich znaczenie w obszarze ekonomicznym sprzężonym z przyrodniczym). Kluczowymi ideami na Północy są bowiem dobrobyt i osiągnięcie sukcesu (warunkowane i mierzone często ilością i jakością dóbr, szczególnie materialnych, lecz nie tylko). Jako że dewzrost jest podejściem wyrażającym sprzeciw wobec takich procesów, wykorzystuje w tym celu działanie określane jako dekolonizacja wyobraźni. Jak pisał S. Latouche, „aby spróbować myśleć o wyjściu z dominującej wyobraźni, musimy przede wszystkim wrócić do tego, w co weszliśmy, to znaczy do procesu ekonomizacji umysłów towarzyszącego utowarowieniu świata”¹².

Przyglądając się składnikom „dekolonizacji wyobraźni”, aby lepiej zrozumieć, do jakich głębszych sensów i zarazem działań odnoszą się słowa tworzące to wyrażenie, warto przypomnieć, czym jest dekolonizacja w klasycznym znaczeniu. Oznacza powrót do niezawisłości politycznej, lecz również przywołanie na powrót wartości i wiedzy negowanych, tępionych czy traktowanych protekcyjnie lub paternalistycznie przez siły dominujące. Najczęściej dekolonizacja jest rozumiana jako proces wyzwalania się społeczeństw spod narzuconej im geopolitycznej oraz ekonomicznej

12 S. Latouche, dz. cyt., s. 118.

podległości i zależności¹³. Dekolonizacja rozwinęła się szczególnie po II wojnie światowej, stając się jednym z ważniejszych czynników nowej globalnej geopolityki¹⁴.

Jednak zanim podbita i zdominowana kultura upora się z konsekwencjami narzuconych jej wpływów, doświadczy wielu procesów, które dokonają jej przekształcenia. Jedna ze zmian polega na „wymuszonej adaptacji społeczeństwa zależnego do warunków stworzonych przez hegemoną”¹⁵. W efekcie, gdy społeczeństwo przekształca się w kulturę podporządkowaną, staje się inną wersją siebie. Sednem stanu podrzędności jest bowiem oddanie komuś innemu „kontroli politycznej nad zajęтым terytorium”, gdy siły dominujące dążą do „utworzenia własnego aparatu zarządzającego. [...] Zbudowanie własnych struktur administracyjnych pozwoli i ułatwi podporządkowanie gospodarki”¹⁶. Kolonializm przejawia się w formach długotrwałego „przymusu politycznego, prawnego, ideologicznego, gospodarczego, militarnego i kulturowego państw silniejszych wobec krajów i społeczeństw”¹⁷.

Aby właściwie powiązać dekolonizację z wyobraźnią, należy ponownie cofnąć się do C. Castoriadis i komentującego jego myśl S. Latoucha. „Wyobrażenia”, zgodnie z pierwotnym terminem C. Castoriadis, oznaczają „kreacje”¹⁸. Są to zatem konstrukty społeczne, wyrażane w konkretnym języku (trzeba pamiętać tutaj o wymienionym wcześniej N. wa Thiong’o), które przekładają się na postawy i nastawienia; te zaś na instytucje, układy i systemy oraz sposoby funkcjonowania i traktowania się, jak i też świata, w tym przyrodniczego.

Dekolonizowanie wyobraźni rozgrywa się więc obok poziomu polityczno-ekonomicznego, także na poziomie symboliczno-metaforycznym. Oznacza wyzwalenie się spod narzuconych wpływów na polu narracji i symboli poprzez wprowadzanie innych znaków i odmiennego słownika, czyli języka. Mogły one kiedyś funkcjonować, lecz zostały odłożone do lamusa ze względu na zasady przychodzące z zewnątrz, unieważniające owe wartości siłowo czy też traciły one na ważności w oczach swoich depozytariuszy w odmienny sposób, choć kiedyś stanowiły znaczący zasób autonomicznych

13 Najpewniej jako pierwszy, który zastosował termin „dekolonizacja”, był Henri Fonfrède w pracy *Decolonization of Algiers* z 1836 r., w której nawoływał, aby Francja odstąpiła od okupacji terytoriów Afryki Północnej. Zob.: D.A. Wood, *Epistemic Decolonization. A Critical Investigation into the Anticolonial Politics of Knowledge*, Cham 2020, s. 9.

14 A. Kosidło, *O roli czynników zewnętrznych w procesie dekolonizacji Afryki. Próba systematyzacji*, „Dzieje Najnowsze” 1992, R. XXIII, t. 2, s. 3–27.

15 W. Mazurczak, *Kolonializm – dekolonizacja – postkolonializm. Rozważania o istocie i periodyzacji*, „Przegląd Politologiczny” 2016, nr 3, s. 132.

16 Tamże.

17 Tamże.

18 C. Castoriadis, *La montée de l’insignifiance*, Paryż 1996, s. 143–144, cyt za: S. Latouche, dz. cyt., s. 117.

i kluczowych jakości. Może to oznaczać też wprowadzanie nowych treści czy alternatyw wobec takich paradygmatów, jak np. wolnorynkowy, konsumpcyjny, eksploatacyjny wobec środowiska czy określonych kategorii osób itd.

W sensie przenośnym oraz nieantropocentrycznym, co buduje kontekst opisywanego w tekście przypadku, dekolonizacja może być stosowana jako otwarty na wielość (w tym bioróżnorodność) sposób funkcjonowania, obejmujący myślenie, przeżywanie i formy egzystowania m.in. biologicznego; to również sposób formułowania pytań angażujący sztukę wrażliwą na kwestie przyrodnicze. Twórczość taka cechuje się wspomnianą interwencją¹⁹ w środowisko i współdziałaniem z nim, aby np. spróbować uniezależnić je od człowieka i zmienić stosunek ludzi do przyrody. Eko-sztuka ukazuje drogi wyjścia z antropopresji na poziomie doświadczenia i przeżyć, otwiera tym samym na inne możliwości poznawcze, wychodzące poza dotychczasową wyobraźnię. Artystyczne działania w przyrodzie eksperymentują z nastawieniem ludzi do wielu wartości poprzez pokazanie dotąd niewyobrażalnych połączeń i zagadnień. Może to służyć w dalszej perspektywie krytycznemu namysłowi na tym, jak przekształcić wpływ człowieka na otoczenie, zrywając z ideą antropocentrycznej hegemonii. Ideałem jest odrzucenie antropopresji²⁰ i uleczenie z niej (jeśli to możliwe).

Przyroda jako obszar (de)kolonizowany

W pracy niezbędnej dla zrozumienia dewzrostu i dekolonizacji wyobrażeń, jakim jest opracowanie *Dewzrost. Słownik nowej ery*²¹, kwestie odnoszące się do przyrody wymienione są wielokrotnie, a kilka poświęconych jest temu zagadnieniu specjalnie²². Przyroda opisywana jest więc tam m.in. jako „biofizyczny krajobraz, [który] wraz z reżimami produkcji, konsumpcji oraz wiedzy i zarządzania środowiskiem”²³ – panującymi na Globalnej Północy, narzucającej taki tryb

19 Dostęp: 1 stycznia 2024. Dostępny w internecie: <https://zacheta.art.pl/pl/mediateka-i-publikacje/interwencja-artystyczna>

20 Dostęp: 1 stycznia 2024. Dostępny w internecie: <https://www.ekologia.pl/wiedza/slovníki/leksykon-ekologii-i-ochrony-srodowiska/antropopresja#przyklad-antropopresji>

21 *Dewzrost. Słownik nowej ery...*, dz. cyt.

22 Są to: Ekologia polityczna, Nurty globalnego ruchu ekologicznego oraz Sprawiedliwość środowiskowa czy Bioekonomia. Wypełniają w większości pierwszą część *Dewzrostu...*, która zatytułowana jest „Punkty odniesienia”. Część ta buduje podłoże ideowe dewzrostowej dekolonizacji. Kolejne wątki przyrodnicze pomysłodawcy opracowania i zaproszeni przez nich autorzy przedstawili pod tytułami: Granice wydobycia zasobów, Szczyt wydobycia ropy naftowej (*Peak oil*), *Back-to-the-landers* (Powracający do ziemi), Eko-wspólnoty, Ogrodnictwo miejskie.

23 S. Paulson, *Ekologia polityczna*, [w:] *Dewzrost...*, dz. cyt., s. 73.

Globalnemu Południu – ma udowodniać sensowność paradygmatu rozwoju i postępu. Wedle tego, natura funkcjonuje jako obszar użytkowania i w zasadzie bierny przedmiot aktywności człowieka.

W odpowiedzi na ten typ stosunków człowiek – środowisko, m.in. zwolennicy dewzrostu nawołują, aby przyroda była traktowana jako źródło bioróżnorodności warte ochrony bądź rekultywacji lub jako wartość niezbędna do utrzymania się przy życiu oraz *byt per se*.

Mimo to środowisko naturalne zyskuje często na wartości dopiero w wyniku urynkowienia. Odbywa się to np. poprzez zabiegi podnoszące wydobycie i obróbkę surowców, by zwiększyć produkcję, tym samym konsumpcję. Wcześniej musi zajść proces nadania środowisku charakteru *per aliud*. Leży za tym przekonanie, iż możliwość dostępu do coraz większej liczby towarów, usług bądź innych korzyści oznacza dla ich odbiorców postęp. Według podejścia dewzrostowego ważne jest jednak, że środowisko może być ciągle traktowane „efektywnie”, lecz na innych zasadach niż pokazuje to logika ekonomicznego, zachodniego wzrostu w kontekście rynkowego zysku. Dewzrostowa „efektywność” polega bowiem na stosowaniu „systemów zarządzania opartych na dobrach wspólnych”²⁴. Opowiadają się za tym rozmaite ruchy oraz inicjatywy ekologiczne działające na Globalnej Północy i Południu.

W koncepcji tak pojmowanych dóbr obejmujących naturę, najwyższą wagę przywiązuje się do

zobowiązań społecznych, wiedzy i praktyki zarządzania zasobami, bez względu na to, jakie to są dobra. [...] Zarówno zasoby konkurencyjne (woda, ziemia, ryby itp.), jak i zasoby niekonkurencyjne (wiedza, kod itp.) można łączyć, chociaż można również ich nie łączyć. Zależy to głównie od nas. Tak więc dobra wspólne dotyczą przede wszystkim tego, jakie łączą nas relacje, gdy używamy współdzielonego zasobu²⁵.

Ten typ podejścia poprzez położenie nacisku na wzmacnianie więzi społecznych oraz na proces podejmowania decyzji, jakiego rodzaju mają to być relacje, sprzyja tzw. dematerializacji. Oznacza to „zmniejszenie [...] ilości materii używanej do zaspokojenia potrzeb produkcyjnych i konsumpcyjnych naszej planety”²⁶. Więzy łączące różne jednostki i grupy wokół współdzielonych i pielęgnowanych dóbr są oparte na zaspokajaniu potrzeb, lecz „nie na ich tworzeniu. [...] Dobra wspólne wskazują

24 J. Martinez-Alier, *Nurty globalnego ruchu ekologicznego*, [w:] *Dewzrost...*, dz. cyt. s. 100.

25 S. Helfrich, D. Bollier, *Dobra wspólne*, [w:] *Dewzrost...*, dz. cyt., s. 129.

26 Tamże, s. 130.

radykalnie demokratyczne rozwiązania, które nie prowadzą do konkurencji między troską o środowisko a dążeniem do sprawiedliwości społecznej²⁷.

Aktywność człowieka i specyficzne formy organizacji i zarządzania wyculone na komponent wspólnotowości i włączania różnych wartości i bytów (w tym nie-ludzkich), mogą próbować odwrócić czy złagodzić rozmaite inwazyjne zachowania ludzkie wobec przyrody. Można też próbować dążyć do tego poprzez działanie na poziomie świadomości, czyli poprzez zaszczepianie ludziom idei uobecnianych w sztuce pod postacią land-artu czy szerzej – sztuki ekologicznej.

Sztuka ziemi jako praktyka dekolonizacyjna

Terenem i materią dla land-artu od jego początku (mniej więcej od lat 60. XX w.) była ziemia rozumiana zarówno jako obszar działań sztuki, jak i dosłownie – substancja stosowana w twórczości. Twórcy zajmujący się land-artem odwoływali się również do tego, co zastali w środowisku, w/z którym tworzyli, np. światło, woda, ukształtowanie terenu itp. Land-art można potraktować jako

wyzwanie [dla kultury], w której sztukę postrzegano jako towar. Dzieła [land-artu] stały się nierozzerwalne z miejscem, nie mogły być sprzedane dla zysku lub wystawiane w galeriach. Sztuka ekologiczna okazała się radykalnym projektem politycznym, filozoficznym i etycznym, ściśle związanym z istotnymi wydarzeniami z przełomu lat 60. i 70. XX w.²⁸

Inspirowany przez land-art „zwrot ku naturze włączył się w generalną przemianę świadomości”²⁹, za czym stały – podobnie jak za powstaniem idei dewzrostu oraz dekolonizacji wyobraźni – wnioski zawarte w tzw. Raporcie U. Thanta *Człowiek i jego środowisko* z 1969 r. oraz w opracowaniu Klubu Rzymskiego *Granice wzrostu*

²⁷ Tamże, s. 132.

²⁸ Za klasyczne przykłady dzieł tej sztuki uważa się m.in. pracę Michaela Heizera, który przewiózł z jednej z galerii w Niemczech wiele ton ziemi. Inny twórca, Walter De Maria, stworzył narysowane kredą dwie równoległe linie ciągnące się przez pustynię Mojave w Kalifornii. Kolejnymi twórcami u początku tego nurtu byli też Christo i jego żona Jeanne-Claude – opakowali tkaniną przeciwoerozyjną wielki obszar wybrzeża Australii, „jednak dopiero 1970 r. i *Spiralna grobla (Spiral Jetty)* Roberta Smithsona wstrząsnęły wyobraźnią i wzbudziły publiczne zainteresowanie land-artem”. Dostęp: 26 stycznia 2024. Dostępny w internecie: <https://portalkomunalny.pl/plus/arttykul/robert-smithson-artysta-ziemi/>

²⁹ G. Działowski, *Sztuka ekologiczna (eko-art)*, [dostęp: 20 stycznia 2024]. Dostępny w internecie: <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2004/sierpień-2004/sztuka-ekologiczna-eko-art>

z roku 1972³⁰. Te dwa dokumenty „zwróciły uwagę światowej opinii na biologiczne koszty postępu technologicznego oraz wskazały na potrzebę zmiany dotychczasowego sposobu myślenia o kulturze”³¹.

Od tego czasu paradygmat ekologiczny stał się jeszcze bardziej wyrazisty. Wyodrębnia się w nim dwa główne nurty: ekologię umiarkowaną, inaczej reformatorską, oraz nurt ekologii radykalnej, czyli głębokiej. Stoi za nimi przekonanie, iż świat to żyjący organizm, zaś człowiek jest istotą „uwarunkowaną, zależną od wielu parametrów, [...] której ciało nie stanowi granicy alienującej świadomości. Światopogląd ekologiczny opiera się na poznaniu intuicyjnym oraz na duchowej samorealizacji człowieka”³². Szczególnie interesujący jest nurt radykalny (umiarkowany odwoływał się głównie do ochrony środowiska), ponieważ bazuje na idei, iż

nie można zmienić systemów wartości w skali społecznej czy indywidualnej, jeśli człowiek nie doświadczy głębokiego związku z owym podskórnym i wszechogarniającym źródłem życia. Utrwalanie i czerpanie z tego doświadczenia pozwolą mu, na podstawie nowych jakości, tworzyć więzi między ludźmi i przyrodą³³.

Szła za tym wspomiana krytyka antropocentryzmu przede wszystkim za prowadzenie „ego-aktywności”. Jej przeciwieństwem jest „eko-aktywność”, co oznacza taki rodzaj myślenia skupionego na dobrostanie przyrody, by znieść między nią a ludźmi „wszelkie różnicujące podziały na obserwatora i przedmiot, na kulturę i naturę, na to, co sztuczne, i to, co naturalne”³⁴.

Takie podejście wpisuje dzieła land-artu „w kontekst otoczenia, są wielowymiarowe, szczególnie w planie semantycznym, tworzone w plenerze wymykają się z komercyjnego kręgu świata sztuki (galerie, muzea)”³⁵. Praktyka ta odwołuje się w pewnym sensie do charakterystycznego na Globalnej Północy pojęcia „pleneru”. Wyjście w plener dawało twórcom możliwość obserwacji zjawisk przyrody, wejścia w kontakt z otoczeniem i jego niezapośredniczone doświadczenie³⁶, przekładane potem na dzieło sztuki.

30 Tamże.

31 Tamże.

32 M. Popczyk, *Ekologiczny paradygmat w sztuce i estetyce*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego. Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica” 1998, t. 16, s. 194.

33 Tamże.

34 Tamże, s. 195.

35 Tamże, s. 196.

36 Zob. np.: M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Warszawa 1989.

W ramach land-artu „plener” nie jest rozumiany tak wąsko, tzn. tylko jako rezerwar wrażeń, co może kojarzyć się z przedmiotowym ujęciem natury. Takie podejście nie obejmowałoby dekolonizacyjnego sensu otwarcia się na rozumienie i odczuwanie, czym są siły czy zjawiska przyrody oraz podporządkowania się im w swojej twórczości. Dekolonizacyjne akty twórcze land-artu odzęgnują się od czerpania z przyrody bez wzajemności i szacunku wobec niej; chodzi o uczenie się od niej czy szukanie w niej powinowactwa i bliskości.

„Plener” rozumiany szerzej, co autorki proponują, wskazując na studiowany przez siebie przypadek Międzynarodowego Pleneru Form z Wikliny i Land-Artu w Łodzi, oznacza tworzenie dla środowiska i wespół z jego właściwościami. Ze względu na opisane już wyżej naruszenia etyczne wobec przyrody związane z eksploatacyjnym stosunkiem do niej w kulturach Globalnej Północy, także artystyczna aktywność człowieka w środowisku naturalnym może być rozpatrywana jako wywłaszczanie go z właściwości. Kojarzyć się może więc jako wkroczenie na obszary, które trudniej mogą się bronić, ponieważ naturę rozumie się raczej jako pozbawioną głosu, chociaż niepozbawioną ochrony czy praw³⁷.

37 To nadal kontrowersyjne na Globalnej Północy stawianie sprawy, czy podmiotowość lub osobowość prawna może być przypisana obiektom, twórcom czy zasobom przyrody lub wręcz jej całej. Z Globalnego Południa dysponujemy takimi przykładami jak z września 2008 roku, gdy Ekwador (pierwszy na świecie) wprowadził do swojej „konstytucji zapis o tym, że przyroda – czy też matka ziemia (*Pachamama*) – ma prawo do poszanowania, zachowania i regeneracji cykli życiowych, struktury i procesów ewolucyjnych. Trzy lata później na kanwie tego przepisu rusza proces – zakończony wygraną – w sprawie zanieczyszczenia rzeki Vilcabamba. W tym samym roku podobne przepisy wprowadza Boliwia. Marzec 2017 r. Nowozelandzki parlament przyjmuje uchwałę, zgodnie z którą rzeka Whanganui – trzecia co do długości w kraju – zyskuje osobowość prawną”. Dostęp: 28 stycznia 2024. Dostępny w internecie: <https://serwis.gazetaprawna.pl/ekologia/artykuly/8529367,rzeka-osobowosc-prawna-zanieczyszczenie-odry-katastrofa-ekologiczna.html>. W ustawodawstwie polskim mamy do czynienia z innym podejściem. Jak wyjaśnia Adam Habuda „w sferze ochrony środowiska [...] przedmiotem ochrony jest przykładowo przyroda, jej zasoby, twory, składniki, środowisko i jego elementy, krajobraz, ponieważ tak stanowią adekwatne przepisy ustawy o ochronie przyrody i ustawy – *Prawo ochrony środowiska*. Rozszerzając egzemplifikacje, przedmiotem ochrony w tej «środowiskowej» sferze są lasy i zasoby leśne, wody, świat zwierzęcy, powietrze, klimat, powierzchnia ziemi czy kopaliny. [...] Określone zasoby przyrody bywają jednocześnie przedmiotem ochrony prawnej i podmiotem prawa. Park narodowy stanowi na przykład z jednej strony przedmiot ochrony jako wyróżniająca się wartościami przyrodniczymi obszar, a z drugiej strony jest jednocześnie państwową osobą prawną, czyli podmiotem prawa, ponieważ tak stanowi art. 8a ustawy o ochronie przyrody. Trzeba jednak podkreślić, że ustawodawcy chodzi przede wszystkim o aspekt strukturalny, ujęcie parku narodowego jako jednostki organizacyjnej powołanej do realizacji zadań publicznych [...]. Podmiotowością prawną nie legitymują się jednak inne elementy przyrodnicze, czyli to, co prawodawca nazywa składnikami, zasobami czy tworam przyrody. W szczególności podmiotami prawa nie są zwierzęta, chociaż ustawodawca wyłącza je także z kategorii rzeczy (dereifikacja zwierząt). [...] Wydaje się,

Mimo wyartykułowanych wcześniej etycznych zastrzeżeń, autorki wpisują się w istniejący pogląd, iż jest możliwa sztuka współpracująca ze środowiskiem, zatem zrywająca z kulturowym wzorcem eksploatacji natury³⁸. W tym celu należy przyjąć, iż land-art, jak wszelkie inne warianty eko-sztuki, wycofuje się z pozycji ego-aktywności wobec przyrody na rzecz eko-aktywności. Artyści tych nurtów stawiają na mentalną, kulturową i etyczną zmianę społeczną poprzez wyciszenie antropopresji, zaczynając od własnych aktywności w terenie. Opowiadają się za swoistą estetyczną regeneracją doświadczania natury nie tylko w kategoriach piękna. Celem jest nadanie podmiotowego statusu środowisku przyrodniczemu w świecie pojmowanym już

że ryzykownie w świetle obowiązującego prawa i jego ugruntowanych interpretacji mówić jest o prawach zwierząt, skoro nie są one podmiotami prawa. Jednocześnie trzeba uwypuklić szczególny status zwierzęcia jako istoty żywej, także normatywnie potraktowanej jako zdolnej do odczuwania cierpienia. Tym samym racjonalna wydaje się propozycja mówienia nie o prawach zwierząt, ale o prawnej ochronie zwierząt. [...] Podmiotami prawa nie są siedliska przyrodnicze, rośliny, jeziora, rzeki czy kopaliny. [...] Wydaje się, że postulaty ujmowania poszczególnych elementów przyrodniczych, dajmy na to rzeki, w kategorii podmiotu prawa, a zwłaszcza osoby prawnej, nie znajdują umocowania w obowiązującym porządku prawnym i stanowią przejaw tzw. myślenia życzeniowego, eksponującego optymizm i niewątpliwą troskę o środowisko, ale pomijającego racjonalne, „twarde” uwarunkowania związane z kształtem i racjonalnym kształtowaniem ustawodawstwa oraz dorobkiem myśli prawniczej”. A. Habuda, *Przyroda i jej elementy. Przedmiot ochrony prawnej czy podmioty prawa?*, „Radca Prawny. Zeszyty Naukowe” 2023, t. 1, z. 34, s. 84–85, 96).

- 38 Jak przypomina Bartłomiej Knosala, w antropocenie „oprócz utraty poczucia bezpieczeństwa i kontroli nad światem zewnętrznym, paradygmat akcentujący wzajemne powiązanie systemów ziemskich przyniósł jeszcze inny rodzaj straty – utraciliśmy koncepcję natury rozumianej jako stabilne tło ludzkich działań”. Natura może być pojmowana zatem jako sieć i wówczas „sprucie jednej nici może spowodować zniszczenie całej tkanki. Intelktualnym patronem antropocenu [...] jest Alexander von Humboldt – niemiecki przyrodnik, który na początku XIX wieku sformułował koncepcję natury, w której kluczowe są powiązania, zależności i relacje. Takie relacyjne rozumienie natury wymaga nowych form organizowania wiedzy. Nauka podzielona na wąskie specjalizacje [...] nie tylko nie nadaje się do badania złożonych problemów, z którymi mamy do czynienia w antropocenie, ale również utrudnia rozpoznanie zagrożeń związanych np. ze zmianami klimatycznymi”. Drugi współczesny paradygmat pojmowania natury – obok sieci – to natura jako byt sprawczy i osoba: „W antropocenie zamiast świata działającego według określonych praw mamy do czynienia z «nieprzeniknioną istotą z brutalną historią i nieprzewidywalnymi wahaniami nastrojów» [...], nawet przyrodznawcy wyrażają się o nowym obrazie Ziemi wyłaniającym się z nauki o systemach ziemskich w takich metaforach jak: «przebudzony gigant» czy «mszcząca się Gaia». James Lovelock, brytyjski chemik, uważa, że ludzkość w sposób nieświadomy wywołała wojnę z Gają. Samą Gaję Lovelock rozumie nie jako byt nieożywiony, lecz jako największą żyjącą istotę w układzie słonecznym. Jednocześnie Lovelock przekonuje, że jeśli nie zobaczymy w Ziemi planety, która zachowuje się jakby była żywa, zabraknie nam woli, żeby zmienić nasz sposób życia i zrozumieć, że uczyniliśmy z niej naszego największego wroga”. Dostęp: 21 stycznia 2024. Dostępny w internecie: <https://filozofuj.eu/bartlomiej-gnosala-natura-w-antropocenie/>

nie tylko antropocentrycznie. Kluczowe w takich akcjach artystycznych jest wystawienie dzieł człowieka na zmianę, której dopełni przyroda i jej byty oraz wszelkie zjawiska ożywione i nieożywione, działające według swoich praw, a poza wolą człowieka. Wpłyne to na odbiór twórczości, jednocześnie zostawiając przestrzeń i czas przyrodzie na jej dzieło.

Przykład terenowy: land-art w łódzkim ogrodzie botanicznym jako aktywność zmieniająca wektory wyobraźni

Plenerem artystycznego wikliniarstwa i land-artu jest m.in. Ogród Botaniczny im. Jakuba Mowszowicza w Łodzi. Koncepcja ogrodu została stworzona w latach 30. XX wieku przez Stefana Rogowicza, który sprawował wówczas funkcję naczelnika Plantacji Miejskich. Idea ta zaczęła być materializowana dopiero w 1946 r., początkowo w formie 6-hektarowego terenu z roślinami leczniczymi, a budowę obecnego ogrodu rozpoczęto jeszcze później – w latach 60. XX w. Ogród otwarto dla publiczności w 1973 r. (pierwszą część liczącą ok. 20 ha). Współcześnie ogród liczy ponad 64 ha³⁹ i jest największy w Polsce.

Miejsce to założono na terenie

płaskim, lekko nachylonym w kierunku doliny rzeki Łódki. Zbiorniki i cieki wodne są sztuczne i powstały w wyrobiskach po glinie. Ważną rolę odgrywają alpinaria – sztuczne wypiętrzenia terenu, wzbogacając w znacznym stopniu stosunkowo małą różnorodność siedlisk. Specyficzny mikroklimat ogrodu wynika z ukształtowania powierzchni związanej z położeniem miasta na styku dwóch mezoregionów – Wysoczyzny Łaskiej i Wzniesień Łódzkich – należących do dwóch odrębnych makroregionów oraz z wpływu ośrodka miejskiego⁴⁰.

Uzupełniając ten opis, można dodać, że pomimo nizinnego krajobrazu ze sztucznymi pagórkami (w liczbie dwunastu), „najwyższy punkt położony jest na wysokości 194 m n.p.m. Opady atmosferyczne są stosunkowo małe – średnia roczna za lata 1985–2005 wynosi[ła] 568 mm. Temperatura w 2006 r. wahała[ła] się od +33,8°C do -30,2°C (średnia roczna to +8,8°C). Ogród ma charakter parkowo-leśny”⁴¹. Wspomniane sztuczne cieki wodne, to 18 zbiorników „zasilanych wodą ze studni głębinowej

39 Dostęp: 1 lutego 2024. Dostępny w internecie: <https://www.log.lodz.pl/modgikwww/pl/Leksykon/O.aspx>

40 A. Adamczewska, A. Bomanowska, J. Janowska, *Flora synantropijna ogrodu botanicznego w Łodzi*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Botanica” 2000, z. 15, s. 116.

41 Dostęp: 2 lutego 2024. Dostępny w internecie: <https://www.botaniczny.lodz.pl/ogrod-botaniczny/>

lub opadów atmosferycznych. Największy z nich, położony centralnie w Dziale Zieleni Parkowej, ma powierzchnię około 0,5 ha i graniczy z 800-metrowej długości ścieżką Aleją Lipową⁴².

Współczesne dane mówią o około 3500 roślin, które wypełniają ogród i pogrupowane są w 9 działów tematycznych⁴³. W ogrodzie znajdują się też ścieżki edukacyjne ukazujące roślinność typu: chwasty, rośliny cieniulubne, drzewa liściaste, skały, rośliny aromatyczne. Specjalne obszary – dziczale, ale pod opieką kadry – przyciągają rozmaite zwierzęta.

Z biegiem lat (w 2023 r. ogród botaniczny obchodził swoje 50-lecie) w miejscu tym powstał zróżnicowany pejzaż, który nadal się zmienia, w dużej części samoistnie. Ogród łódzki oferuje tereny typowo parkowe, ogrodowe i wystawiennicze, także z roślinnością charakterystyczną dla terenów wodnych i podmokłych czy dla różnych rodzajów gleby. Obszary te są porośnięte roślinami różnych gatunków. Są one opisane na tabliczkach informacyjnych zawieszanych na gałęziach czy na tablicach instalowanych przy alejkach. Rośliny te, szczególnie ozdobne, kwitnące, owocujące oraz pachnące, odgrywają rolę żywych obiektów przyrodniczej ekspozycji, reprezentując prawie wszystkie kontynenty. Oprócz tego, przestrzeń ogrodu obfituje w zakątki leśne, łąki i polany, zagajniki, zarośla, łągi oraz – dla niewprawnego oka – tzw. chaszczę, w które nikt ze zwiedzających nie wchodzi. Porastają je rośliny rodzime, w tym umowne „chwasty”⁴⁴. „Dzikię” część ogrodu otwierają się na inny rodzaj eksploracji, nie tak oczywisty, odległy od estetyki wystawienniczej w typie wystawy ogrodniczej, nastawionej na pokaz wyjątkowych egzemplarzy czy gatunków. Spotyka się tam jednak spacerowiczów, zdarzają się nawet w sezonie pojedynczy grzybiarze czy amatorzy kosztowania rozmaitych owoców, a także żyją tam nieoswojone zwierzęta.

W ogrodzie można obcować więc z roślinami często nieopisanymi dla zwiedzających (nie licząc możliwości samodzielnego skorzystania z licznych aplikacji do oznaczania roślin dla użytkowników telefonów komórkowych i amatorów tworzenia własnych cyfrowych zielników). W sezonie rośliny uprawiane, jak i te pozostawiane celowo bez pielęgnacji, choć doglądane i badane, uczestniczą we własnym cyklu rozrostu i obumierania, na co niebagatelny wpływ mają też opady oraz okresy suche. Przyroda w ogrodzie botanicznym jawi się zatem zarazem jako środowisko,

42 Tamże.

43 Są to działy: w stylu japońskim, systematyki roślin zielnych, alpinarium, biologii i morfologii roślin, roślin ozdobnych, zieleni parkowej, flory polskiej, roślin leczniczych i przemysłowych oraz arboretum – to największy dział spośród innych, zajmuje bowiem 18,7 ha z ponad 64 ha całego ogrodu.

44 M. Stasiak, *Docenić chwasty*, „Tygodnik Spraw Obywatelskich” 2022, nr 130(26) [dostęp: 2 lutego 2024]. Dostępny w internecie: <https://instytutsprawyobywatelskich.pl/docenic-chwasty/>

tn. rezultat działań, w tym ludzkich, czyli również jako teren poddany antropopresji, lecz jest to obszar, jaki opisać można słowem „natura”. Ta zaś jest „aktywną, twórczą siłą, której częścią jest również człowiek, a więc naturą stwarzającą (*natura naturans*)”⁴⁵. Różnorodność przyrodnicza ogrodu botanicznego w Łodzi rozciąga się od aspektu biologicznego do estetycznego. Związane jest z tym podziwianie i poznawanie przez ludzi nie tylko pojedynczych egzemplarzy roślin czy ich siedlisk i skupisk, lecz całych ich zróżnicowanych układów jako m.in. szczególnych kompozycji widokowych⁴⁶. Zwiedzający ogród obcuja przy tym ze skomplikowanymi sieciami bytów organicznych i nieożywionych, do pewnego stopnia włączając się w nie.

Ludzkie możliwości doświadczania przyrody nie wyczerpują jej doznawania i bycia jej częścią oraz życia jako jej integralny byt. Wiele miar i skal percepcji istnieje poza ludzkimi możliwościami i nie mamy do nich dostępu. Naturę ogrodu, i jednocześnie jego środowisko, ludzie doświadczają jednak w podwójnym sensie: ze względu na cechę malowniczości, jak również z powodu jakości przyrodniczej⁴⁷, w tym niezależnej od człowieka. Może on doszukiwać się tam sensów i znaczeń poznawczych czy wizualnych, także rekreacyjnych, dostarczających przyjemności; może odpoczywać we względnie cichym i czystym od zanieczyszczeń miejscu (choć w pobliżu ogrodu przecinają się dość duże przelotowe ulice). Te warstwy tworzące ludzkie

45 G. Dziamski, dz. cyt.

46 Oglądanie krajobrazu i napawanie się nim jako widokiem, ma swoją bogatą historię w ramach studiów nad sztuką na Globalnej Północy. Od starożytności po wiek XVIII „pojęcie pejzaż i jego przemiany w językach europejskich może stanowić jeden z wielu dowodów na fakt, iż w historii kultury przez stulecia istniała wyraźna rozbieżność pomiędzy obserwowanym na żywo widokiem, a jego malarską reprezentacją. Co więcej, miał tu miejsce interesujący mechanizm: to malarskie ujęcia widoków kształtowały percepcję krajobrazu rzeczywistego, skłaniały do poszukiwania w realnym świecie miejsc malowniczych i do oglądania ich w podobnych jak na obrazach kadrach. [...] Najważniejszą nowością z punktu widzenia kształtowania się percepcji pejzażu wydaje się jednak dostrzeżenie widoków rozciągających się z okien budowli i zwrócenie uwagi na ich przyjemnościowy charakter, zapowiadający wzrastającą rolę tego zagadnienia w czasach nowożytnych. [...] Natura i jej przejawy stawały się ponownie, podobnie jak w czasach antycznych, synonimem *otium*, spokoju o genezie horacjańskiej, któremu przeciwstawiano *negotium*, czyli zajęcia miejskie”. A. Lebensztejn, „Rozkoszne widoki” czy „dzikie krainy”? Pejzaż w europejskim piśmiennictwie o sztuce od XV do początku XVIII wieku. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Marcina Fabiańskiego, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Wydział Historyczny, Instytut Historii Sztuki, Kraków 2017, s. 23, 37, 48 [dostęp: 3 lutego 2024]. Dostępny w internecie: https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/304306/lebensztejn_rozkoszne_widoki_czy_dzikie_krainy_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y

47 Zob. hasła: *Krajobraz kulturowy* [dostęp 5 lutego 2024]. Dostępny w internecie: http://studiakrajobrazowe.amu.edu.pl/vocabulary_tag/krajobraz-naturalny/; oraz *Pejzaż* [dostęp 5 lutego 2024]. Dostępny w internecie: http://studiakrajobrazowe.amu.edu.pl/vocabulary_tag/pejzaz/

doświadczenie są drobnym przykładem możliwości znaczeniowych, jako że pomimo „sztuczności” owego miejsca, jak zostało to już wielokrotnie zaakcentowane przez autorki, ogród ten wymyka się ludzkiej ingerencji i praktyce nadawania sensów. Udaje się to dzięki świadomemu zaniechaniu działań przez kadrę ogrodu oraz izolowanie pewnych terenów od obecności ludzi, nawet od – wydawałoby się – mało inwazyjnej aktywności, jaką jest patrzenie. Ogród wypełniają gatunki flory i fauny, które zasiedlają to miejsce samodzielnie.

Do pewnego stopnia łódzki ogród botaniczny spełnia cechy krajobrazu rozpatrywanego w antropologii kulturowej jako

jakość heterogeniczna [...], bardziej konstrukt symboliczny aniżeli widok rzeczy; [...] natura jest tworzywem krajobrazu, kultura przydaje mu zaś sensów oraz wartości, wybrzmiewa w czasie znaczeniami i wyobrażeniami, które mają swoją społeczną podbudowę i są kształtowane historycznie. Krajobraz jest więc procesem (wciąż aktualizowanym) przebiegającym w czasie [...]. W tym procesie swój udział ma człowiek. Jest on w tej relacji nie tylko sprawcą, odbiorcą, uczestnikiem, ale także jednym z komponentów całości. [...] [Krajobraz] w formie zastanej otrzymujemy od poprzednich pokoleń i w postaci przez nas przetworzonej przekazujemy naszym następcom⁴⁸.

Autorki niniejszego tekstu niezupełnie jednak zgadzają się z zaprezentowanym wyżej poglądem na temat krajobrazu. To znaczy – odrzucają w swojej pracy stwierdzenie, iż przypisanie sensów i wartości przyrodzie dokonuje się wtedy, gdy to człowiek decyduje, co ma znaczenie, i tylko ludzie posiadają tego rodzaju świadomość, zaś współegzystowanie w ramach naturokultur⁴⁹ (światów ludzko-nieludzkich) polega głównie na odczytywaniu owych sensów. Myślenie typu, iż to człowiek powołuje przyrodę do „życia”, czyli znaczenia, dzięki swojej wiedzy i intencji, wpisuje się w dualistyczny podział różnicujący opozycyjnie rozmaite wartości i zjawiska. Jest to sposób rozumowania bardzo charakterystyczny dla Globalnej Północy. Rozumowanie to ustanawia tożsamości jako odseparowane od siebie i bazujące na różnicach.

W ramach praktykowania dekolonizacji wyobraźni autorki proponują wyjść poza tego typu opozycyjne myślenie, przekładające się na określone wybory etyczne i działania. W tym celu można skorzystać z tropów podsuwanych przez np. Donnę Haraway i jej „koncepcję nieesencjalistycznej podmiotowości nastawionej na asymilację,

48 A. Krupa-Ławrynowicz, *Lokalność w krajobrazie. Etnograficzny przypis do projektu „Śladami Przeszłości po Gminie Mstów”*, „Zeszyty Wiejskie” 2020, z. 26, s. 222–223.

49 Zob.: D. Haraway, T. Nichols Goodeve, *Jestem listotą*, Poznań 2023.

symbiozę, a nie na podział oraz hierarchię⁵⁰. Człowiek w tej koncepcji przestaje być miarą wszechrzeczy i jedynym uzasadniającym istnienie oraz sposób istnienia innych bytów. Jako ludzkość powinniśmy się oduczać nakładania własnych oczekiwań na środowisko nieludzkie, które współdzieli z nami przestrzeń i czas. A zatem „według Haraway przeciwstawianie sobie natur–kultur nie pozwala ustanowić sieci wzajemnych relacji [...]. W posthumanistycznej koncepcji Haraway dualizm [...] prowadzi do materialno-etyczno-politycznej niewydolności. Dlatego postuluje: *Musimy znaleźć inną relację do natury poza reifikacją i posiadaniem*”⁵¹. Jak można tego dokonać, proponuje land-art z zapleczem etycznym i ekologicznym.

Dla dekolonizacyjnego odczytywania krajobrazu ważna jest też materialność naturalokultury – zdecydowanie jest to istotne dla krajobrazu naturalnego, lecz także kulturowego. Jest to taki rodzaj istnienia, gdzie wielu odmiennych gatunków i form, w tym nieożywionych, splata się w rozmaitych symbiozach i wzajemnych powiązaniach na rozmaitych poziomach życia (od nano po makro). W tym objawia się siła *natura naturans* w ogrodzie botanicznym jako plenerze w sensie szerszym. Środowisko przyrodnicze istotne dla land-artu pracuje wedle własnych zasad, co szczególnie widoczne jest z biegiem czasu, a czas to ważna kategoria dla interpretacji tej sztuki. Procesy naturalne współdziałają z ludzką koncepcją przemijania i śmierci, gdzie wyróżniamy taką jednostkę i miarę jak „ulotność”. Dzieła łódzkiej sztuki ziemi z zasady szybko znikają, co jest sprzeczne z ideą utrwalania śladu człowieka dzięki twórczości. Programowo i substancjalnie (operując specyficznymi materiałami przyrodniczymi) zaprzeczają *non omnis moriar*.

Łódzkie dzieła powstają przede wszystkim z wikliny lub innych naturalnych materiałów podatnych na przyrodniczy recykling czy upcykling. Są więc wykorzystane na bieżąco np. przez zwierzęta jako elementy wyściółki gniazd czy nor; bywają rozwiewane, rozrywane lub porywane przez wiatr oraz rozkładają się w glebie. Ulegają całkowitej degradacji po roku czy dwóch latach. Nie sposób znaleźć w ogrodzie śladów wielu instalacji z lat ubiegłych. Poddawane są procesom, które wynikają z właściwości środowiska. Jego składowe to geologia, flora, fauna, zjawiska przyrody, temperatura, wilgotność itp., a także czynnik ludzki. Zwiedzający ogród dotykają bowiem tych wytworów, chodzą po nich czy obok nich, potrącają je, deptają, z biegiem czasu nie identyfikując ich jako sztuki. Nie traktują jako elementu instalacji artystycznej a np. jako rodzaj odpadu przyrodniczego naniesionego przez pogodę, niewiele różniącego się od nieintencjonalnie leżącej gałęzi, zerwanej z drzewa przez przypadkowy podmuch wiatru.

50 G. Gajewska, *Światopoglądowa i stylistyczna katachreza Michela Foucaulta i Donny Haraway*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2013, t. 8, s. 169.

51 Tamże, s. 174.



FOT. 1. Kowal na jednej z instalacji *Hadazawari/ Dotyk*, Masakatsu Yoshida, XIII Plener, Łódź 2019. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023



FOT. 2. Widok na aleję lipową; instalacja *Radość i hojność*, Lis Napsjert, XV Plener, Łódź 2023. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

Substancja przyrody zmienia się sezonowo. Jej transformacje nie mogą być mierzone wyłącznie ludzką historią czy czasem. Miarą jest też cykl życia takiego owada jak kowal bezskrzydły⁵², który przeżywa do 2 lat⁵³. W łódzkim ogrodzie botanicznym występuje on powszechnie, ponieważ największe aleje i ścieżki części parkowej porośnięte są lipami, a to ich owocami głównie żywią się kowale⁵⁴.

52 Dostęp: 4 lutego 2024. Dostępny w internecie: <https://www.ekologia.pl/srodowisko/przyroda/kowal-bezskrzydly-opis-wystepowanie-i-zdjecia-owad-kowal-bezskrzydly-ciekawostki,22171.html>

53 Dostęp: 1 lutego 2024. Dostępny w internecie: <https://swiatmakro.com/2013/07/10/kowal-bezskrzydly-pyrrhocoris-apterus-bo-w-grupie-razniej-i-bezpieczniej/>

54 „Nie każdy może sobie pozwolić na jedzenie tych smakołyków. Otóż nasiona lipy zawierają substancję hamującą przepoczwarczenie się. Larwy owadów, które zjedzą takie nasionko, rosną, ale nigdy nie zamieniają się w postać dorosłą. Takie zabezpieczenie ma



FOT. 3. Wielki staw jako motyw instalacji *Labirynt wody*, Elżbieta Kuźniar, XV Plener, Łódź 2023. Ujęcie przekrzywione, wykonane w przysiadzie i przechyleniu, ponieważ chodziło o pochwylenie kształtu wiklinowych konstrukcji – lekko wygiętych i wykonanych ze splecionej ze sobą wikliny – zlewających się z trawą. Ich krzywizny odpowiadały zakolom brzegu stawu, kształtom wysepek grzywaczy i kręgom na wodzie powstającym od ruchu ryb pod lustrem wody oraz owadów na powierzchni stawu. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

W pewnym sensie owady te mogą być zwierzęcym symbolem plenerów wikliniarskich i land-artu, jako że okolice lipowych alei, w tym najdłuższej – 800-metrowej, są głównymi przestrzeniami dla dzieł sztuki ziemi i miejscem ich ekspozycji.

Co najmniej od XIII pleneru (czyli od roku 2019) sztuka ziemi powstaje w najbardziej widowiskowej i malowniczej części parkowej ogrodu botanicznego, po obu stronach stawu, w pobliżu olbrzymich lip.

Staw nie wysycha w okresach największych upałów (choćby w lipcu – gdy w tym miesiącu organizowane są plenery). W większości pozostałych zbiorników, mimo że założonych po wyrobiskach gliny, nie ma wody od lat i nie zapełnia się ich sztucznie. Zmienia się zatem powoli sąsiadująca z nimi flora i tym samym fauna, w przeciwieństwie do otoczenia wielkiego stawu. Ciągle stoi w nim woda, choć w sezonie letnim opada do niskiego poziomu, gdy przykryte jest zaledwie dno.

Sztuka i miejsce (antropogeniczne) wybrane do badań, zdaniem autorek, dowodzą, że początkowe obawy, iż wybrany przypadek może wydać się sprzeczny z ideami dewrostru i dekolonizacji, okazały się bezpodstawne. Żadne procesy refleksyjne prowadzące do zmiany nie dokonają się bez zaangażowania ludzkiego podmiotu. W sytuacji kryzysu wywołanego przekroczeniem miary antropopresji zadaniem człowieka jest uświadomienie sobie ważności zadania, jakie go czeka. Polega ono na unieważnieniu części własnych postaw. Szczególnie tych, które związane są nastawieniem eksploatacyjnym wobec otoczenia na zmianę podejścia w kierunku współpracy i tworzenia więzi wewnątrz wspólnot ludzkich, jak i międzygatunkowych, aby lepiej określać potrzeby i drogi ich zaspokajania. Człowiek może starać się „pomniejszyć sam



FOT. 4. *Kody natury*, Maria Matuszczak, XV Plener, Łódź 2023. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

wiele roślin. Jednak kowale w wyścigu zbrojeń przeciw lipie są o krok przed nią. Jako jedne z nielicznych owadów uodporniły się na działanie zdradliwej lipowej substancji. Dlatego bez obaw mogą wysysać orzeszki”. A. Wajrak, *Kowal kluje lipę*, [dostęp: 2 lutego 2024]. Dostępny w internecie: <https://wyborcza.pl/piatekekstra/7,129155,14292805,kowal-kluje-lipe.html>



FOT. 5, 6. Dzieło bez zachowanego podpisu. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

siebie”, pomimo że wybranym do badań przypadkiem była działalność artystyczna, stereotypowo rozumiana jako manifestacja czyjegoś przekonania o wielkości i talencie. Sztuka ziemi, zachowując aspekt kreacyjności i przekraczania zwykłości, może uczyć owego „wyciszania się” człowieka.

Jak zostało wspomniane, miejscem badań owej sztuki był specyficzny świat przyrodniczy: miejski ogród botaniczny, który nie ma nic wspólnego z „dzikim” środowiskiem. Autorki uważają jednak, iż na zurbanizowanym terenie założenia przyrodnicze wdrażane przez ludzi pod pewnym względem pełnią funkcję „zastępczej” (dzikiej) natury. Mogą też służyć emanacji wartości nastawionych na obcowanie z przyrodą, np. jako tereny „zielonej terapii” i tym z pewnością także może być ten ogród.

Przykład terenowy pokazał, że to, co sztucznie uformowane ręką człowieka Globalnej Północy – jako środowisko powstałe dla potrzeb estetycznych i naukowych czy ekologicznych z elementów wyjętych z oryginalnego kontekstu – może stać się również przestrzenią dialogu w ramach tzw. estetyk wojujących. Znane były one od lat 70. XX w. w polu sztuki i podejmowały m.in. problemy środowiska i ludzkiej eksploatacji przyrody. Land-art, zachowując cechę artyzmu, ukazuje, iż za działaniami

typowo ludzkimi nie stoi tylko człowiek (artysta, kurator czy osoby administrujące terenami zielonymi), a przyroda⁵⁵. Land-art ma bowiem to do siebie, iż jest nietrwały i transformuje w środowisku, poddany jego wpływowi. Choć takie dzieła są ludzkimi interwencjami oraz interpretacjami przyrody, po ich wykonaniu zostawiane są same sobie. Wówczas ewoluują, wchodzą z nimi w interakcje rozmaite zwierzęta i procesy naturalne. Forma i materia owych instalacji początkowo quasi-przyrodniczych zmieniają się w przyrodnicze *sensu stricto*, ponieważ coraz bardziej się „naturalizują”, aż w końcu stają się jednym z otoczeniem.

Trudno rozstrzygnąć przy tym, jak dalece land-art w ramach omawianego przypadku jest jeszcze „sztuką dla sztuki”, zatem służy wzbudzaniu wyłącznie przeżyć estetycznych, czy też stanowi sztukę zaangażowaną w przekaz społeczny. Plenery czy instalacje powstające na oczach zwiedzających ogród botaniczny w Łodzi nie niosły wprost tego rodzaju przekazu. Z definicji są jednak ekspresjami pozaestetycznymi poprzez wejście w układ przyrodniczy określonego miejsca, które przez 50 lat swojego istnienia przestało być tylko zależne od człowieka. Łódzkie plenerowe dzieła land-artowe wychodzą zatem – wpisując się w bardziej zaangażowany nurt eko-sztuki – poza linearny model kultury na rzecz cyrkularnego. W cyrkularnym istotne są zązębiające się ze sobą wartości zasobów i odpadów. Przy czym podejście to oparte na myśli recyklingowania czy upcyklingowania nie wartościuje zasobów i odpadów jako przeciwstawnych, a widzi je jako przenikające się i wzajemnie zależne. Zasób jest, był i będzie odpadem, a odpad był, jest i będzie zasobem. Według założeń cyrkularności, natura rozumiana jest jako wspomnianą *natura naturans* – natura stwarzająca. Przy tym trzeba pamiętać, iż przyroda w antropocenie to „obszar bezbronny, zagrożony, wymagający ludzkiej opieki, [...] *natura naturata*. [...] Myślenie o naturze kategoriami ogrodu, o który musimy zadbać”⁵⁶.



FOT. 7. Dzieło bez zachowanego podpisu.
Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

55 Dostęp: 16 grudnia 2023. Dostępny w internecie: *Dekolonizacja jako proces pomiędzy sztuką i zarządzaniem*. Dagmara Wyskiel w rozmowie z Marcosem Figueroą, <https://obieg.pl/89-dekolonizacja-jako-proces-pomiedzy-sztuka-i-zarzadzaniem>

56 G. Dziamski, dz. cyt.



FOT. 8. *Hadazawari/Dotyk*, Masakatsu Yoshida, XIII Plener, Łódź 2019. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

Uniezależnienie przyrody od człowieka zachodzi w owym specjalistycznym ogrodzie, zarządzanym przez ludzi umiejętnie odsuwających się od owej ingerencji. Miejsce staje się podległe własnym rytmom. Rośliny zarastają tam alejki, a z niezależnych od ludzi terenów zieleni znajdujących się poza ogrodzeniem migrują do ogrodu gatunki bynajmniej nie egzotyczne, a charakterystyczne dla flory dorzecza Łódki i okolicznych terenów podmokłych czy ogródków działkowych. W ogrodzie tym żyje



FOT. 9. Dzieło bez zachowanego podpisu. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

wiele zwierząt, które traktują to miejsce jako paśnik i żerowisko sezonowe lub stałe (z większych są to dziki i sarny). Można uznać, że zwierzęta rekonstruuja w ogrodzie botanicznym swoiste łańcuchy pokarmowe. Występują zatem: lisy, zające, przepiórki, ptactwo wodne i różne gatunki śpiewające oraz migrujące drapieżne (najczęstsze, osiadłe w miastach, to pustulki i myszołowy), liczne gryzonie. Należy doliczyć do tego łańcucha inne drapieżniki, jakimi są koty z pobliskiego blokowiska.



FOT. 10. *Efekt motyla* – II miejsce „za strukturę, która porusza się wraz ze światłem”, Magdalena Owczarek, XV Plener, Łódź 2023. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023



FOT. 11. Dzieło bez zachowanego podpisu, XV Plener, Łódź 2023. Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

Nie jest to obszar permanentnie estetyzowany, z wyjątkiem sezonowych wydarzeń związanych z rozkwitem roślin ozdobnych (tulipanów, lilaków i peoni), które w okresie przyciągają zwiedzających. Cele botaniczne przyświecają temu ogrodowi⁵⁷, ale znajdują się w nim obszary w stanie zbliżonym do „naturalności”. Obecna w nim sztuka ziemi wpisuje się w tę ideę: wychodzi od człowieka, ale jest gestem samounieważnienia się ludzi na rzecz przyrody, która bierze także i ludzi w swoje posiadanie poprzez pochłonięcie ich dzieł sztuki.

57 Zob.: H. Werblan-Jakubiec, M. Zych, *Rola ogrodów botanicznych w badaniach nad bioróżnorodności*, „Wszechświat” 2007, t. 108, nr 7–9, s. 187–190 [dostęp 12 grudnia 2023]. Dostępny w internecie: https://www.ksib.pl/materials/wszechswiat/Wszechswiat2007_7-9_Werblan-Jakubiec&Zych.pdf



FOT. 12, 13. *Larix decidua* Mill (Modrzew), Anna Lehmann, XV Plener, Łódź 2023 r.
Fot. I.B. Kuźma, październik 2023

Podsumowanie

Twórczość land-artowa pokazuje, iż jest możliwe przeorientowanie kierunku myślenia na temat związków natury i kultury, czyli tego, co łączy ludzi ze środowiskiem przyrodniczym i jak przekłada się to na współdzielone aspekty ludzko-nieludzkiej egzystencji, w tym doświadczanie czasu, materii, śmierci i przestrzeni.

Dzieła land-artu wymykają się postrzeganiu ich tylko „jako nośnik[a] tożsamości i sprawczości swojego autora”⁵⁸. Wystawiając się na działanie naturokultury, nie

58 L. Boltanski, *Od rzeczy do dzieła. Proces atrybucji i nadawania wartości przedmiotom*, [w:] *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. J. Sowa, M. Kozłowski, A. Kurant, K. Szadkowski, K. Szreder, Warszawa 2011, s. 26–27, cyt. za: A. Gańko, A. Wandzel, *Chwasty i ruiny. O związkach krajobrazu i pamięci w projekcie Chwasty Karoliny Grzywnowicz*, „Przegląd Humanistyczny” 2018, z. 1, s. 112.

czynią z elementów środowiska, w jakim się znajdują, bytów „wyabstrahowanych ze swojego otoczenia i utowarowionych”, aby przyrodę nazywać „dziełem sztuki”, czyli „dziełem człowieka”. Eko-sztuka zrywa z tym rodzajem alienacji, która „w gospodarce kapitalistycznej [...] dotyka nie tylko ludzi, ale i krajobrazów”⁵⁹.

Przykłady dzieł przedstawionych na fotografiach wpisują się w gesty i procesy charakterystyczne od początku dla twórców land-artu. Do pierwszego typu dzieł – swoiście biernych we współdziałaniu z naturą – należą te w stylu *Spirali* R. Smithsona. Była ona

usypana na słonym jeziorze w zachodniej części Ameryki. Artysta dokonuje interwencji w krajobraz, a następnie pozwala, by naturalne procesy: zalewanie wodą, krystalizowanie się soli na grobli, aż po przysłonięcie jej przez wodę, zmieniały wygląd jego pracy. Smithson buduje obiekt w olbrzymiej skali, nie narusza środowiska, gdyż otoczenie dzieła to martwe wody, jednocześnie ukazuje anatomie entropii. Przedmiot percepcji stanowią kolejne stadia zanikania nasypu. Dzieło istnieje jako element zewnętrznego i niezależnego naturalnego procesu, takiego jak parowanie, zarastanie, erozja⁶⁰.

Taka sztuka poddaje się nieprzewidywalnej zmianie, która „tworzy dzieło sztuki. [...] Nie jest izolowane i przeciwstawione naturze, ale stanowi pretekst do wizualizacji działań natury, jej rodzajów i siły”⁶¹.

Są też dzieła wykorzystujące zachowania rytualne i same będące pararytuałami. To np. odciskanie śladów na ziemi w formie

rysowania na wielkich obszarach (Walter De Maria Cross), układania w lesie prostych linii z drewnianych klocków (Carl Andre Log Piece) czy zostawiania śladów krzyża, kwadratu na ziemi, tak jak to czyni Richard Long podczas swych wędrówek po tybetańskich górach i szkockich łąkach, aż po znaczenie ziemi dziurami i bliznami wgłębień (Michel Heizer Five Conic Displacements, Rift)⁶².

Tego rodzaju nietrwałe ślady nie zmieniają niczego zasadniczo w układzie terenu. Przypominają „dyskretnie [...] o bytności człowieka. Jest to sztuka, którą można nazwać medytacją, wyłania się niepostrzeżenie jako znak czyjegoś rozmyślenia i skłania do medytacji”⁶³.

59 A. Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton 2015, s. 442, cyt za: A. Gańko, A. Wandzel, dz. cyt., s. 113.

60 M. Popczyk, dz. cyt., s. 197.

61 Tamże.

62 Tamże, s. 197–198.

63 Tamże.

Począwszy od działań na zasadzie *Spirali*, po zostawianie śladów, łódzkie dzieła sztuki ziemi wykazują takie właśnie cechy. Najmniej mają w sobie potencjału artystycznego rozumianego wprost, gdy artyści zajmujący się land-artem odchodzą od zajmowania się pięknem czy przeżyciami estetycznymi lub intelektualnymi, by poruszać zagadnienia etyczne, np. pracując „w przestrzeniach o naruszonej równowadze biosferycznej, z intencją jej przywrócenia”⁶⁴. Taka grupa postrzega twórczość jako środek przywracania harmonii i sensu wspólnocie. Należą do nich akcje Beuysa, który organizuje sadzenie drzew, czy spektakle Vijali, która w wielu miejscach świata integruje lokalną wspólnotę ludzi, mieszkając i żyjąc razem z nimi oraz aranżując wspólnie działania teatralne”⁶⁵. Przedsięwzięcia te mają charakter z pogranicza aktywizmu i sztuki (stąd artywizm), dotykając m.in. kwestii sprawiedliwości środowiskowej. Jest to „prawo ludzi do pozostania w miejscu i środowisku, z którymi czują więź, oraz do ochrony przed konsekwencjami niekontrolowanych inwestycji i wzrostu gospodarczego, zanieczyszczenia, spekulacji i zawłaszczania ziemi”⁶⁶. W klasycznym sensie – pamiętając o mniej czy w ogóle nieuprzywilejowanych grupach ludzkich i nieludzkich od skali globalnej do lokalnych struktur – chodzi nie tylko o zahamowanie ilości wytwarzanych konsumpcyjnych dóbr. Ich mniejszą ilość „należy [bowiem] rozdzielić bardziej równomiernie, poddając procesy produkcyjne społecznej kontroli”⁶⁷. W ten sposób działa mechanizm wyrównywania i równoważenia dostępu do możliwości zaspokajania potrzeb. Land-art łódzki nie sięga zatem po aktywizm tego typu, choć na każdym biennale można uczestniczyć w wykładach i warsztatach rozwijających wiedzę, świadomość i umiejętności związane tematycznie z danym plenerem czy specjalizacją określonych gości.

Zastosowanie perspektywy „mikro” w badaniach studiowanej sztuki – perspektywy rozumianej jako czasami dosłowne zejście na poziom gruntu przez badaczkę terenową, stosowanie zoomu lub szkła powiększającego – pokazuje, jak na zdjęciach w niniejszym artykule, współdziała: owadów, rozmaitych roślin, pleśni, mchów, porostów itp. w dokonywaniu transformacji aktywności człowieka. Umieszczone w otwartej przestrzeni ogrodu dzieła poprzez programowe otwarcie na kontakt z nieludzkim tworzą zdekolonizowany krajobraz (co autorki proponują rozumieć jako krajobraz z ograniczonym natężeniem działań ludzi). Powstaje tam obszar praktyk intersubiektywnych, który „kształtuje codzienne doświadczenia lokalnej wspólnoty społecznej, a jednocześnie jest przez tę społeczność wytwarzany i transformowany

64 Tamże, s. 199.

65 Tamże.

66 I. Anguelovsky, *Sprawiedliwość środowiskowa*, [w:] *Dewzrost...*, dz. cyt., s. 103.

67 Tamże, s. 107.

w ramach ucieleśnionych praktyk i procesualnych relacji pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi członkami danej wspólnoty”⁶⁸.

Narzędzie „dekolonizacja wyobraźni” – zgodnie z tym, co zostało przedstawione wyżej – zastosowane do interpretacji materiału z wybranego terenu pokazało swoją przydatność i pozwoliło, zdaniem autorek, na jeszcze większe otwarcie dyskursu antropologicznego na tropy pomocne w prowadzeniu nie tylko antropocentrycznej refleksji. Wątki te są związane przede wszystkim z perspektywą antropopresji, dość rzadko stosowaną jeszcze na szerszą skalę w etnologii, szczególnie tej wchodzącej w dialog z naukami o krajobrazie, środowisku i sztuce. Możliwości związane z dekolonizacją wyobraźni ukazują również, na czym polega i gdzie szukać odwracania relacji hegemonii dzięki uwrażliwieniu na podmiotowość natury, tak ważną dla ideowego zaplecza dekolonizowania wyobrażeń, czyli dewzrostu.

Narzędzie to pomaga też w próbach samodzielnego tworzenia (niełatwego) języka, który włącza pozaludzką podmiotowość do takiej dyscypliny, jaką jest etnologia i antropologia kulturowa. Z racji na jej korzenie i zainteresowania jest ona typowo „antropocentryczna”, choć zarazem była jedną z pierwszych dziedzin badawczych w nowoczesności, która budowała wiedzę krytyczną, ukazując skutki etnocentryzmu czy europocentryzmu. To one zaś są podłożem dzisiejszej krytyki antropocenu. Najpewniej rozszerzenie języka, a tym samym refleksji, o jednocześnie stosowanych formułach i kodach ludzkich i pozaludzkich nie będzie do końca możliwe, tym bardziej z wykorzystaniem systemu komunikacji bazującej wyłącznie na ludzkiej proveniencji. Nie należy jednak wątpić, że ta prognoza może okazać się krótkowzroczna, jako że wiele odkryć przed nami np. w zakresie neuronauki czy kognitywistyki, włączając sztuczną inteligencję do badania sposobów postrzegania i kodowania informacji oraz przetwarzania jej od bodźców po różne formy memów (w sensie jednostki informacyjnej pozagenetycznej), jakie występują też u gatunków nieludzkich.

Pomimo tego autorki uważają, iż system komunikacji, jak i współistnienia, wychodzący poza to, co ludzkie, jest możliwy najbardziej na polu sztuki, w tym biosztuki, która idzie dalej niż ekosztuka. Co jednak ważne, nauka i wiele innych form aktywności ludzkiej podążają w kierunku włączania do metod poznawania wielogatunkowości i wielomodalność. Wyraża to ideę postrzegania współczesnego świata, który jest zaludniany przez różnorodność bytów pozostających we wzajemnych splątaniach, a nie tylko relacjach (te zakładają większą regularność czy systematyczność bądź celowość, zaś splątanie – niekoniecznie). Obserwować można bowiem obecnie tendencję do postrzegania życia na zasadzie Harawayowskiej naturokultury.

⁶⁸ T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York, 2011, s. 196, cyt za: A. Gańko, A. Wandzel, dz. cyt., s. 105.

Punktem wyjścia jest wyobrażenie świata jako miejsca wypełnionego wszelkimi bytami, w tym nieludzkimi, formami nieożywionymi czy naturalnymi i nie tylko, a wszystkie one w pewnym sensie (typowym dla każdego z nich) są sprawcze.

Język antropologii zachować może więc raczej status „maszyny translacyjnej” przydatnej do objaśniania pewnych fragmentów czy nawet konstelacji owego wielo-modalnego świata. Nie bez kozery użyty jest termin z biologii, ponieważ „maszyna translacyjna” w tej nauce mówi o mechanizmie tłumaczącym sekwencję genów na sekwencję białek, gdzie ważny jest pośrednik, którym jest w tym przypadku rybosom. Odgrywa on rolę wzorca pośredniczącego, który ułatwia konwersję informacji z jednego wzorca na inny. Być może taka mogłaby być jedna ze ścieżek rozwojowych kulturowej antropologii nie-tylko-ludzkiej.

Praca w nurcie dekolonizacji wyobraźni uczuliła autorki na uważne poszukiwanie w badanym przypadku śladów nierówności – eksploatacji – wykorzystywania, aby pokazać, gdzie są ich korzenie i czy są one bezwzględne lub absolutne, czy nie dochodzi jednak do ich transgresji. Teren był dobrany specjalnie jako złożony poprzez swoją co najmniej podwójność przyrodniczo-antropocentryczną, aby uczynić refleksję nad owym narzędziem tym ciekawszą i aby wykazać przeżywaną przez autorki niejednoznaczność.

Zasadniczy wniosek, jaki wypływa z metodologii dekolonizacji wyobraźni, polega zaś na tym, iż choć łączy znane już zasady myślenia idące np. za dekonstrukcją i hermeneutyką w wymiarze krytyki kultury, nie jest jednak ich powtórzeniem. Opiera się na podobnych mechanizmach, lecz zdecydowanie otwiera się na inne dyskursy, jest też bardziej radykalny. Oferuje też wyostrzenie spojrzenia na takie kwestie, jak m.in. dominacja, w tym odnośnie do nauki; wyswabdzanie się i przede wszystkim budowanie nowych powiązań międzygatunkowych czy wewnątrzgatunkowych, lecz poza kontekstem uprzedmiotowiania.

Bibliografia

Literatura

- Adamczewska A., Bomanowska A., Janowska J., *Flora synantropijna ogrodu botanicznego w Łodzi*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Botanica” 2000, z. 15.
- Anguelovsky I., *Sprawiedliwość środowiskowa*, [w:] *Dewzrot. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Boltanski L., *Od rzeczy do dzieła. Proces atrybucji i nadawania wartości przedmiotom*, [w:] *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. J. Sowa, M. Kozłowski, A. Kurant, K. Szadkowski, K. Szreder, Warszawa 2011.
- Castoriadis C., *La montée de l’insignifiance*, Paryż 1996.

- Czerwińska K., *Sztuka jako narzędzie budowania relacji między człowiekiem a naturą*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2017, t. 17, s. 103-114.
- Dewzrot. *Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Frydryczak B., *Krajobraz. Próba ujęcia w perspektywie interdyscyplinarnej*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2011, t. 4.
- Gajewska G., *Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu*, „Przestrzenie Teorii” 2021, t. 17.
- Gajewska G., *Światopoglądowa i stylistyczna katachreza Michela Foucaulta i Donny Haraway*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2013, t. 8.
- Gańko A., Wandzel A., *Chwasty i ruiny. O związkach krajobrazu i pamięci w projekcie Chwasty Karoliny Grzywnowicz*, „Przegląd Humanistyczny” 2018, z. 1.
- Habuda A., *Przyroda i jej elementy. Przedmiot ochrony prawnej czy podmioty prawa?*, „Radca Prawny. Zeszyty Naukowe” 2023, t. 1, z. 34.
- Haraway D., Nichols Goodeve T., *Jestem listotą*, Poznań 2023.
- Helfrich S., Bollier D., *Dobra wspólne*, [w:] *Dewzrot. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Ingold T., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York, 2011.
- Kosidło A., *O roli czynników zewnętrznych w procesie dekolonizacji Afryki. Próba systematyzacji*, „Dzieje Najnowsze” 1992, R. XXIII, t. 2.
- Kronenberg J., *Dewzrost to dewzrost!*, [w:] *Dewzrot. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Krupa-Ławrynów A., *Lokalność w krajobrazie. Etnograficzny przypis do projektu „Śladami Przeszłości po Gminie Mstów”*, „Zeszyty Wiejskie” 2020, z. 26.
- Latouche S., *Dekolonizacja wyobraźni*, [w:] *Dewzrot. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Lowenhaupt Tsing A., *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton 2015.
- Martinez-Alier J., *Nurty globalnego ruchu ekologicznego*, [w:] *Dewzrot. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Mazurczak W., *Kolonializm – dekolonizacja – postkolonializm. Rozważania o istocie i periodyzacji*, „Przegląd Politologiczny” 2016, nr 3.
- Paulson S., *Ekologia polityczna*, [w:] *Dewzrot. Słownik nowej ery*, red. G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis, Łódź 2020.
- Popczyk M., *Ekologiczny paradygmat w sztuce i estetyce*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego. Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica” 1998, t. 16.
- Rzepińska M., *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Warszawa 1989.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
- wa Thiong’o N., *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London 1986.

Wood D.A., *Epistemic Decolonization. A Critical Investigation into the Anticolonial Politics of Knowledge*, Cham 2020.

Worłowska M., Marko-Worłowska M., *Czy dzieła sztuki mogą kształtować postawę szacunku do przyrody – sztuka ekologiczna w Polsce*, „Proceedings of ECOpole” 2010, t. 4, nr 2.

Źródła internetowe

Dekolonizacja jako proces pomiędzy sztuką i zarządzaniem. Dagmara Wyskiel w rozmowie z Marcossem Figuerą, <https://obieg.pl/89-dekolonizacja-jako-proces-pomiedzy-sztuka-i-zarzadzaniem>

Dziamski G., *Sztuka ekologiczna (eko-art)*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2004/sierpień-2004/sztuka-ekologiczna-eko-art>

<https://www.ekologia.pl/wiedza/slowniki/leksykon-ekologii-i-ochrony-srodowiska/antropopresja#przyklad-antropopresji>

<https://www.ekologia.pl/srodowisko/przyroda/kowal-bezskrzydly-opis-wystepowanie-i-zdjecia-owad-kowal-bezskrzydly-ciekawostki,22171.html>

<https://www.facebook.com/groups/882318656398309/>

<https://filozofuj.eu/bartlomiej-gnosala-natura-w-antropocenie/>

<https://portalkomunalny.pl/plus/artukul/robert-smithson-artysta-ziemi/>

<https://serwisy.gazetaprawna.pl/ekologia/artykuly/8529367,rzeka-osobowosc-prawna-zanieczyszczenie-odry-katastrofa-ekologiczna.html>

<https://stat.gov.pl/metainformacje/slownik-pojec/pojecia-stosowane-w-statystyce-publicznej/3201,pojecie.html> za ustawą z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody.

<https://swiatmakro.com/2013/07/10/kowal-bezskrzydly-pyrrhocoris-apterus-bo-w-grupie-razniej-i-bezpieczniej/>

<https://zacheta.art.pl/pl/mediateka-i-publikacje/interwencja-artystyczna>

Krajobraz kulturowy, http://studiakrajobrazowe.amu.edu.pl/vocabulary_tag/krajobraz-naturalny/

Lebensztejn A., „Rozkoszne widoki” czy „dzikie krainy”? *Pejzaż w europejskim piśmiennictwie o sztuce od XV do początku XVIII wieku*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Marcina Fabiańskiego, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Wydział Historyczny, Instytut Historii Sztuki, Kraków 2017, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/304306/lebensztejn_rozkoszne_widoki_czy_dzikie_krainy_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Pejzaż, http://studiakrajobrazowe.amu.edu.pl/vocabulary_tag/pejzaz/

Stasiak M., *Docenić chwasty*, „Tygodnik Spraw Obywatelskich” 2022, nr 130(26), <https://instytutsprawobywatelskich.pl/docenic-chwasty/>

Wajrak A., *Kowal kłuje lipę*, <https://wyborcza.pl/piatekekstra/7,129155,14292805,kowal-kluje-lipe.html>

Werblan-Jakubiec H., Zych M., *Rola ogrodów botanicznych w badaniach nad bioróżnorodności*, „Wszechświat” 2007, t. 108, nr 7–9, https://www.ksib.pl/materials/wszechswiat/Wszechswiat2007_7-9_Werblan-Jakubiec&Zych.pdf

DAMIAN KASPRZYK



HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-3588-3486

DAMIAN.KASPRZYK@UNI.LODZ.PL

University of Łódź
Faculty of Philosophy and History
Practical Anthropology Unit

Regionalism, regions, and regionalists of the Jewish Diaspora in Poland A historical and ethnological sketch

Regionalizm, regiony i regionaliści
żydowskiej diaspory w Polsce
Szkic historyczno-etnologiczny

Summary: The paper attempts to answer the question about the conditions for the implementation of regionalist ideas within the Jewish community across Polish territories, especially in the nineteenth and twentieth centuries. The author identifies internal variations within this community, delineating diverse stances towards local character and varied circumstances surrounding the practice of regionalist endeavours. The text presents statements (declarations) made by Diaspora representatives, testifying to their attachment to the land (place) of their birth, as well as activities that can be regarded as an emanation of such a relationship. Furthermore, the profiles of several enthusiasts with Jewish roots, pursuing their regional interests in various places in the Republic of Poland and at different moments in its history, are presented. The categories of nostalgia, sentiment, establishing roots, and the concept of a “little homeland” are also highlighted.

Keywords: regionalism, history of the Polish Jews, ethnography, intercultural relationships, biography

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o warunki realizacji idei regionalistycznych w środowisku Żydów zamieszkujących ziemię polskie, szczególnie w XIX i XX w. Autor wskazuje na wewnętrzne zróżnicowanie tego środowiska określające rozmaity stosunek do lokalności i niejednorodne warunki uprawiania kojarzonych z regionalizmem aktywności. W tekście zaprezentowano wypowiedzi



(deklaracje) przedstawicieli diaspory świadczące o przywiązaniu do ziemi (miejsc) urodzenia, a także ukazano działania, które można uznać za emanację tak nakreślonego związku. Przedstawiono sylwetki kilku pasjonatów o żydowskich korzeniach, realizujących swoje zainteresowania regionalistyczne w różnych miejscach Rzeczypospolitej i w różnych momentach jej historii. Wyeksponowano też kategorie nostalgii, sentymentu, zadomowienia oraz figurę małej ojczyzny.

Słowa klucze: regionalizm, historia Żydów polskich, etnografia, relacje międzykulturowe, biografistyka

Introduction

In the novel *Samson* by Kazimierz Brandys, its Jewish protagonist, Jakub Gold, learns in high school from his Polish friend that anti-Semites are not concerned with individuals, but rather with their desire to expel Jews from the country: “Jakubek [...] you know that it is all the same to me who is a Jew and who is a Turk. But you have forsaken your land, so will it be wrong if you return there?” The hero, upon hearing these words, “gazed out of the open window and saw the green branches of the chestnut trees and the grey smoke rising high behind them [...]. Was this not his land? After all, he had no other land but the house on Łąkowa Street, the school named after Kościuszko, and the forest by the river.”¹

Let us use this literary passage not to visualise the plight of a national or ethnic minority facing nationalism, as understood in Gellnerian terms.² Nor should it serve to ignite discussions on anti-Semitism through yet another text grappling with the past. While the scene from Brandys’s novel contains the trap of simplification, particularly regarding collective identities, it offers valuable insights for a different purpose. Specifically, it presents an opportunity to explore the socio-cultural conditions influencing the emergence of regionalist sentiments among members of the Jewish Diaspora in Poland and to answer the question about the participation of representatives of this national-ethnic group in the broadly understood regionalist movement, especially during the nineteenth and twentieth centuries.

Regionalism emerges when an individual or a collective regards a specific region as their own, identifying with it and treating it subjectively across a spectrum of activities ranging from purely cognitive to pro-developmental. Such activities and declarations,

1 K. Brandys, *Samson*, Warsaw 1960, p. 13. As cited in: B. Keff, *Strażnicy fatum. Literatura dekad powojennych o Zagładzie, Polakach, Żydach. Dyskurs publiczny wobec antysemityzmu*, Warsaw 2020, pp. 15–16.

2 “Nationalism is first and foremost a political doctrine that states that political entities should coincide with national entities.” E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warsaw 1991, p. 9.

particularly when originating from grassroots communities, are presumed to stem from a regionalist disposition characterised by curiosity and a willingness to act, influenced by an emotional, sentimental, and nostalgic component – a form of attachment to a place, be it of one’s birth, residence, or both, often referred to as a “little homeland.”

Let us regard Gold’s contemplation as he gazes out of the window of his school as the central motif in the previously quoted passage from Brandys’s work. This allegorical motif allows us to establish that both Poles and Jews often had private homelands embedded within a shared spatial and, in a sense, socio-cultural framework.

Assimilation and traditionalist context

Arguably, the “inscrutability” of Jewish religion and tradition, and the associated mystery, compounded by the near-total disappearance of this ethnic group from Central and Eastern Europe due to the Holocaust, may lead us to view Jewish culture through the lens of Kelal Israel – the community of all Jews. In recent decades, numerous publications have explored the long-standing presence of Jewish communities in specific places, but these are usually the “same Jews”, distinguished by their religion and customs from their Polish neighbours. The predominant portrayal in the literature is that of the Jewish community as a monolithic entity, which may foster stereotypes and lead to erroneous conclusions, showing a state of affairs inconsistent with reality. It is important to recognise that the Jewish population in Polish territories was internally diverse.³ This diversity was multidimensional, multi-factorial, and multi-source, and paralleled broader pan-European social, cultural, political, and economic transformations. The multifaceted nature of this diversity had various effects on the possibility of phenomena associated with regionalism emerging among representatives of the Jewish diaspora.

Within the Jewish community in Central and Eastern Europe, or *Ashkenazim*, distinct “types” emerged, as outlined by Ezra Mendelsohn, distinguished by their approach to tradition and degree of self-isolationism. The first “type” was characterised by limited acculturation and assimilation into the external environment, religious orthodoxy, and the use of Yiddish in daily communication. Conversely, the second “type” exhibited a higher level of acculturation and openness to assimilation, a departure from Yiddish and orthodoxy, sometimes replaced by some form of Reform or Liberal Judaism.⁴ Although this is not the only intra-environmental division,

3 R. Wapiński, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław-Warsaw-Kraków 1994, p. 152.

4 E. Mendelsohn, *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, Warsaw 1992, pp. 27–28.

itself burdened by oversimplification, let us trace the conditions conducive to the development of regionalism within both “types”.

It is often claimed in the literature that Polish Jews, not only being the most populous among the Diaspora, were also among the most fervently religious and superstitious communities among the chosen people.⁵ If we ignore the fact that such opinions typically align only with the Hasidic world, it is worth asking whether this boundless spirituality exhibited by Eastern European allowed for the emergence of regionalism. It is, in fact, a question of whether, within Jewish communities, the concept of *regios*⁶ played a role in reinforcing the group’s distinctiveness and cohesion alongside religious and ethnic factors. Arguably, the orthodox and traditionalist Jewish community was not conducive to the development of a deeper regional reflection. Minds were preoccupied with the study of Torah secrets, and efforts were concentrated on preserving religiously dictated traditions. Under such circumstances, the emergence of regionalist interests, as conceived by theorists viewing regionalism as a socio-cultural movement, was unlikely. However, this traditionalism cultivated an attachment to place, and this is already close to conceiving regionalism in terms of a sentiment – an extended emotional connection to land and people. It was linked to loyalty to state authorities and respect for the local order.⁷ For centuries, religious leaders within Jewish communities fundamentally assumed that life in dispersion necessitated complete detachment from secular affairs and adherence to traditional – religiously prescribed – patterns of behaviour.⁸ The state of the Diaspora, however, was a God-given state, and only He was capable of altering it. Hence, a lack of interest in the non-Jewish external world did not necessarily sever the ties linking individuals to a place; it was a matter of accepting the “divine plan.”

This referred primarily to Poland as a place of refuge. “The uniqueness of Poland from the Jewish perspective lay, among other factors, in the opportunity it afforded for the full expression of their otherness.”⁹ Even the Ashkenazi messianic imagery depicted Poland as a safe haven. Jan Doktor, in his analysis of the issue, noted: “Historians have long observed the remarkable absence among Polish Jews in the First Polish Republic of a sense of exile, a feeling that they resided not in their homeland

5 Cf. A. Potocki, *Słownik biograficzny Żydów z Podkarpackiego*, Rzeszów 2010, p. 7.

6 J. Damrosz, *Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalno-regionalna i etniczna)*, Płock-Warsaw 2007, p. 250.

7 M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warsaw 1982, p. 36.

8 *Ibid.*, pp. 84–85.

9 J. Doktor, “Miejsce schronienia czy zbawienia: Polska w mesjańskich wyobrażeniach Żydów I Rzeczypospolitej,” *Kwartalnik Historii Żydów* 2014, no. 1, p. 56.

but in the diaspora.”¹⁰ During this period, the vast majority of European Jews (almost exclusively *Ashkenazim*) lived in Poland. Consequently, “Polish Jews cease to perceive themselves as Jews in a general sense; instead, they become Polish Jews, with their own customs and even distinct legal norms.”¹¹ Doktor calls this “Jewish regional tradition” (in the sense of Poland as a region of Europe).¹² Only here could Jewishness (*yiddishkayt*) be developed and realised in anticipation of the arrival of the Messiah. Therefore, there was no clear religious reason for attachment to *moledet* (the place of birth) to be perceived as a departure from traditional Jewish principles; rather, belonging to a cultural community, which is at the centre of Jewish life, had a clear and highly significant communal dimension. It then referred to a micro-community comprising a particular group of Jews in a particular place.¹³ This, in turn, resonates with the idea of localism, as defined by K.Z. Sowa: “the relative autonomy and empowerment of specific local communities in economic, social, and cultural terms within a broader socio-spatial and political system. It entails the concentration of social and economic life within local communities, as well as their primacy and domination over that broader socio-spatial system, which is, as it were, produced by these communities, and therefore secondary to them.”¹⁴ If we consider localism as the foundation of regionalism (also in the sense of an earlier, but also necessary for regionalism, circle of affiliation), it is solid for Jewish communities, also, or perhaps especially, in the case of traditionalist and even orthodox communities.

On the other hand, what was the climate for regionalism fostered by the liberal diaspora, which embraced assimilation and acculturation?¹⁵ Its emergence is a complex phenomenon. For lack of space for a broader discussion, let us only briefly touch upon the *Haskalah*. It was a movement in Jewish culture and philosophy that developed from the 1780s onwards, embracing Enlightenment and rationalist principles. Its representatives (Moses Mendelssohn is considered to be its founder) proclaimed the need to enter into dialogue with modern European culture, modernise Diaspora life, reject superstitions, reform the traditional models of the *cheder* and the *yeshiva*, change customs (rejecting traditional dress), allow participation in professions

¹⁰ Ibid., p. 42.

¹¹ Ibid., p. 45.

¹² Ibid.

¹³ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, p. 26.

¹⁴ K.Z. Sowa, “Zmierzch i odrodzenie się lokalizmu w XX stuleciu. Uwagi o politycznych uwarunkowaniach procesów społeczno-gospodarczych,” [in:] *Spoleczności lokalne. Teraźniejszość i przeszłość*, eds. B. Jałowiecki, K.Z. Sowa, P. Dudkiewicz, Warsaw 1989, p. 24.

¹⁵ A. Posern-Zieliński, “Akulturacja,” [in:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, ed. Z. Staszczak, Warsaw-Poznań 1987, pp. 16–19.

hitherto rarely performed by Jews (such as agriculture), open up to secular education, and abandon Yiddish in favour of Biblical Hebrew and languages prevalent in non-Jewish environments. The *Haskalah* in the West resulted in mass assimilation and was therefore rejected by traditionalist circles. Critics of the *Haskalah* emphasised the danger of annihilating historically formed Judaism as the basis of Jewish distinctiveness.¹⁶

In this context, additional circumstances become relevant. The *Haskalah* facilitated the engagement of members of the Diaspora in secular disciplines, including those closely related to the regionalism of history and ethnography. It clearly influenced the development of Jewish literature (a multitude of genres) and art (historicism). It spurred social activism and the establishment of various institutions (including the proliferation of the press). Despite facing opposition from contrasting ideologies, the *Haskalah* had an impact on the further development of the socio-political life of Eastern European Jews.¹⁷

A consequence of the *Haskalah* and other emancipation movements was the great emphasis on worldview positions, leading to significant clashes on fundamental issues. A case of particular interest in this context seems to be the Zionist idea. It advocated for the abandonment of the Diaspora in favour of establishing a new homeland in the land of Israel "The principle of the Zionist movement in its early stages was to completely break with the traditions brought from places of origin and to create new communities that would develop based on new norms, often created on the basis of the negation of traditional ones."¹⁸ In theory, adherence to Zionist ideology appeared incompatible with the awakening and cultivation of a regionalist mindset within the Diaspora. It even seems to have fostered a contrary attitude, potentially manifesting as oikophobia.¹⁹ However, it is easy to point to circumstances indicating that Zionists sometimes with great affection regarded and took an interest in their places of birth and upbringing. Many proponents of Zionist ideas residing in Poland, including active representatives of the movement, expressed a profound connection to their places of origin. This aspect will be further explored later in the text.

Within other orientations, there are echoes of demands that can be associated with regionalist ideals. The Bund²⁰ advocated for national and cultural autonomy

16 R. Żebrowski, "Haskala," [in:] *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, vol. 1, eds. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warsaw 2003, pp. 562–563.

17 Ibid.

18 O. Goldberg-Mulkiewicz, "Stara ojczyzna – w nowej ojczyźnie. Pojęcie ojczystego miejsca w tradycji polskich Żydów," *Lud* 1998, vol. 82, p. 78.

19 H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warsaw 2000, p. 133.

20 A left-wing, anti-Zionist Jewish party active between 1897 and 1948.

within autonomous territories, although this proposition quickly proved to be utopian. One of the most eminent experts on nationality issues in the Polish lands during the late nineteenth and early twentieth centuries, Leon Wasilewski, argued that even extraterritorial cultural autonomy faced limitations due to “the dependence of Jewish life on the conditions of a given territory and the lives of the majority of its inhabitants.”²¹ In other words, Wasilewski drew attention to the regionalisation of socio-cultural life in general, on the assumption that the functioning of Jewish communities also depended to a greater or lesser extent on local peculiarities regardless of their degree of self-isolation.

The folklorists (folkists) shared the belief that the future of the Jews, as indigenous people, was linked to the Diaspora. Consequently, Jewish popular parties supported the principle of *do-iket* (“localness”),²² which entailed, among other things, respect for the land akin to that of Polish agrarians.

In conclusion, the traditionalist stance among members of the Jewish Diaspora did not hinder the cultivation of the localism essential for the emergence of a regionalist mindset and disposition, while progressive-assimilationist currents facilitated the development of regionalism as an intellectual and scholarly orientation. They also helped bring Jews closer to Polish organisations and institutions organised and operated in a spirit of regionalism.

Regions in diaspora conditions

The theorist of regionalism states: “There is no doubt that regionalism was born in the context of the existence of specific regions, distinguished by a set of particular characteristics, and remains in a permanent relation to them, i.e., it is always associated with a specific area.”²³ The identification of this area usually remains an open question. Undoubtedly, the regionalist movement, along with its institutionalisation, usually requires precise determination of the boundaries of the region, as does regionalism understood as a research direction and procedure (precise delimitation is often an aim in itself for this kind of activity). In such cases, we usually deal with objectivist concepts of the region.²⁴ By contrast, regionalism conceived in terms of

21 L. Wasilewski, *Kwestya żydowska na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Lwiv 1913, p. 6.
As cited in: R. Wapiński, op. cit., p. 175.

22 H. Haumann, op. cit., p. 230.

23 H. Skorowski, “Współczesne ujęcie regionalizmu,” [in:] *Regionalizm. Idea – tradycje – perspektywy rozwoju w muzealnictwie*, ed. Z. Chlewiński, Płock 2007, p. 11.

24 S. Węglarz, *Tutejsi i inni. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, series *Łódzkie Studia Etnograficzne*, vol. XXXVI, Łódź 1997, p. 39.

affection, attachment, attitude, or local patriotism forms the foundation of a subjectivist concept of the region. Regardless of these findings, it is worth considering the nature of the regions inhabited by Jews living in the Diaspora.²⁵

One of the oldest divisions is related to the distinction between Sephardic culture – Jews living in Islamic states – and Ashkenazi culture – Jews living in Christian countries. However, irrespective of this most general division, which can be given a macro-regional character (it is a proposal indicating the existence of something like cultural circles), differentiation emerged throughout history as a result of the inhabitation of territories belonging to specific state-political structures which, over time, in the realities of Europe, took on specific ethnic faces. Hence, “dialects of prayer” and differences in pronunciation, as well as stereotypes about the characteristics of Jews living in each country. “In these numerous Jewish subgroups there are different liturgies and customs, as well as diverse attitudes towards non-Jewish culture, Kabbalah, and folk superstitions.”²⁶

Much has been written about the specificity of the Jewish community living in the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth. It was believed to result from the conditions encountered by the Jews arriving in the area, the evolving legislation, and the cultural character of the dominant ethnos. In this context, the area of pre-partition Poland can be regarded as a region within the European Diaspora that was fundamentally different from others. Heiko Haumann, author of *A History of East European Jews*, outlines the specifics of the conditions that prevailed on the Vistula: “From the moment the first privileges were granted, the Jews had the right to regulate internal disputes according to their own rules, as well as to form their own self-government, which by the sixteenth century had developed to such an extent that it was in vain to try to find a similar one in all Europe.”²⁷ The rapid development of settlements led to the expansion of Jewish self-government, reaching a form unprecedented in other countries. The communities were governed by collegial bodies, or *qahals*. They were responsible for organising education, supervising the cemetery, the bathhouse, and the ritual slaughtering of meat; they also performed charitable functions and administered a hospital. The *qahal* determined the amount of communal tax per household. Among other measures to streamline the tax system, King Sigismund II Augustus ordered the establishment of four Jewish districts, which were to elect the elders of the

25 Interesting in this context is the article by O. Goldberg-Mulkiewicz, “Zróżnicowanie regionalne Żydów polskich,” [in:] *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*, ed. I. Bukowska-Floreńska, series *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, vol. 2, Katowice 1999, pp. 353–361. The author’s ideas tend towards objectivist concepts of the region.

26 A. Unterman, op. cit., p. 257.

27 H. Haumann, op. cit., p. 33.

land, tax assessors, and tax collectors at conventions. In 1581, at a convention in Lublin, a central representation of the Jews of the Crown and Lithuania called the Council of Four Lands (*Va'ad Arba' Aratzot*) was constituted, responsible for the efficient collection of poll tax for the Jewish population.²⁸ In time, a separate Sejm of Lithuanian Jews was established.²⁹

Interpreting this unprecedented phenomenon, it is worth paying attention to the mechanism of regionalisation in the functioning of the Jewish Diaspora in Poland. The *Va'ad* covered four lands (provinces): Greater Poland, Lesser Poland, Red Ruthenia, and Volhynia. From the perspective of royal power, the *Va'ad* improved the fiscal mechanism. However, for the Jewish community, it served an important additional function. In its forum, problems of trade cooperation between towns were discussed and decided upon above all. Taras Wozniak compares the *Va'ad* to the Hanseatic League. Its subjects were the *qahals*, analogous to the local communities, which enjoyed a high degree of autonomy. They had their own laws and institutions of judicial, religious, educational, and social power. The only common ground between them was activity within the Jewish tradition.³⁰ Thus, it was a kind of a federation, though perhaps the comparison proposed by the aforementioned author is somewhat exaggerated. The autonomous unit was, apart from a few large urban centres of the time, primarily a *shtetl*.

The upheavals of the mid-seventeenth century left a clear mark on the identity and culture of the Jews in this part of Europe. The *Va'ad* gradually lost its importance. However, it was not until the partition of the Commonwealth that barriers were erected between the various *qahals*. "Over time, different political cultures are formed on different sides of the new borders, giving rise to new Jewish communities with distinct cultural traditions."³¹ This process was accompanied by varying policies of the Enlightenment absolute monarchies, each seeking forced secularisation and assimilation, albeit in its own manner. Thus, it can be said that the world of Eastern European Jewry (despite its obvious isolation from the local cultures of the ethnically distinct population) was internally regionalised, and this regionalisation was linked to the historical, political, and cultural processes affecting all inhabitants of the respective states. In Poland, this regionalisation was further stimulated by certain formal and legal solutions (a kind of federation of communities within the *Va'ad*), and after the loss of independence, regional differences were exacerbated by the borders of the partitions.

28 *Ibid.*, p. 34.

29 M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, *op. cit.*, p. 15.

30 T. Wozniak, "Historyczny fenomen żydowskiego sztetlu," *Kurier Galicyjski* 2017, no. 8, p. 18.

31 *Ibid.*, p. 19.

But let us delve deeper into considering the regionalisation of diaspora life. Such a perspective will allow to take into account the individual experiences. Despite the high mobility characterising the Jews, particularly in comparison with the numerically dominant peasants, the functioning of the diasporic community was subject to the mechanisms of region formation, especially in pre-industrial conditions. According to classical approaches, the centre of gravity played a decisive role in this case as a point of trade, information exchange, and cultural diffusion. As Jerzy Damrosz emphasises, “regional borders are basically a secondary phenomenon,” while the formation of regions “is not a phenomenon directly resulting from some collective will and desires of the local population.”³² Thus, we have a centre of gravity, which could be any *shtetl*/town. Due to its market, administrative, and religious features, it performed region-forming functions, somewhat independently of the will of the inhabitants, according to Damrosz’s concept cited above. The so-called sociogravitational processes are decisive here. This mechanism is succinctly described by a researcher of the Jewish presence in Sieradz before the Second World War. Although one may have doubts about recognising Sieradz as a classic *shtetl*, it is worth quoting this passage: “Rural Jews from the surrounding villages, itinerant Jewish traders, and Sieradz Jews all met in the market square during fairs, markets, and visits to the town to run their daily errands. The Sieradz market was a centre for the exchange of goods, but also for the exchange of experiences and opinions, enabling contact between Jewish communities from the town and from the countryside.”³³ These circumstances allow to consider the *shtetl*, with its commercial functions and *qahal* institutions, as the centre of the Jewish micro-region. Consequently: “Jews are united by a number of closely related religious practices and customs of daily life, a common historical heritage, and a deeply ingrained sense of collective identity and solidarity. Nevertheless, Jewish communities are pluralistic conglomerates, not only displaying distinctiveness in relation to other communities but also divided internally into divergent subgroups.”³⁴

In Jewish neighbourhoods and towns, the centre of socio-religious life was the synagogue, which served not only as a place of prayer but also as a hall for *qahal* meetings. Typically, in the vicinity of the synagogue, there were facilities such as a school, a hospital, a bathhouse, and a *mikvah*.³⁵ In the case of Polish Jews, we can speak of the “spirit of the bell tower”. Although this metaphor originated in the

32 J. Damrosz, *Region i regionalizm (studium interdyscyplinarne)*, Warsaw 1987, p. 45.

33 M. Haraszkiewicz-Niewczas, “Przestrzeń i miejsca obecności Żydów w Sieradzu w okresie II Rzeczypospolitej,” *Zeszyty Wiejskie* 2007, vol. XII, p. 28.

34 A. Unterman, op. cit., p. 255.

35 M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, op. cit., p. 29.

Christian Western culture (*l'esprit du clocher*) and may seem initially mismatched with Jewish cultural realities, it can be aptly replaced by the term “spirit of the synagogue” or “spirit of the *shtetl*”, representing a specific emanation of a little homeland within the Jewish community.³⁶

Another distinct “type” of the Jewish region was the area of traditional economic activity. The role of intermediaries between the village and the town, or more precisely between the nobility, the peasantry, and the bourgeoisie, marked not only the socio-economic existence of the Jewish population but also the geographical space, forming a functional region of its own. It could be said to have been delineated by a cluster of villages, a few manors, and the local urban centre.³⁷ This applied to both the wealthier Jews – leaseholders, administrators, lenders remaining in close symbiosis with the gentry – and to small pedlars attempting to fill the smallest gaps in the local market. The literary figure of the Jew Szymzel depicted by Maria Dąbrowska in her novel *Nights and Days* may serve as a good example. His paths did not lead into the unknown. He regularly returned to the same places, so he wandered, traversing familiar roads. The notes of a Jewish peasant/*lichernik* (“*licherniks*” being the term for Jews in the Vilnius Region who bought second-hand goods in the surrounding villages) demonstrate that during three days in February 1936, he visited fifteen villages and hamlets in two districts.³⁸ For the other most numerous representatives of small crafts – tailors, shoemakers, glassblowers, tinsmiths, hatmakers as well as messengers and porters – such a microcosm was the *shtetl*.

In these two configurations, a symbolic triangle delineated by the points of the village, the (landed) manor, and the town, and within the space of the *shtetl*, the Jewish region and regionalism can be found. If regionalism implies (as it can be interpreted) pride in one's place in the world, then Central European Jews, while consciously acknowledging their Judaism, also felt a deep affinity for the places they inhabited despite the accumulating adversities, and nowhere was this sentiment more apparent than within the realm of the *shtetl*. “Even if they were poor, as economic development brought diminishing returns from the exchange between town and countryside, even when they lived in overcrowded, cramped quarters, with little to wear and often suffering from hunger, they still took pride in their Jewish identity (...). It was no coincidence that particularly esteemed communities were bestowed with honorary titles, such as ‘Jerusalem of Volhynia’ – Berdyczów or ‘Jerusalem of Galicia’ – Rzeszów.”³⁹

36 Cf. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warsaw 1996, pp. 57–58.

37 H. Haumann, op. cit., p. 41.

38 E. Polińska-Mackiewicz, “Żydzi a polska wieś,” *Zeszyty Wiejskie* 2002, vol. V, p. 148.

39 H. Haumann, op. cit., p. 70.

Vilnius itself was referred to as “Lithuanian Jerusalem.”⁴⁰ Pride and attachment to a place equally to, or more strongly than, a sense of powerlessness and lack of alternatives urged people to persevere in small communities akin to the fictional Kasrylevka portrayed in the novel *Tevye the Milkman* by Sholem Aleichem (the film *Anatevka*).

Evidence of awareness of regional distinctiveness, on the other hand, can be observed in internal prejudices. This was experienced, among others, by the *Litvaks*, that is, Jews undergoing Russification or those already Russified. They arrived fleeing pogroms on Russian territory and as a result of forced resettlements stemming from Tsarist laws between 1882 and 1891, which restricted the territory of Jewish settlement. This led to a further significant increase in the Jewish population in the lands of the former Commonwealth. The Jews who had lived in these areas for centuries regarded the *Litvaks* with disdain. This was because they usually spoke Russian (they often did not know Polish at all) and were well-versed in trade relations in the east, which gave them a distinct advantage in business dealings. The previously assimilated Jews from Congress Poland also viewed the *Litvaks* as conducive to Russification and compliant with the partitioning powers.⁴¹ Conversely, the Jews of Galicia, with the emergence of the *Litvaks*, began to distance themselves from the Jews of Congress Poland in general. Given these circumstances, we can identify grounds to discuss interregional prejudices and the functioning of regions in intersubjectivist terms (a sense of distinctiveness in group consciousness).⁴²

The 1978 Nobel Prize winner for literature, Isaac Bashevis Singer, who spent his youth in Biłgoraj, revisited the atmosphere of the Hasidic communities of eastern Poland in his later works. Particularly, an analysis of the Nobel laureate’s “geography of short stories”, often set in numerous *shtetls* of the Lublin region, allows for the delineation of a compact area with defined borders: to the east by Tyszowce, to the west by Kraśnik, to the north by Lublin, and to the south by Tarnogród. By portraying certain characteristics of the towns, including the topography of the area, Bashevis shows the world of the Jewish Diaspora firmly rooted in the region and co-creating it. The narrators of Bashevis’s stories depict the regional world of Jews in the Lublin region, distinctly separate from the *Litvak* world of the Jews from Lithuania and Belarus.⁴³

The regionalisation of the Hasidic world presents a distinct consideration. Hasidism, one of the most significant and largest religious movements within Judaism, has evolved into “a cultural formation with an extremely wide impact, shaping

40 E. Polińska-Mackiewicz, op. cit., p. 147.

41 R. Wapiński, op. cit., p. 158.

42 J. Damrosz, *Ojczyzna...*, p. 243.

43 S.L. Wolitz, J. Sherman, “Isaac Bashevis Singer jako lubelski regionalista,” *Akcent* 2003, no. 3, pp. 26–27.

the system of values, ideas, beliefs, social practices, and interpersonal relations.”⁴⁴ This amalgamation of cultural elements exhibited regional characteristics owing to the influence of Hasidic dynasties and the courts of the *tzadikim*. As noted by Marcin Wodziński: “an analysis of the territories dominated by the various dynasties clearly shows that, despite border disputes, almost every dynasty also had an area of authority uncontested by competition, and the boundaries of these areas were quite clearly defined.”⁴⁵

Regionalists

Many representatives of the Jewish Diaspora in Poland have, over the centuries, demonstrated an activity that can be described, either implicitly or explicitly, as regionalist. There is also ample evidence of the strong attachment of Jews to their places of birth and residence. One can come across it in memoirs, biographies, autobiographies, literary works, and other forms of artistic expression. In this brief and selective approach, as in the case of the previously discussed issues, let us review the characters who, through their actions or attitudes, deserve to be called regionalists. This selection is intended solely to provide an idea of the main areas of their activity.

Jewish regionalists originated from diverse backgrounds, encompassing rabbinical and Zionist affiliations, indicating an openness within these circles to the issues at hand. However, they were mainly representatives of partially or largely assimilated and so-called progressive families. They pursued their passions primarily in the field of scientific research, notably in historical and ethnographic fields, as well as in fiction and broadly defined socio-cultural and organisational activities.

The Jewish community in the Polish lands was highly urbanised.⁴⁶ Consequently, Jewish regionalists/historians primarily documented the history of Jewish communities in specific urban centres. At the same time, they did not shy away from strictly regional approaches. A notable exemplar is the figure and the work of Majer Bałaban (1877–1942/3), a historian specialising in the history of Jews of Lviv, Kraków, and Lublin, historian of Jewish art in Galicia, professor of the University of Warsaw, and

44 M. Wodziński, *Chasydyzm. Atlas historyczny*, graphic design by W. Spallek, Kraków–Budapest–Syracus 2019, p. 9.

45 Ibid., p. 75. The influence of the Hasidic courts can be determined by analysing the *kvitels* (pages with requests addressed to the *tzadikim*, which contained information about where the pilgrims came from) and the topography of the *shtiebel*s (Hasidic houses of prayer belonging to individual dynasties).

46 I. Nowakowska, “Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej w okresie międzywojennym na przykładzie Polski w latach 1918–1939,” *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce* 1989, no. 2, p. 49.

co-founder of the Institute of Jewish Studies (1928).⁴⁷ Bałaban was first and foremost a Lvivianist: he wrote about the Jewish quarter in this city, Jewish institutions operating in it, and the Jews who were of merit for its history. The designation of M. Bałaban as a regionalist gains further validation through the sentimental element accompanying his work, a sentiment he openly acknowledged. Reflecting on his father, a diarist with a profound passion for history, Bałaban remarked, “thanks to him I fell in love with my hometown, every street, every house, and every stone.”⁴⁸

The endeavours of the Łódź-born editor and industrialist, Abram Tenenbaum (1883–1970), serve as an illustration that Zionist activity need not preclude a regionalist perspective towards one’s place of origin. Prior to his emigration to Palestine in 1923, Tenenbaum published works devoted to Łódź and Łódź Jews, and established a textile factory on land he had purchased in Jaffa (now the centre of Tel Aviv), which he called “Lodzija.”⁴⁹ It would be difficult to find clearer proof of the bond of a follower of the Zionist idea with his little homeland left in the heart of Europe. In contrast, Moses Schorr (1874–1941), who came from a family deeply rooted in religious traditions, was a rabbi. This researcher/regionalist published, among others, the award-winning work *Żydzi w Przemysłu do końca XVIII wieku*, the first edition of which came out in 1903.⁵⁰

The Jews were a nation of books. The ability to read – essential for religious life – was possessed by almost all men. Until the late eighteenth century, Hebrew writing predominantly comprised Talmudic literature. Secular concerns found expression in the currents associated with the *Haskalah*. This is where regional themes emerge. Writers, sometimes through a distorting lens, depicted the realities of *shtetls*, particularly those in Galicia. These motifs are present, for example, in the works of Yitzhak Erter (1794–1851), Nathan Samuely (1846–1921), and the Hebrew novella precursor, Mordechai Dawid Brandstädter (1844–1928). This literature thus fulfilled the criteria of being regional, both in terms of the authors’ places of creation and its setting in the realities of the region. Towards the end of the nineteenth century, the era of Yiddish (Jewish) literature began. In this wave, works with pronounced regional themes developed even more intensively. They are present in the creations of distinguished

47 H. Węgrzynek, “Bałaban Majer,” [in:] *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, ed. M. Prokopowicz, Warsaw 2010, pp. 20–22.

48 M. Bałaban, “Praca mojego życia,” [in:] *Księga jubileuszowa dla uczczenia sześćdziesięciolecie profesora Majera Bałabana. (Cz. I Akademia)*, Warsaw 1938, p. 37. As cited in: M. Horn, “Majer Bałaban – wybitny historyk Żydów polskich i pedagog 1877–1942. (W czterdziestolecie śmierci),” *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce* 1982, no. 3–4, p. 4.

49 M. Szukalak, *Słownik biograficzny Żydów łódzkich oraz z Łodzią związanych*, series II, vol. 3, Łódź 2012, pp. 110–111.

50 H. Węgrzynek, “Schorr Mojżesz,” [in:] *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, ed. M. Prokopowicz, Warsaw 2010, pp. 291–293.

artists such as Icchok Leib Peretz (1851–1915) and Szalomo Asza (1880–1957). The former became known as an author exceptionally attached to the areas from which he originated (Zamość region). He drew inspiration from Jewish and Polish legends and local customs, and left works in which fantasy mixed with realism, giving them a neo-romantic character. Conversely, Ash's modern and original works were influenced, to some extent, by Stanisław Witkiewicz, Stefan Żeromski, and Władysław Orkan, who were closely associated with Polish regionalism.⁵¹

If folklore studies are considered the pathway to regionalism, it is noteworthy that collectors and documenters of Jewish folklore were not lacking in this domain. It is impossible to omit the figure of Regina Lilientalowa (1877–1924), who, under the influence of Ludwik Krzywicki, took an interest in Polish and then Jewish folklore. Engaging in research within the realm of Jewish ethnography, she focused on rituals and beliefs, publishing in *Wisła* and *Lud*. Lilientalowa's most important works include the five-volume synthesis *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości* (Jewish Festivals in the Past and Present), three parts of which were published as part of the treatises of the Academy of Learning.⁵²

Among the early scholars delving into the ethnography of Polish Jews was Benjamin Wolf Segel (1866–1931), raised in a traditional family with a primary focus on religious education.⁵³ His work "Materiały do etnografii Żydów wschodniogalicyskich" (Materials for the Ethnography of the Jews of Eastern Galicia), published in *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, attests to the fact that scholars in the ethnography of the Jewish people originating from this background approached the issues district-wise, based on regionalisation within the national dimension, and on the assumption that it had an effect on the differentiation also within Jewish culture.

An important institution initiating folklore and folk studies was the Jewish Scientific Institute in Vilnius (JIWO/YIVO). Numerous amateur ethnographers and collectors of local curiosities collaborated with it, documenting cultural differences between the various centres of the diaspora.⁵⁴

Jakub Hoffman (1896–1964), a figure whose activities and experiences could fill several biographies, is acknowledged in the literature as a regionalist. In the Second

51 M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, op. cit., p. 53.

52 H. Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish ethnography and folkloristics in Eastern Europe*, Ljubljana 2010, pp. 158–160.

53 O. Goldberg-Mulkiewicz, "Benjamin (Binjamin) Wolf Segel," [in:] *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, vol. 1, eds. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002, p. 265.

54 M. Tuszewicki, "Badania nad etnografią Żydów aszkenazyjskich i ich znaczenie dla historiografii," [in:] *Żydzi polscy w oczach historyków. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa A. Gierowskiego*, eds. A. Kaźmierczyk, A. Maślak-Maciejewska, Cracow 2018, pp. 87–88.

Polish Republic, Hoffman, a veteran of the Legions during the First World War, became known as an energetic teacher, researcher, and cultural manager associated with Volhynia. He devoted himself to this region as an amateur ethnographer and collector, without, however, concentrating on Jewish folklore. He had an impressive collection of embroideries and Easter eggs from this area, which testifies to his subjective treatment of regional culture in its multi-ethnic aspect. He passionately devoted himself to popularisation and journalistic work as the initiator and editor of *Rocznik Wołyński*, published by the Volhynia Board of the Regional Union of Polish Teachers of Elementary Schools, then the Polish Teachers' Union. In this capacity, he also published the outcomes of his studies. Hoffman often provided commentary on the organisation, tasks, and functions of regional museology.⁵⁵

Maximilian (Mordechai) Goldstein (1880–1942) can be considered a Galician regionalist. This prominent collector and bibliophile addressed a meeting of the Jewish community of Lviv in 1910 with a proposal to create a collection of Galician Judaica. Despite encountering a lack of understanding for his initiative, Goldstein embarked on an extensive campaign to promote the collection of artefacts, with the ultimate goal of establishing a Jewish museum in Lviv. His appeals targeted not only Galician historians but also the Jewish youth. He willingly made his own collections available in his flat and lent them to various exhibitions.⁵⁶

Abraham Samuel Herszberg [Abram Szmul] (1856–1943), associated with Białystok, was a journalist and amateur historian who published in Hebrew and Yiddish, described as a journalist/regional expert. He authored articles on the history of Białystok, including the history of the city's industry, and a chronicle of the local Jews published in the United States after the Second World War as *Pinkos Białystok*.⁵⁷

Dora Kacnelson (1921–2003), born in Białystok, repeatedly learned the bitterness of the Polish-Jewish fate. She was a literary scholar, Slavist, and outstanding researcher focusing on the reception of Mickiewicz's works, who "made being a Polish-Jewish woman an existential axiom."⁵⁸ After the Second World War, fate led her to various places. She lived and worked as a researcher in the Soviet Union, delving

55 A. Milewska-Młynik, *Jakub Hoffman*, [in:] *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, vol. 4, eds. A. Spiss, J. Święch, Wrocław 2014, pp. 53–57.

56 O. Goldberg-Mulkiewicz, "Maksymilian (Mordechai) Goldstein," [in:] *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, vol. 3, eds. A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa, Wrocław – Kraków 2010, pp. 97–100.

57 Z. Romaniuk, "Abraham Samuel Herszberg [Abram Szmul]," [in:] *Słownik biograficzny białostocko-tomżyński*, vol. 1, ed. A. Dobroński, Białystok 2002, p. 60.

58 J. Ławski, "Dora Kacnelson. Ta, która 'zgałda przyszłe wieki,'" [in:] *Żydzi Wschodniej Polski. Seria II. W blasku i cieniu historii*, eds. J. Ławski, B. Olech, series *Colloquia Orientalia Białostocensia. Literatura/Historia*, vol. VII, Białystok 2014, p. 66.

into the archives of Vilnius, Polotsk, Lviv, and Drohobych. Her region was the Borderlands, which she loved both as her little homeland and as the cradle of Romanticism. Towards the end of her busy life, despite having lived in various places – from the remote Chita in Siberia to Berlin (where she died) – she expressed a desire to reside in Białystok, with which she was closely associated.⁵⁹

The above is just a sketch for a collective portrait of regionalists with Jewish roots. The primary objective of the author was to underscore the diversity of passions and pursuits within this group. It should be once again emphasised that its representatives came from varied backgrounds. Biographers of Jewish scholars who can be described as regionalists accentuate their often traditional upbringing and origins. Many held rabbinical degrees, such as Bałaban, while some joined the ranks of Zionists, such as the esteemed historian/Varsavianist Emanuel Ringelblum.⁶⁰

Hometown associations and *pinkasim*

The fodder for regionalism is certainly memory and nostalgia. These, coupled with curiosity and the need for affiliation, are the main sources of regionalist attitude and commitment. It is fitting, therefore, to correlate certain activities of Jewish communities situated distant from their “old homeland” – both those in Israel and in many other countries – with regionalism.

From the late nineteenth century to the 1970s–80s, in places where Jews emigrated from Poland, hometown associations known as *landsmannschaften* in Yiddish served as unifying entities for individuals originating from a common locality and gained considerable popularity. The emergence of such organisations suggests a robust development of local identities among members of the Jewish Diaspora in Poland, and in many individual cases they even superseded the sense of belonging to a broader ethnic community. According to Wojciech Konończuk, the primary objective of these hometown associations was not only mutual assistance but also the preservation of identity in new environments.⁶¹ One may ask about the nature of this identity. As a rule, there were clusters, often very numerous, of Jews in areas witnessing

59 Idem, “Żydzi Wschodniej Polski: w blasku i cieniu historii,” [in:] *Żydzi Wschodniej Polski...*, op. cit., p. 16.

60 P. Fijałkowski, “Emanuel Ringelblum jako badacz historii warszawskich Żydów,” *Kwartalnik Historii Żydów* 2015, nr 4, pp. 599–611; Idem, “Polsko-żydowska topografia Warszawy. Z pism varsavianistycznych Ringelbluma,” *Kwartalnik Historii Żydów* 2015, no. 4, pp. 659–660.

61 W. Konończuk, “Ziomkostwa Żydów polskich w Stanach Zjednoczonych. Studium przypadku landsmanschaftów Bielska Podlaskiego i Orli (1888-1993),” *Kwartalnik Historii Żydów* 2019, no. 1, p. 169.

influxes of settlers from Poland. Usually, there was no deliberate or organised effort to erode Jewish identity among the newcomers. Consequently, it can be inferred that the *raison d'être* of these hometown associations was the cultivation of local (regional) identity. The question of assistance, viewed as a matter of a technical and organisational nature, could have been addressed in a different way, without attaching a specific locality's signature from the abandoned country. It can be argued, moreover, that the principles of self-help and charity as such also bore a regional characteristic, for they were perfectly implemented in the Jewish communities of Central and Eastern Europe and even became defining features of these communities.⁶²

Landsmannschaften provided significant assistance to the compatriots who remained in Europe after the First World War, notably in combating poverty and fortifying Jewish education. However, a notable shift in the objectives and activities of hometown associations occurred after 1945. The support for European communities dwindled, given that a considerable majority of these communities had ceased to exist. Consequently, the focus of these organisations redirected towards two main avenues: providing support to those opting to emigrate to Israel and intensifying the publication of memorial books.⁶³

Memory, an integral element of the regionalist attitude, has held a distinctive position in Jewish culture throughout history. The Second World War, specifically the Holocaust, unveiled an additional and distinct dimension of memory. Beyond recalling the Holy Land, the Holy Scriptures, and the history of the chosen people before and after the exile from Israel, the memory of the little and larger homelands of Eastern European Jews assumed particular significance. Therefore, although the context of the Holocaust is fundamental and must not be diminished, the memory and the activities associated with it acquired a regional significance. This manifested notably through the proliferation of memory books, known as *pinkasim*. "The modern memory book, *Pinkas zikaron* in Hebrew, *yizker-bukh* in Yiddish, aims to document the world before the Holocaust, extending the existence of the Jewish towns in Eastern Europe, the so-called *shtetls*, and to immortalise those who lived there."⁶⁴ *Pinkasim* refer to a specific place, typically a town, with its name featured prominently in the publication's title. One can speak of a defined model of a memory book. The contents of such a publication consist mainly of: a historical overview of the Jewish community, tracing its history from its establishment; a series of commemorative articles covering the inter-war period; materials detailing

62 Ibid., p. 172.

63 Ibid., p. 187.

64 O. Goldberg-Mulkiewicz, "Księga pamięci ('memorbuecher') a mit żydowskiego miasteczka," *Etnografia Polska* 1991, vol. XXXV, p. 187.

Jewish institutions and organisations of various kinds; and an account of the Holocaust during the Second World War.⁶⁵

Pinkasim, however, do not conform to the criteria of a town monograph, as they are seldom produced by professional historians. According to Olga Goldberg-Mulkiewicz, *pinkasim* should primarily engage cultural anthropologists, as they reveal two interrelated phenomena: the process of mythologising the past and the inadvertent creation of the myth of the Jewish town.⁶⁶ Several factors contributed to these mechanisms. The first was the nostalgic approach to the reality described. The memoirs were authored by individuals who had survived the hecatomb of the Holocaust, which made it difficult to view the past in a critical way. In line with the anthropological concept of a little homeland, these authors saw not so much the town and the community as themselves in that place and time. The community was safe, the families were complete, and the order that prevailed at the time was assessed from the perspective of the chaos that followed. In this context, the authors presented their personal world as then happy and fulfilled, and the social system as ideal. The second factor contributing to mythologisation as a phenomenon characteristic of memorial books was the ideological stance of the regional communities publishing them. Olga Goldberg-Mulkiewicz makes a detailed analysis of the content of these books from this angle. The Zionists, who publish the books mainly in Israel, emphasise the superiority of their theories (which, in a sense, proved right in the face of the Holocaust). Conversely, the *pinkasim* published by Bund circles in the Diaspora highlight the cultural and educational activities of their organisations. The Hasidic world, which shows no particular interest in the past or the life of the Diaspora communities, “does not have its own ambassador among the publishers of the memory books.”⁶⁷ Finally, there is a tendency to accentuate in the memory books the merits of the families financially supporting these publications. All these circumstances inevitably lead to the distorted proportions in issue coverage in the *pinkasim*, with certain themes being underrepresented or omitted. However, this does not change the fact that the memory books were created for nostalgic and chronicling reasons, and therefore connected to the sense of local identity of the survivors, both their authors and former Jewish inhabitants of the communities/towns. The sentimental value that the memory books hold for them has a regionalistic dimension, although this context may become somewhat obscured when viewed against the backdrop of the overarching theme – the Holocaust and the related tragedies rooted in individual and collective memory.

⁶⁵ Ibid., pp. 190–191.

⁶⁶ Ibid., p. 188.

⁶⁷ Ibid., p. 192.

Conclusions

The socio-cultural contexts presented herein, influencing the formation of regionalist attitudes and activities within this milieu, constitute a mere cross-section of the myriad circumstances potentially impacting such phenomena. This is where the area opens up for more thorough research into the conditions shaped by Jewish religion, the extent of assimilation into Polish culture and society, intellectual trends, and various other unmentioned factors contributing to regionalist awareness and activity. Comprehensive studies are needed into the establishment of regionalist institutions by Jewish local communities, with a primary focus on the press and entities dedicated to historical and ethnographic research, the nature of relations with Polish activists and regionalist institutions such as museums and associations, and the presence of terms such as “region” and “regionalism” (synonymous or derivative) in Yiddish and Hebrew, along with regional themes in Jewish art. These are the basic issues worth elaborating on, while at the same time acknowledging the intricate nature of the research problem. *Kwartalnik Historii Żydów* (The Jewish History Quarterly) has had a section entitled “From Regional History” for years. This means that the regionalist discourse is embedded in the study of the history of the Jewish Diaspora. This suggests the likelihood of discovering new regionalist figures, initiatives, and much compelling evidence that Jews have had their little homelands here for centuries.

Let the message of the reflections proposed here be one such piece of evidence. It is a description by Bruno Schulz, who defined his little homeland of Drohobych in a way that surpasses the endeavours of many theoreticians: “Where the map of the country takes on a distinctly southern hue, fawn from the sun, darkened and weathered by summer’s elements like a ripe pear, there it stretches like a cat basking in the sun, this chosen land, this peculiar province, this one and only town in the world. It is in vain to tell the profane about it! It is in vain to explain that this long undulating tongue of land, with which this country is breathing in the heat of summer, this scorching hot cape facing South, this branch slipped solitarily between the swarthy Hungarian vineyards, detaches this backwater from the collective landscape, which then goes alone down an untried path in an attempt to be a world in itself. This town and land have locked themselves into a self-sufficient microcosm, installed at their own risk at the very brink of eternity.”⁶⁸

68 B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław 1989, p. 325.

Bibliography

Literature

- Bałaban M., "Praca mojego życia," [in:] *Księga jubileuszowa dla uczczenia sześćdziesięciolecia profesora Majera Bałabana. (Cz. I Akademia)*, Warsaw 1938.
- Bar-Itzhak H., *Pioneers of Jewish ethnography and folkloristics in Eastern Europe*, Ljubljana 2010.
- Brandys K., *Samson*, Warsaw 1960.
- Damrosz J., *Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalno-regionalna i etniczna)*, Płock–Warsaw 2007.
- Damrosz J., *Region i regionalizm (studium interdyscyplinarne)*, Warsaw 1987.
- Doktór J., "Miejsce schronienia czy zbawienia: Polska w mesjańskich wyobrażeniach Żydów I Rzeczypospolitej," *Kwartalnik Historii Żydów* 2014, no. 1.
- Fijałkowski P., "Emanuel Ringelblum jako badacz historii warszawskich Żydów," *Kwartalnik Historii Żydów* 2015, no. 4.
- Fijałkowski P., "Polsko-żydowska topografia Warszawy. Z pism varsavianistycznych Ringelbluma," *Kwartalnik Historii Żydów* 2015, no. 4.
- Fuks M., Hoffman Z., Horn M., Tomaszewski J., *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warsaw 1982.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, Warsaw 1991.
- Goldberg-Mulkiewicz O., "Benjamin (Binjamin) Wolf Segel," [in:] *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, vol. 1, eds. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002.
- Goldberg-Mulkiewicz O., "Księga pamięci ('memorbuecher') a mit żydowskiego miasteczka," *Etnografia Polska* 1991, vol. XXXV.
- Goldberg-Mulkiewicz O., "Maksymilian (Mordechaj) Goldstein," [in:] *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, vol. 3, eds. A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa, Wrocław–Kraków 2010.
- Goldberg-Mulkiewicz O., "Stara ojczyzna – w nowej ojczyźnie. Pojęcie ojczystego miejsca w tradycji polskich Żydów," *Lud* 1998, vol. 82.
- Goldberg-Mulkiewicz O., "Zróżnicowanie regionalne Żydów polskich," [in:] *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*, ed. I. Bukowska-Floreńska, series *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, vol. 2, Katowice 1999.
- Haraszkiewicz-Niewczas M., "Przestrzeń i miejsca obecności Żydów w Sieradzu w okresie II Rzeczypospolitej," *Zeszyty Wiejskie* 2007, vol. XII.
- Haumann H., *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warsaw 2000.
- Horn M., "Majer Bałaban – wybitny historyk Żydów polskich i pedagog 1877-1942. (W czterdziestolecie śmierci)," *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce* 1982, no. 3–4.
- Keff B., *Strażnicy fatum. Literatura dekad powojennych o Zagładzie, Polakach, Żydach. Dyskurs publiczny wobec antysemityzmu*, Warsaw 2020.

- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warsaw 1996.
- Konończuk W., "Ziomkostwa Żydów polskich w Stanach Zjednoczonych. Studium przypadku landsmanszaftów Bielska Podlaskiego i Orli (1888-1993)," *Kwartalnik Historii Żydów* 2019, no. 1.
- Ławski J., "Dora Kacnelson. Ta, która 'zgađła przyszłe wieki,'" [in:] *Żydzi Wschodniej Polski. Seria II. W blasku i cieniu historii*, eds. J. Ławski, B. Olech, series *Colloquia Orientalia Białostocensia. Literatura/Historia*, vol. VII, Białystok 2014.
- Ławski J., "Żydzi Wschodniej Polski: w blasku i cieniu historii," [in:] *Żydzi Wschodniej Polski. Seria II. W blasku i cieniu historii*, eds. J. Ławski, B. Olech, series *Colloquia Orientalia Białostocensia. Literatura/Historia*, vol. VII, Białystok 2014.
- Mendelsohn E., *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, Warsaw 1992.
- Milewska-Młynik A., "Jakub Hoffman," [in:] *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, vol. 4, eds. A. Spiss, J. Święch, Wrocław 2014.
- Nowakowska I., "Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej w okresie międzywojennym na przykładzie Polski w latach 1918-1939," *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce* 1989, no. 2.
- Polińska-Mackiewicz E., "Żydzi a polska wieś," *Zeszyty Wiejskie* 2002, vol. V.
- Posern-Zieliński A., "Akulturacja," [in:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, ed. Z. Staszczak, Warsaw-Poznań 1987.
- Potocki A., *Słownik biograficzny Żydów z Podkarpackiego*, Rzeszów 2010.
- Romaniuk Z., "Abraham Samuel Herszberg [Abram Szmul]," [in:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyński*, vol. 1, ed. A. Dobroński, Białystok 2002.
- Schulz B., *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław 1989.
- Skorowski H., "Współczesne ujęcie regionalizmu," [in:] *Regionalizm. Idea - tradycje - perspektywy rozwoju w muzealnictwie*, ed. Z. Chlewiński, Płock 2007.
- Sowa K.Z., "Zmierzch i odrodzenie się lokalizmu w XX stuleciu. Uwagi o politycznych uwarunkowaniach procesów społeczno-gospodarczych," [in:] *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, eds. B. Jałowiecki, K. Z. Sowa, P. Dudkiewicz, Warsaw 1989.
- Szukałak M., *Słownik biograficzny Żydów łódzkich oraz z Łodzią związanych*, series II, vol. 3, Łódź 2012.
- Tuszewicki M., "Badania nad etnografią Żydów aszkenazyjskich i ich znaczenie dla historiografii," [in:] *Żydzi polscy w oczach historyków. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa A. Gierowskiego*, eds. A. Kaźmierczyk, A. Maślak-Maciejewska, Kraków 2018.
- Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989.
- Wapiński R., *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław-Warsaw-Kraków 1994.
- Wasilewski L., *Kwestya żydowska na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Lviv 1913.
- Węglarz S., *Tutejsi i inni. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, series *Łódzkie Studia Etnograficzne*, vol. XXXVI, Łódź 1997.

- Węgrzynek H., "Bałaban Majer," [in:] *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, ed. M. Prokopowicz, Warsaw 2010.
- Węgrzynek H., "Schorr Mojżesz," [in:] *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, ed. M. Prokopowicz, Warsaw 2010.
- Wodziński M., *Chasydyzm. Atlas historyczny*, graphic design by W. Spallek, Kraków–Budapest–Syracus 2019.
- Wolitz S.L., Sherman J., "Isaac Bashevis Singer jako lubelski regionalista," *Akcent* 2003, no. 3.
- Wozniak T., "Historyczny fenomen żydowskiego sztetlu," *Kurier Galicyjski* 2017, no. 8.
- Żebrowski R., "Haskala," [in:] *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, vol. 1, eds. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warsaw 2003.

ALICJA PIOTROWSKA

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7619-1585](https://orcid.org/0000-0001-7619-1585)
ALICJA.PIOTROWSKA@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zakład Antropologii Kulturowej

Wyobrażanie krajobrazu po przemyśle w gminie Kleszczów – szkic antropologiczny o pewnej dziurze

Imagining the post-industrial landscape
in the municipality of Kleszczów – an anthropological
sketch about a certain hole

Streszczenie: Teren gminy Kleszczów stanowi przedmiot badań etnograficznych od lat 60. XX w. To wtedy, przed radykalną transformacją krajobrazu (odkryciem i eksploatacją węgla brunatnego), łódzcy etnografowie podjęli próbę zbadania tego obszaru. Po 60 latach wróciliśmy w teren z podobnym zamiarem uchwycenia w etnograficznej soczewce lokalnych realiów przed kolejną zmianą, tym razem związaną z planem wygaszenia kopalni. Artykuł ten ma na celu przede wszystkim przedstawienie sposobu, w jaki mieszkańcy wyobrażają sobie przyszłość miejsca, w którym żyją, w związku z nadchodzącą zmianą – przekształceniem „Wielkiej Dziury” w sztuczny zbiornik wodny i nadaniem temu obszarowi charakteru turystycznego.

Słowa kluczowe: gmina Kleszczów, krajobraz, przestrzeń poprzemysłowa, badania etnograficzne

Summary: The area of the Kleszczów municipality has been the subject of ethnographic research since the 1960s. Ethnographers from Łódź attempted to research this area before the radical transformation of the landscape (discovery and exploitation of lignite). After 60 years, we returned to the field with a similar intention to capture through an ethnographic lens the moment before another change, this time related to the plan to close the



mine. This article is primarily intended to present how residents imagine the future of the place where they live in connection with the upcoming change – the transformation of the „Big Hole” into an artificial water reservoir and giving this area a tourist character.

Keywords: Kleszczów municipality, landscape, post-industrial space, ethnographic research

Gmina Kleszczów¹ (pow. bełchatowski, woj. łódzkie) w dyskursie publicznym kojarzy się przede wszystkim z „najbogatszą gminą w Polsce” i „polskim Kuwejtem”². Inwestycje w infrastrukturę, dofinansowania dla mieszkańców do rozwiązań energetycznych, nowoczesny kompleks sportowo-rekreacyjny Solpark, dofinansowania do opieki medycznej, stypendia dla uczniów – to tylko niektóre z projektów, z których korzystają mieszkańcy tej gminy. Związane jest to oczywiście z umiejscowieniem na jej terenie największej w Europie odkrywki węgla brunatnego. W związku z tym wskaźnik dochodów podatkowych w przeliczeniu na jednego mieszkańca gminy w 2022 r. w Kleszczowie był najwyższy w Polsce – 29 704,36 zł. Najbiedniejszą w Polsce była gmina Potok Górny (woj. lubelskie) ze wskaźnikiem 523,72 zł. Średnia krajowa: 2 122,33 zł³. Jednak plan deindustrializacji – zakończenie wydobycia węgla w latach 30. XXI w. – zmieni teren obecnej kopalni oraz elektrowni i zdecydowanie wpłynie na przekształcenie charakteru tego miejsca.

- 1 Pierwsza w piśmiennictwie polskim wzmianka o Kleszczowie pojawiła się w wieku XV – w księdze *Liber Beneficiorum Jana Łaskiego*. Była to wieś należąca do dóbr diecezji gnieźnieńskiej. Obok samego Kleszczowa zostały wymienione kolejne trzy wsie z obszaru dzisiejszej gminy Kleszczów: Łuszczanowice, Żłobnica (istniejące współcześnie) oraz Kuców (wieś nie istnieje; znajdowała się na terenie kopalni węgla brunatnego). Ale osadnictwo na tym terenie jest zakorzenione w czasach neolitu i kultury przeworskiej, co potwierdzają badania archeologiczne. Zob.: J. Łaski, *Liber beneficiorum archidiecezy gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1881; A. Krzyszkowski, *Osadnictwo neolityczne na stanowisku w Kurowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [1995], nr 37–38, s. 25–63; H. Machajewski, *Osada ludności kultury przeworskiej na stanowisku 1 w Kurowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [1995], nr 37–38, s. 65–139.
- 2 „Wycieczka do Włoch za póldarmo? Proszę bardzo. Darmowe wizyty na basenie? Nie ma problemu. Naukowe stypendia nawet dla średniaków? Też są. Tak się żyje w Kleszczowie, najbogatszej gminie w kraju, zwanej często «polskim Kuwejtem». Ten arabski kwitnie dzięki ropie, ten polski – dzięki złożom węgla brunatnego. Tyle że niedługo ich zabraknie”. B. Żurawicz, *Z „polskiego Kuwejtu” jeżdżąc do Hiszpanii za 300 zł* [dostęp: 7 stycznia 2024]. Dostępny w internecie: <https://archiwum.tvn24.pl/magazyn-tvn24/25/tvn24.pl/magazyn-tvn24/z-polskiego-kuwejtu-jezdza-do-hiszpanii-za-300-zl%2C25%2C588.html>
- 3 Ministerstwo Finansów, *Wskaźniki dochodów podatkowych gmin, powiatów i województw na 2022 r.* [dostęp: 7 stycznia 2024]. Dostępny w internecie: <https://www.gov.pl/web/finanse/wskazniki-dochodow-podatkowych-gmin-powiatow-i-wojewodztw-na-2022-r>

Co myślą o tym fakcie i jak wyobrażają sobie tę zmianę mieszkańcy? W niniejszym artykule spróbuję przedstawić lokalne supozycje odnoszące się do przyszłości gminy Kleszczów, skupiając się przede wszystkim na obszarze związanym z zagospodarowaniem tzw. „Wielkiej Dziury”⁴ – wykopu, który powstał w efekcie odkrywki węgla brunatnego. Podstawę refleksji stanowi materiał terenowy z badań etnograficznych przeprowadzonych w 2023 r. na terenie gminy Kleszczów. Przed prezentacją i interpretacją materiału źródłowego, krótko przedstawiam kontekst badań i charakterystykę terenu.

Do lat 60. XX w. teren dzisiejszej gminy miał charakter przede wszystkim rolniczy, ze słabej klasy glebami, co charakterystyczne jest nie tylko dla samej gminy, ale również dla całego rejonu bełchatowskiego⁵. Przełożyło się to na skromne zagospodarowanie przestrzenne, przewagę małych gospodarstw oraz – dla mieszkańców – konieczność pracy poza rolnictwem.

W 1960 r. na terenie Łękińska odkryto pokłady węgla brunatnego (ponad 2 mld ton), zalegające na trzech polach: Bełchatów, Szczerców i Kamieńsk. Zasoby te przyczyniły się do powstania w latach 70. XX w. aktualnie największej w Europie kopalni węgla brunatnego (i piątej co do wielkości na świecie) oraz największej w Europie elektrowni węglowej (Okręg Piotrkowsko-Bełchatowski). Ogrom przedsięwzięcia oraz specyfika odkrywki węgla brunatnego wpłynęły na zmiany w szeroko rozumianym krajobrazie tego terenu, które mają nie tylko charakter fizyczny, ale również ekonomiczny, społeczny i kulturowy. Koncentracja energetyki i górnictwa przeobraziła tereny rolnicze w przemysłowe. Charakter i złożoność tego procesu budził i budzi zainteresowanie badawcze:

Gmina Kleszczów jest bardzo dobrym przykładem na to, jak działalność przemysłowa związana z eksploatacją węgla brunatnego wpływa na istniejącą strukturę przestrzenną, społeczną i gospodarczą. Zmiany, m.in. liczby ludności, charakteru i struktury zatrudnienia, stylu i standardu życia mieszkańców, a także wyglądu miejscowości, to procesy, które najłatwiej zaobserwować i zidentyfikować. Wiele ze zmian zachodzi jednak w sferze niematerialnej, w świadomości i pamięci ludzkiej, dlatego warto je opisać, zanim miejsce to po raz kolejny ulegnie przekształceniu⁶.

4 Badania etnograficzne potwierdzają, że nazwa „Wielka Dziura” funkcjonuje w języku mieszkańców gminy Kleszczów i odnosi się do terenu odkrywki węgla brunatnego.

5 P. Kucharska, *Wpływ działalności przemysłu wydobywczego i energetycznego na środowisko życia ludzi – szansa czy zagrożenie? Przykład KWB i Elektrowni Bełchatów*, „Gospodarka w Praktyce i Teorii” 2018, nr 4, s. 65–80.

6 A. Kulawiak, A. Suliborski, *Przemiany społeczno-gospodarcze w gminie Kleszczów po uruchomieniu kopalni węgla brunatnego i Elektrowni Bełchatów oraz ich społeczna*

Od początku starano się badać te zmiany, jakie pociągnął za sobą przemysł, w wymiarze społecznym i kulturowym (w ujęciach socjologicznym i etnograficznym) zarówno na terenie gminy Kleszczów, jak i w gminie i mieście Bełchatów. Badaczki i badacze z Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego, realizując badania terenowe od 1963 r., starali się uchwycić moment przed zmianą, opisać, zgodnie z panującym wówczas paradygmatem, stan zastany „kultury wiejskiej” w jej tzw. klasycznym wydaniu⁷. Tematy oscyływały wokół takich zagadnień, jak: budownictwo, rolnictwo, tkactwo, stosunki społeczne, pomoc wzajemna, historia wsi⁸ – by wymienić tylko kilka z nich. Jednocześnie łódzcy socjologowie skupili się na obszarze miejskim Bełchatowa.

Zmiany na terenie gminy Kleszczów miały i mają charakter procesualny. Widać to chociażby na przykładzie zmiany liczby mieszkańców oraz migracji wewnętrznych i zewnętrznych na przestrzeni ostatnich 60 lat. I tak w latach 70. XX w. miały miejsce przesiedlenia ludności (w obrębie gminy), wynikające z odkrywki na terenach wsi. Następnie w latach 80. i 90. XX w. odbyły się migracje do Bełchatowa. Miasto zaoferowało dobrą pracę, mieszkanie i otwarty dostęp do instytucji kultury i edukacji. Natomiast od końca XX w. odnotowuje się wzrost liczby ludności na terenie gminy Kleszczów. Łączy się to z rozbudową kombinatu górniczo-energetycznego na obszarze gminy oraz opłatą klimatyczną na rzecz samorządu (w związku z działalnością kombinatu) wynikającą z „Ustawy z dnia 9 czerwca 2011 r. Prawo geologiczne i górnicze”⁹. Liczne inwestycje oraz rozwój lokalnej infrastruktury w „najbogatszej gminie w Polsce” przyciągają tych, którzy chcą w Kleszczowie mieć dobre życie.

percepcja, „Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego” 2022, nr 1, s. 92.

7 Pozyskane dane i ich analizy znajdziemy w publikacjach z tego okresu, a także materiałach z terenu, które znajdują się w Etnograficznym Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej. Zob.: K. Zawistowicz-Adamska, *Wytoczne badań etnograficznych prowadzonych przez Katedrę Etnografii UŁ w rejonie bełchatowskim*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1963, nr 5, s. 309–319. O utraconym dziedzictwie kulturowym zob.: P. Czepas, *Utracone w XX wieku. O przeszłości podbełchatowskich wsi przed wydobywaniem węgla brunatnego (zarys problematyki badawczej na wybranym przykładzie wsi Wola Grzymalina)*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2020, t. 20.

8 Zob. m.in.: O. Mulkiwicz-Goldbergowa, *Badania inwentaryzacyjne kultury ludowej w rejonie bełchatowskim*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1963, nr 5, s. 319–323; też, *Badania etnograficzne w okręgu przemysłowym bełchatowskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, t. 6, s. 53–59; też, *Wiejskie tkactwo chałupnicze w Bełchatowskim*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 208–216.

9 A. Kulawiak, A. Suliborski, dz. cyt., s. 94–95.

Badania terenowe w gminie Kleszczów (2023) Kontekst i tropy interpretacyjne

Wiosną 2023 r. miał miejsce „powrót” do gminy Kleszczów łódzkich etnografek¹⁰ i osób studiujących na I roku studiów licencjackich na kierunku etnologia i antropologia kulturowa, aby zbadać – jak w latach 60. XX w. – ten teren, który za chwilę, kolejny raz, radykalnie się zmieni – jego krajobraz oraz społeczno-ekonomiczny i kulturowy charakter¹¹. Zgodnie z typologią „powrotów terenowych”, którą zaproponował Sebastian Latocha, byliśmy „uczniami, którzy podążają śladami swoich mistrzów, kontynuując ich dzieło, przenosząc je w czasie, aktualizując, uzupełniając”¹².

Gminę Kleszczów czeka w najbliższej przyszłości głęboka transformacja związana z zamknięciem kopalni oraz wygaszeniem / zmianą formuły działania elektrowni w latach 30. XXI w. Celem badań, które wynikały nie tylko z potrzeby realizacji programu studiów, ale i współpracy z Fundacją Servire Homini działającą na terenie gminy, było uchwycenie w etnograficznej soczewce lokalnych realiów przed kolejną zmianą, tym razem związaną z deindustrializacją, czyli planem wygaszenia kopalni. Problematykę naszych badań oddaje ich temat: „Co po industrializacji? Perspektywy zmian w gminie Kleszczów w oparciu o doświadczenia mieszkańców”. Grupa 20 studentów wraz ze mną jako koordynatorką oraz wsparciem ze strony dr Aleksandry Krupy-Ławrynowicz w ciągu 10 dni zebrała materiał etnograficzny, na który składają się przede wszystkim pogłębione wywiady indywidualne (IDI) z mieszkańcami (rozmówcami), obserwacje oraz fotografie. Dyspozycje badawcze oscylowały wokół czterech zagadnień: doświadczeń zawodowych w kombinacie górniczo-energetycznym i poza tym kompleksem; kombinatu jako miejsca pracy i miejsca znaczącego¹³ w społeczności lokalnej; industrializacji i jej wpływu na przestrzeń życia codziennego; predykcji dotyczących deindustrializacji w gminie – oceny zmian: szans i zagrożeń.

10 W tym miejscu chciałabym bardzo podziękować grupie studenckiej za zaangażowanie w terenie oraz dr Aleksandrze Krupie-Ławrynowicz za merytoryczną i logistyczną pomoc w badaniach terenowych. Wspólnie udało się nam zebrać bogaty materiał etnograficzny.

11 W XXI w. Inga B. Kuźma i Beata Wasilewska-Klamka jako pierwsze „powróciły” do Kleszczowa. Zob.: I.B. Kuźma, B. Wasilewska-Klamka, *Gminne wymiary transformacji – przypadek Kleszczowa (pow. bełchatowski, woj. łódzkie)*, [w:] *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, red. K. Górny, M. Marczyk, Wrocław 2009, s. 95–122.

12 S. Latocha, *Cudze meble w swoim pokoju. Etnograficzny powrót do centrum Tomaszowa Mazowieckiego*, [w:] *Miasto mozaika. Opis kulturowy*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2023, s. 194.

13 O miejscu znaczącym zob. np.: E.T. Hall, *Bezgłośny język*, Warszawa 1987, s. 163–164.

Z jednej strony, chcieliśmy uchwycić specyfikę tego obszaru po kilku dziesięcioleciach głębokiej industrializacji, a z drugiej – zrozumieć mieszkańców gminy, którzy przeczują i obawiają się transformacji w efekcie zniknięcia tego ważnego „aktora” (kombinatu) z industrialnego krajobrazu, w którym żyją i do który stanowi ich „naturalne” środowisko.

Sprzężenie zwrotne zachodzące w relacji człowiek – przestrzeń jest dobrze zbadane. Zwrot przestrzenny w naukach humanistycznych i społecznych zwrócił uwagę m.in. na relacyjność przestrzeni i człowieka¹⁴. Architekci, urbaniści, antropodzy i socjodzy w swoich badaniach wskazują na wzajemne relacje pomiędzy obszarem fizycznym, który jest kształtowany przez egzystujących w nim ludzi, i realiami życia, na które wpływa środowisko¹⁵. Charakter miejsc, rozumianych jako wyodrębniona przestrzeń¹⁶, warunkuje więc kontekst interakcji, wartości i praktyk również w przypadku przestrzeni postindustrialnej¹⁷, jaką stanie się obszar gminy Kleszczów. Deindustrializacja nie przekreśla przemysłowej przeszłości, która jest przedmiotem dziedzictwa. Dariusz Kulas podkreśla, że

miejsca postindustrialne swoje życie zaczynają nie w momencie końca przemysłu, ale ponieważ są obecne już w samym miejscu przemysłowym. Miejsce przemysłowe jest praktyką, realizacją rozwiązań skutecznych gospodarczo, ale i jest ideą, która w sobie mieści potencję tego miejsca – zapowiada przejście w „post”¹⁸.

Mamy więc do czynienia z procesem, w którym miejsca poprzemysłowe nie zanikają, a stają się, jak wskazuje Jaromir Kolejka, wyznacznikami tego, co sprawia, że odczytujemy je jako „skamieliny”, nośniki przeszłości informujące o dawnej działalności¹⁹.

14 Zob.: E. Rewers, *Przestrzeń kulturowa: poszukiwanie nowych epistemologii*, „Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna” 2021, nr 56, s. 81–97; P. Pluciński, *Redystrybucja, uznanie, (miejskie) ruchy społeczne. Od zwrotu kulturowego do zwrotu przestrzennego, czyli miasto jako przestrzeń różnicowań ekonomicznych i kulturowych*, [w:] *O różnorodności kulturowej w monokulturowej Polsce*, red. P. Żuk, Warszawa 2018, s. 65–99.

15 Zob. m.in.: K. Hastrup, *Natura jako przestrzeń historyczna*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4, s. 8–13; T. Ingold, *Czasowość krajobrazu*, [w:] *Krajobrazy. Antologia tekstów*, red. B. Frydryczak, D. Angutek, Poznań 2014.

16 Zob.: Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987.

17 Nie miejsca, a przestrzenie – amorficzne po zakończeniu działalności przemysłowej.

18 D. Kulas, *Między „maszyną przemysłu” a troską o człowieka. O potencji miejsca postindustrialnego*, [w:] *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*, red. A. Kunce, Gdańsk 2018, s. 91.

19 J. Kolejka, *Post-Industrial Landscape – Return to Rural Affairs?*, „Studia Obszarów Wiejskich” 2012, nr 27, s. 115.

Przekształcenia związane z pojawianiem się, funkcjonowaniem i „zamieraniem” inwestycji przemysłowych zostawiają ślady w krajobrazie, na przykład w postaci dewastacji środowiska naturalnego. Aleksandra Idziak i Krzysztof Herman w tym kontekście konstruują koncepcję „skrajnej konsumpcji przestrzeni”, aby nazwać wpływ górnictwa na transformację środowiska²⁰. W przypadku gminy Kleszczów mamy do czynienia właśnie z tego rodzaju procesem.

Dyskusja o tym, co zrobić z przestrzeniami i miejscami poidustrialnymi, które odegrały swoją rolę, skupia się, z jednej strony, na likwidacji negatywnych skutków działalności przemysłowej dla środowiska czy krajobrazu fizycznego poprzez zagospodarowanie tych obszarów na nowo. Z drugiej strony, badacze, teoretycy i praktycy, zajmujący się adaptacją i rewitalizacją, podkreślają wagę transformacji również w wymiarach wartości symbolicznych (znaczeń) i życia codziennego. Zmianie w dziedzinie kultury materialnej towarzyszą wydobywanie i rekonstrukcja zastanych wartości i znaczeń w połączeniu z nadaniem nowych²¹. Aleksandra Kunce, pisząc o zagospodarowaniu przestrzeni postprzemysłowych do nowych celów, związanych z m.in. rekreacją czy konsumpcją, zwraca uwagę na odbiór tychże jako niepokojących, a jednocześnie przyciągających²². Wywołują je skrajnie różne doświadczenia związane, z jednej strony, z trudną przeszłością – monotonną pracą, poddaną ścisłym regułom i prowadzącą do określonych celów, a z drugiej – z aktualnym charakterem terenów poidustrialnych jako domeny organizacji czasu wolnego, rekreacji czy nawet turystyki (np. przypadek „Wielkiej Dziury” kleszczowskiej i jej przyszłości).

Kwestia zagospodarowania przestrzeni poprzemysłowych egzystuje przede wszystkim w ramach dyskursu na temat środowiska miejskiego, gdzie wysuwa się na pierwszy plan problemy adaptacji. Jednak w przypadku terenów wiejskich, gdzie przemysł odcisnął swoje piętno, głównym tematem jest transformacja krajobrazu – „sielskiego” i „naturalnego”. Roch Sulima w kontekście współczesnego społecznego obrazu wsi (przełomu wieków XX i XXI) zwraca uwagę na utowarowienie (komodyfikację) wiejskości jako ekologicznego stylu życia, innego, niemiejskiego, niecodziennego²³.

20 A. Idziak, K. Herman, *Między kopalnią a krajobrazem. Transformacje sztuki krajobrazu. Instalacje, rzeźba, performance jako formy rekultywacji krajobrazów postindustrialnych*, „Prace Komisji Krajobrazu” 2008, nr 10, s. 387.

21 Tamże, s. 386–387; S. Kozłowski, A. Wojnarowska, *Rewitalizacja zdegradowanych obszarów wiejskich. Zagadnienia teoretyczne*, Łódź 2011, s. 32–33; A. Majer *Odrodzenie miast*, Łódź – Warszawa 2014, s. 13, 59.

22 A. Kunce, *Miejsce, w którym zamieszkanie i rekoncylacja znowu są możliwe: o antropologii miejsca postindustrialnego*, [w:] *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*, red. A. Kunce, Gdańsk 2018, s. 19.

23 R. Sulima, *Spoleczne wyobrażenia wsi na przełomie XX i XXI wieku*, „Wieś i Rolnictwo” 2014, nr 2, s. 60, 62.

W przypadku przestrzeni industrialnych i postindustrialnych znajdujących się na obszarach wiejskich mamy więc do czynienia z pewnego rodzaju dysonansem, nieprzystawalnością, zakłóceniem wyobrażenia o wsi i jej rustykalnym krajobrazie. W przypadku gminy Kleszczów mówimy o drastycznej zmianie krajobrazu kulturowego w kopalnię węgla brunatnego, anihilując zastane środowisko przyrodnicze i społeczne (zniknęły całe wsie z terenu eksploatacji). O tym charakterze gminy Inga B. Kuźma pisze:

Jest raczej [gmina Kleszczów] wspólnotą postwiejską i postrustykalną, z nowoczesną architekturą industrialną i współczesnymi domkami jednorodinnymi (typu mini-blok lub mini-dworek). Charakteryzuje się równymi drogami i zadbaną zielenią, która zdobi tereny mieszkalne oraz jedną z nowszych inwestycji (w tym architektonicznych), jaką jest centrum rekreacyjno-sportowe „Solpark”²⁴.

Gmina Kleszczów jawić się w wymiarze analitycznym jako pewnego rodzaju kolaż tego, co „wiejskie”, z tym, co „miejskie”, czerpiący z obu porządków pewne elementy i tworzący z nich nową jakość.

Analizę i interpretację refleksji mieszkańców gminy Kleszczów umieszczam w ramach perspektywy *landscape studies*, ugruntowanej w naukach społecznych i humanistycznych²⁵, która krajobraz rozumie nie jako statyczną kategorię, tło dziejących się zdarzeń, ale jako efekt doświadczeń przed-umysłowych, cielesnych oraz aktywności refleksyjnej jego odbiorców (bycie-w-krajobrazie i działanie-w-krajobrazie)²⁶. Krajobraz kulturowy według Piotra Gryglewskiego, jest to „złożona struktura, będąca wypadkową skomplikowanych mechanizmów ekonomicznych, własnościowych, społecznych, politycznych, religijnych czy [...] osobistych upodobań”²⁷. Na co dzień nie dostrzegamy go, traktujemy jako część rzeczywistości. Dlatego Weronika Wiśniewska pisze o krajobrazach codziennych, charakteryzujących się powszedniością, zwyczajnością. Natomiast to, co się wyróżnia na tle tego „obrazu”, uzmysławiamy

24 I.B. Kuźma, *Pejzaż symboliczno-sakralny w polskiej kulturze ludowej – zmiana i trwałość*, [w:] *Historyczna i ponowoczesna tożsamość Słowian*, red. T. Ciesielski, J. Zatorska, A. Skoczylas, Łódź 2012, s. 123.

25 Zob.: *The Routledge Companion to Landscape Studies*, eds. P. Howard, I. Thompson, E. Waterton, M. Atha, London 2020.

26 Ch. Tilley, K. Cameron-Daum, *Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*, London 2017, s. 7.

27 P. Gryglewski, *Przestrzeń, fundator, budowla. Struktura regionalna w badaniach nad rekonstrukcją krajobrazu architektonicznego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2011, nr 37, s. 77.

sobie i przeżywamy jako „zanieczyszczenie widokowe”²⁸, które – w przypadku Kleszczowa, kombinatu górniczo-energetycznego i „Wielkiej Dziury” – nie wpisuje się w społeczne wyobrażenie wiejskiego krajobrazu.

W materiale etnograficznym z naszych badań manifestuje się ten aspekt krajobrazu. „Wyobrażony krajobraz” to krajobraz, który nie musi być realny; jest pewnego rodzaju projekcją składającą się z elementów „zastanego” krajobrazu i konceptualizacji na jego temat odnoszących się do przeszłości, przyszłości, potrzeb, marzeń czy lęków. Przedmiotem mojego tekstu są tego rodzaju projekcje mieszkańców gminy Kleszczów na temat tego, co będzie z „Wielką Dziurą” i jej okolicą po wygaszeniu kopalni. Plan stworzenia sztucznego jeziora powoduje, że projekcje, które badam, są ważne z perspektywy antropologii turystyki, której przedmiotem jest m.in. wpływ profilu turystycznego danego miejsca na życie społeczności lokalnej oraz relacje pomiędzy mieszkańcami a turystami²⁹. Oczywiście w przypadku Kleszczowa jest to turystyka antycypowana, a przez to również i jej wpływ na sytuację społeczności lokalnej.

W toku kodowania i analizy materiału terenowego wyodrębniłam 4 główne wątki narracyjne: (I) „wizje przyszłości” dotyczące zarówno samej „Wielkiej Dziury”, jak i planu zagospodarowania całego obszaru poprzemysłowego; (II) rozwój infrastruktury; (III) zastany, aktualny „potencjał turystyczny” gminy Kleszczów; (IV) turystyka w gminie po deindustrializacji i stworzeniu sztucznego zbiornika wodnego – krajobraz wyobrażony.

W tej kolejności je prezentuję, jednak w materiale etnograficznym wątki te niejednokrotnie się przeplatają i nawiązują do siebie nawzajem.

O tym, co będzie po zakończeniu wydobycia węgla

Termy, sztuczny zbiornik wodny, największe słone jezioro, tor wyścigowy Formuły 1 – pomysłów na zagospodarowanie lokalnych terenów poprzemysłowych – w narracjach mieszkańców – jest wiele. Koncepcja stworzenia sztucznego zbiornika wodnego występuje w nich najczęściej.

Wielu rozmówcom trudno było wyobrazić sobie samą zmianę, co może świadczyć o głębokim zakorzenieniu kombinatu w lokalnym krajobrazie kulturowym.

Plany tutaj tak naprawdę są jakieś takie, nie wiem, oni tutaj jakieś rekreacyjne ośrodki wymyślają, że coś takiego będzie i będą ściągać w jakiś sposób osoby, nie wiem, turystów, którzy by korzystali w ten sposób i jakieś z tego dochody były. A tak

28 Zob.: W. Wiśniewska, *Krajobrazy codzienne*, „Zeszyty Naukowe. Rozprawy Naukowe” 2002, z. 308.

29 K. Podemski, *Antropologia turystyki*, [w:] *Turystyka w naukach humanistycznych*, red. R. Winiarski, Warszawa 2008, s. 48–64.

naprawdę chyba nikt sobie nie wyobraża gminy Kleszczów bez kopalni tak, tym bardziej że też obiecują, że ta kopalnia tak szybko się nie zamknie³⁰.

Z drugiej strony, wiąże się to z procesem transformacji terenu pokopalnianego, którego efekt finalny będzie widoczny dopiero za ok. 30 lat, co sprawia, że wielu rozmówców nie myśli o zmianie jako realnej: „A co później się zrobi? Nas już nie będzie. Czy to miało być to jezioro, ale czy będzie? Kto to wie”³¹. Odroczenie w czasie stworzenia zbiornika wodnego w miejscu kopalni czyni z tego przedsięwzięcia przedmiot sceptycyzmu mieszkańców. Jedni wątpią w jego techniczne możliwości, drudzy – w organizacyjne, związane z zarządzaniem tym projektem i jego budżetem. Dezinformacja czy brak pełnej informacji (ze strony samorządu i kompleksu górniczo-energetycznego) o samej transformacji kombinatu pociągają za sobą na ogół nieufność i niepewność mieszkańców. „Krajobraz wyobrażony” w tym przypadku budowany jest (I) z informacji, które przekazują władze gminy i kombinatu, (II) w procesie wymiany wiadomości pomiędzy samymi mieszkańcami oraz (III) z doświadczeń własnych związanych m.in. z pracą w tym miejscu czy znajomością lokalnego krajobrazu. Narracje o przyszłości „Wielkiej Dziury” sytuują się na kontinuum opinii na temat realności tego przedsięwzięcia:

Trzeba wodą zalać, a ta góra, co tam jest, to jest zalesiona, tylko że ten proces dopiero się znacznie w latach pięćdziesiątych, bo teraz w trzydziestym szóstym, powiedzmy, wykopią ten węgiel. Teraz są takie plany, żeby górę z Chabielic, całą tę górę przesypać z powrotem do wkopu. Poprzestawiać maszyny i kilka ładnych lat zakopywanie, bo tu jest trzysta metrów ponad³².

Więc może tu faktycznie powstanie ta turystyka cała, która ruszy. Jakiś może krajobraz powstanie na tym miejscu. Może, ale to wszystko no, jest gdybanie, co tu może być z tego. Zresztą, kiedy to się skończy, to nie wiemy³³.

Rozmówcy zdają sobie sprawę z tego, że zmiana krajobrazu z przemysłowego w poprzemysłowy jest procesem i dlatego największą niepewności jest wokół zarządzania tym przedsięwzięciem:

[Śmiech] Perspektywy to wszyscy wiedzą, dziesięć lat i koniec. [...] Ogólnie bardzo dużo zależy od zarządzania, od tego, kto rządzi, jaką ma wizję, to jest tragiczne, nie?

30 [T9_K4_W3_4]

31 [T7_K3_W5_11]

32 [T8_K6_W2_10]

33 [T6_K2_W3_8]

[...] To nie są inwestycje, które można zrobić w ciągu jednej kadencji rządu. To są, to są inwestycje, które powinny iść naprawdę przez dwadzieścia, dwadzieścia pięć lat³⁴.

Materiał terenowy pokazuje, że komunikacja ze społecznością lokalną stanowi ważny aspekt przyszłej inwestycji. Dobre praktyki rewitalizacji i zarządzania zmianą nie pomijają partycypacji mieszkańców w procesie transformacji krajobrazu.

O tym, co trzeba zrobić

Mieszkańcy czują potrzebę adaptacji dziedzictwa poprzemysłowego do nowych funkcji i stworzenia infrastruktury, której aktualnie brakuje w gminie. Rozmówcy wyobrażają sobie „nowy” turystyczny krajobraz mniej więcej tak:

Oprócz tej góry Kamięńsk, oprócz Solparku, nie wiem, jakiś hotel bardziej dostępny, bo tutaj w zasadzie to są tak tylko pensjonaty jakieś i ewentualnie kwatery pracownicze. No nie wiem, może coś w tą stronę. Taki luźny pomysł. Może coś, czego nie ma nigdzie indziej³⁵.

Rozbudowa zastanej infrastruktury turystycznej i rekreacyjnej (Solparku czy kompleksu Góra Kamięńsk) – w świetle ich opinii – powinna iść w parze z procesem deindustrializacji: „Czyli tam się nie buduje żadnych fabryk, nie zakłada się fotowoltaiki. No bo to później by kolidowało z czym innym”³⁶. Atrakcyjność turystyczną gminy po zamknięciu kombinatu część rozmówców rozumie jako powrót do „naturalnego krajobrazu”, sielankowej rzeczywistości czasu wolnego, która kontrastuje z kategorią pracy i obrazami industrialnymi. Rozwój zastanej i stworzenie nowej bazy turystycznej stanowi alternatywę dla przemysłu:

Solpark trzeba utrzymać, jak by były przy Solparku jakieś obiekty, to ten Solpark przynosiłby jakieś dochody. A to, że nie ma tam nic i nic się nie dzieje, no to gmina musi dofinansowywać szkołę, Solpark, no i jeszcze. [...] No byłyby, oczywiście, że też mogłyby być rekreacyjne, tak, przede wszystkim, jakieś wtedy myśle, że powstałyby też prywatne jakieś działalności, tak, i to przynosiłoby, ludzie

34 [T7_K3_W7_7-8]

35 [T3_K8_W2_9]

36 [T2_K7_W5_10]

by napływali, bo jakby tam były baseny czy jakieś inne rzeczy, prawda, czy obiekty sportowe, no to przynosiłoby to dochody, a w takim stanie, no to trzeba dokładać³⁷.

Być może brak partycypacji społeczności lokalnej w tych zmianach pociąga za sobą jej niepewność dotyczącą przyszłości gminy.

O turystyce (w tym „industrialnej”) dzisiaj

Rozmówcy zwracają uwagę, że ich gminę odwiedzają w celach rekreacyjnych czy krajoznawczych różne osoby, nie czekając na zamknięcie kopalni i realizację planu stworzenia wielkiego zbiornika wodnego. Współcześnie rolę turystycznej atrakcji odgrywa przede wszystkim „Wielka Dziura”, która w perspektywie osób żyjących w jej sąsiedztwie – w myśl koncepcji krajobrazu codziennego – nie jest atrakcyjna:

Jak tu przyjeżdżają od nas z gór, bo mamy rodzinę w górach, no to dla nich to jest sensacja. Oni muszą zobaczyć wkop, ich trzeba zawieźć do elektrowni, żeby sobie zobaczyli z bliska. Dla nich to jest coś, czego nie widzieli, a my codziennie, tak że to nie robi na nas wrażenia³⁸.

Odkrywkę jako taką można zwiedzić z zewnątrz dzięki 2 punktom widokowym w Kleszczowie i Żłobnicy. Od czasu do czasu kombinat organizuje wycieczki, podczas których można zwiedzić elektrownię i wykop od wewnątrz, gdzie miały miejsce m.in. zawody hard enduro Red Bull 111 Megawatt, które przyciągnęły do gminy kibiców z całej Polski i zagranicy.

Kombinat górniczo-energetyczny posiada potencjał turystyczny. Kompleks Góra Kamięńsk (zwałowisko kopalni o wysokości 406 m n.p.m.) oferuje stok narciarski, trasy rowerowe czy tor saneczkowy. W narracjach mieszkańców dotyczących zakończenia wydobywania węgla jest obecny wątek potencjału turystycznego jako synergii wartości rekreacyjnych tej góry i przyszłego zbiornika wodnego:

Jeżeli by to tak połączyć tak naprawdę te narty i woda, i wszystko. [...] Ja nie mówię, że to są Mazury i Zakopane tak, ale można by było stworzyć taką naprawdę w miarę bazę do tego, żeby w miarę funkcjonować. [...] No to uważam, że to by naprawdę fajnie wszystko funkcjonowało³⁹.

37 [T7_K3_W3_7]

38 [T8_K6_W3_8]

39 [T7_K3_W7_11]

O tym, co będzie, czyli „wielka woda” zamiast „Wielkiej Dziury”

Świadomość planu stworzenia sztucznego zbiornika wodnego w miejscu kopalni w przyszłości jest powszechna wśród mieszkańców gminy Kleszczów. Na ten wyobrażony przez rozmówców krajobraz składają się: (I) wygląd samego wykopu (jeziora), (II) obraz przestrzeni wokół niego, (III) odbiorców i (IV) wpływu zmiany na życie mieszkańców.

Jeśli chodzi o wygląd przyszłego zbiornika wodnego, rozmówcy wyobrażają sobie go dzięki analogii: „Drugie Mazury się zrobią. No, ale czy to dojdzie do skutku, to tego nie wiemy, nie? Takie plany są”⁴⁰. Motyw „drugich Mazur” powraca w wielu projekcjach, akcentując potrzeby turystyczne, jakie – w ocenie mieszkańców gminy – zbiornik wodny stworzony w miejscu „Wielkiej Dziury” powinien zaspokoić. Rozmówcy wyobrażają sobie takie atrakcje, jak: żeglarstwo, wędkarstwo i różne sporty wodne. W narracjach obecna jest idea lokalizacji na dnie jeziora maszyn górniczych:

Ale druga rzecz to na pewno też jako atrakcja turystyczna, jednak pletwonurkowie potrzebują głębokich, no, tych... Obszarów... Kopalnia się chwali, że zostawiła ileś tam tych sprzętów... Zostawi tam na dole po to tylko, żeby już tam mógł oglądać później, pod wodą⁴¹.

Dziedzictwo postprzemysłowe, promocja sztuczności czy nienaturalności zbiornika wodnego, piętno odcisnięte przez przemysł (maszyny górnicze na dnie jeziora) stanowią rodzaj atrakcji turystycznej. W czasach komodyfikacji dziedzictwa komercjalizacja „śmietnika postindustrialnego” jest koncepcją, której podręcznikowy przykład stanowi trasa turystyczna z widokiem na ruiny starego kompleksu leczniczego w Beelitz (w Niemczech) jako odpowiedź na popularność tej lokalizacji wśród osób eksplorujących opuszczone miejsca.

Jednym z pomysłów w ramach transformacji „Wielkiej Dziury” jest zasolenie jeziora:

Myszę, że to będzie ciekawostka. Kwestia, czy to będzie jezioro, czy już morze, bo jeden wykop i drugi rozdziela potężny desant solny i może się okazać, że będziemy mieli słone jezioro pośrodku Polski. Słone morze⁴².

40 [T1_K5_W4_5]

41 [T4_K3_W3_22-23]

42 [T3_K8_W4_11]

Pomysły rozmówców wpisują się także w koncepcję zrównoważonego rozwoju, likwidacji negatywnych skutków działalności przemysłowej dla środowiska oraz upodmiotowienia społeczności lokalnej:

Ten zbiornik [powinien] bardziej właśnie iść w taką ekologię, bardziej iść w ten, w tą turystykę, można powiedzieć, bo tak by trzeba było wtedy do tego podejść, ale pomyśleć właśnie no w temacie ekologicznym. Nie iść w żadne wielkie superprojekty, gdzie naprawdę nam to jakiegoś Gołębia [Hotel Gołębiowski] wstawią albo jakiś jeszcze hotel na tysiąc pięćset osób i będą przyjeżdżać nie wiadomo skąd i po co, bo to nie o to chodzi. Bardziej małe, lokalne, z lokalną jakimiś produktami, z takimi rzeczami⁴³.

Być może postawa tego rodzaju jest przejawem m.in. nostalgii za tym, co lokalne, rodzime i własne w wyobrażonym krajobrazie.

W przypadku projekcji dotyczących przyszłego zagospodarowania tego terenu w materiale etnograficznym z 2023 r. dominuje bezosobowość zmian, która przejawia się w takich konstatacjach, jak: „zostanie zalana wodą”, „powstanie”, „przekopią”, „zostanie stworzony”, „ktoś tam” itp. Mieszkańcy na ogół nie wiedzą, kto jest odpowiedzialny za proces deindustrializacji, który dotyczy ich najbliższego otoczenia, co przekłada się na ich niepewność na temat przyszłości:

To znaczy, mogłoby tak być, ale nie wiem, czy tutaj tak się uda tą turystykę tutaj u nas zorganizować, żeby ona była. [...] To by musiał ktoś tam to wszystko wziąć, tak. Jakiś tam ktoś, sponsor czy jak, żeby to wszystko zagospodarować⁴⁴.

Na koniec. O tym, co przyniesie zmiana

Deindustrializacja i ogromna skala transformacji krajobrazu kulturowego gminy Kleszczów, a także brak dobrej komunikacji na ten temat pomiędzy podstawowymi aktorami społecznymi (samorządem, kombinatem górniczo-energetycznym i społecznością lokalną), sprawiają, że mieszkańcy nie czują się bezpiecznie w obliczu planu wygaszenia kopalni. Z trudem wyobrażają sobie przyszłość „Wielkiej Dziury”, ponieważ sprawa dotyczy głębokiego i radykalnego przekształcenia codziennego krajobrazu przemysłowego, który znają od prawie 60 lat. Przychodzą im do głowy przede wszystkim zmiany w kierunku turystyki. Działalność kombinatu wpłynęła nie tylko

⁴³ [T7_K3_W7_18-19]

⁴⁴ [T6_K2_W6_7]

na środowisko, ale również na strukturę pracy, styl życia i „dobrobyt” mieszkańców, którzy z niepokojem czekają na nową poprzemysłową codzienność:

No niestety, no taka prawda, zostaniemy skansenem, bo jeżeli tu się nic nie zmieni, to co z nas zostanie? Będziemy taką zwykłą ubogą miejscowością. Teraz jesteśmy najbogatszą? Dobrze, jesteśmy. Ale jak długo? Jak długo będzie kopalnia. Taka jest prawda⁴⁵.

Bibliografia

Literatura

- Czepas P., *Utracone w XX wieku. O przeszłości podbelchatowskich wsi przed wydobyciem węgla brunatnego (zarys problematyki badawczej na wybranym przykładzie wsi Wola Grzymalina)*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2020, t. 20.
- Grzyblewski P., *Przestrzeń, fundator, budowla. Struktura regionalna w badaniach nad rekonstrukcją krajobrazu architektonicznego*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica” 2011, nr 37.
- Hall E. T., *Bezglębny język*, Warszawa 1987.
- Hastrup K., *Natura jako przestrzeń historyczna*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4.
- Idziak A., Herman K., *Między kopalnią a krajobrazem. Transformacje sztuki krajobrazu. Instalacje, rzeźba, performance jako formy rekultywacji krajobrazów postindustrialnych*, „Prace Komisji Krajobrazu” 2008, nr 10.
- Ingold T., *Czasowość krajobrazu*, [w:] *Krajobrazy. Antologia tekstów*, red. B. Frydryczak, D. Angutek, Poznań 2014.
- Kolejka J., *Post-Industrial Landscape – Return to Rural Affairs?*, „Studia Obszarów Wiejskich” 2012, nr 27.
- Kozłowski S., Wojnarowska A., *Rewitalizacja zdegradowanych obszarów miejskich. Zagadnienia teoretyczne*, Łódź 2011.
- Krzyszkowski A., *Osadnictwo neolityczne na stanowisku w Kucowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [1995], nr 37–38.
- Kucharska P., *Wpływ działalności przemysłu wydobywczego i energetycznego na środowisko życia ludzi – szansa czy zagrożenie? Przykład KWB i Elektrowni Belchatów*, „Gospodarka w Praktyce i Teorii” 2018, nr 4.
- Kulawiak A., Suliborski A., *Przemiany społeczno-gospodarcze w gminie Kleszczów po uruchomieniu kopalni węgla brunatnego i Elektrowni Belchatów oraz ich społeczna percepcja*, „Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego” 2022, nr 1.
-

45 [T7_K3_W5_6]

- Kulas D., *Między „maszyną przemysłu” a troską o człowieka. O potencji miejsca postindustrialnego*, [w:] *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*, red. A. Kunce, Gdańsk 2018.
- Kunce A., *Miejsce, w którym zamieszkanie i rekoncylacja znowu są możliwe. O antropologii miejsca postindustrialnego*, [w:] *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*, red. A. Kunce, Gdańsk 2018.
- Kuźma I.B., *Pejzaż symboliczno-sakralny w polskiej kulturze ludowej – zmiana i trwanie*, [w:] *Historyczna i ponowoczesna tożsamość Słowian*, red. T. Ciesielski, J. Zatorska, A. Skoczylas, Łódź 2012.
- Kuźma I.B., Wasilewska-Klamka B., *Gminne wymiary transformacji — przypadek Kleszczowa (pow. bełchatowski, woj. łódzkie)*, [w:] *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, red. K. Górny, M. Marczyk, Wrocław 2009, s. 95–122.
- Latocha S., *Cudze meble w swoim pokoju. Etnograficzny powrót do centrum Tomaszowa Mazowieckiego*, [w:] *Miasto mozaika. Opis kulturowy*, red. A. Krupa-Ławrynowicz, K. Orszulak-Dudkowska, Łódź 2023.
- Machajewski H., *Osada ludności kultury przeworskiej na stanowisku 1 w Kucowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [1995], nr 37–38.
- Majer A., *Odrodzenie miast*, Łódź–Warszawa 2014.
- Mulkiewicz-Goldbergowa O., *Badania etnograficzne w okręgu przemysłowym bełchatowskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, t. 6.
- Mulkiewicz-Goldbergowa O., *Badania inwentaryzacyjne kultury ludowej w rejonie bełchatowskim*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1963, nr 5.
- Mulkiewicz-Goldbergowa O., *Wiejskie tkactwo chałupnicze w Bełchatowskiem*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10.
- Pluciński P., *Redystrybucja, uznanie, (miejskie) ruchy społeczne. Od zwrotu kulturowego do zwrotu przestrzennego, czyli miasto jako przestrzeń zróżnicowań ekonomicznych i kulturowych*, [w:] *O różnorodności kulturowej w monokulturowej Polsce*, red. P. Żuk, Warszawa 2018.
- Podemski K., *Antropologia turystyki*, [w:] *Turystyka w naukach humanistycznych*, red. R. Wiński, Warszawa 2008.
- Rewers E., *Przestrzeń kulturowa: poszukiwanie nowych epistemologii*, „Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna” 2021, nr 56.
- Sulima R., *Społeczne wyobrażenia wsi na przełomie XX i XXI wieku*, „Wieś i Rolnictwo” 2014, nr 2.
- The Routledge Companion to Landscape Studies*, eds. P. Howard, I. Thompson, E. Waterton, M. Atha, London 2020.
- Tilley Ch., Cameron-Daum K., *Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*, London 2017.
- Tuan Y.-F., *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987.
- Wiśniewska W., *Krajobrazy codzienne*, „Zeszyty Naukowe. Rozprawy Naukowe” 2002, z. 308.

Zawistowicz-Adamska K., *Wytoczne badań etnograficznych prowadzonych przez Katedrę Etnografii UŁ w rejonie bełchatowskim*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1963, nr 5.

Źródła internetowe

Ministerstwo Finansów, *Wskaźniki dochodów podatkowych gmin, powiatów i województw na 2022 r.*, <https://www.gov.pl/web/finanse/wskazniki-dochodow-podatkowych-gmin-powiatow-i-wojewodztw-na-2022-r>

Żurawicz B., *Z „polskiego Kuwejtu” jeżdżą do Hiszpanii za 300 zł*, <https://archiwum.tvn24.pl/magazyn-tvn24/25/tvn24.pl/magazyn-tvn24/z-polskiego-kuwejtu-jezdza-do-hiszpanii-za-300-zl%2C25%2C588.html>

Źródła terenowe (wywiady)

T1_K5_W4 [wywiad z 30 marca 2023; mężczyzna, ok. 40 lat, Kleszczów]

T2_K7_W5 [wywiad z 3 kwietnia 2023; mężczyzna, 55 lat, Antoniówka]

T3_K8_W2 [wywiad z 29 marca 2023; kobieta, 25 lat, Wolica]

T4_K3_W3 [wywiad z 30 marca 2023; kobieta i mężczyzna, oboje ok. 40 lat, Kleszczów]

T6_K2_W3 [wywiad z 29 marca 2023; kobieta i mężczyzna, oboje ok. 35–40 lat oraz mężczyzna, ok. 65 lat, Łuszczanowice]

T6_K2_W6 [wywiad z 2 kwietnia 2023; kobieta, 81 lat, Łuszczanowice]

T7_K3_W3 [wywiad z 1 kwietnia 2023; dwie kobiety, ok. 60 i 90 lat, Kleszczów]

T7_K3_W5 [wywiad z 30 marca 2023; kobieta, ok. 50 lat, Kleszczów]

T7_K3_W7 [wywiad z 4 kwietnia 2023; mężczyzna, ok. 50 lat, Kleszczów]

T8_K6_W2 [wywiad z 28 marca 2023; mężczyzna, 58 lat, Żłobnica]

T8_K6_W3 [wywiad z 28 marca 2023; dwie kobiety, obie ok. 45 lat, Kleszczów]

T9_K4_W3 [wywiad z 1 kwietnia 2023; kobieta, ok. 40 lat, Łękińsko]

MAGDALENA ZDROWICKA-WAWRZYNIAK [HTTPS://ORCID.ORG//0000-0002-8546-7704](https://orcid.org/0000-0002-8546-7704)

M-ZW@AMU.EDU.PL

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

Zakład Studiów Polonistycznych i Komunikacji Medialnej

Glamping po polsku

Polish glamping

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę rozpoznania cech polskiego, lokalnego wymiaru glampingu na przykładzie Browarówka, czyli małego górskiego obiektu wypoczynkowego w Karkonoszach. Osobiste doświadczenie autorka tekstu odnosi do glampingu jako ogólnoświatowej mody kulturowej w dziedzinie turystyki i organizacji czasu wolnego w XXI w.

Słowa kluczowe: glamping, turystyka, organizacja czasu wolnego

Summary: The article is an attempt to identify the Polish, local dimension of glamping on the example of Browarówka, a small mountain recreation facility in the Karkonosze Mountains. The author of the text relates her personal experience to glamping as a global cultural fashion in the field of tourism and the leisure management in the 21st century.

Keywords: glamping, tourism, leisure management

Przedmiotem tekstu jest Browarówka, mały górski obiekt wypoczynkowy, w którym dostrzegam elementy glampingu, czyli mody kulturowej z dziedziny turystyki łączącej w sobie dwie – wydawałoby się – nieprzystające do siebie potrzeby i estetyczne rejestry: bliskiego kontaktu z naturą i hotelowego luksusu. Na jego przykładzie obrazuję rodzimy, polski wymiar grampingu, bazując przede wszystkim na osobistym doświadczeniu¹ oraz opiniach gości. Realizację głównego celu artykułu poprzedzam krótką historią tego obiektu i charakterystyką mojego związku z nim.

¹ E. Nowina-Sroczyńska, *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018.



Browarówce przyglądam się od pierwszego momentu, gdy jej koncepcja zaistniała w głowach Kasi i Jarka Nowaków. Miałam przyjemność doradzić, czy działka jest interesująca, czy warto w tym miejscu zrealizować marzenie o domu w górach. Od wizyty w Łomnicy, do której przy okazji naszego pobytu w Rudawach Janowickich zmobilizowali nas – moi i męża – przyjaciele, byłam pewna, że powstanie tu miejsce, do którego będziemy chcieli wracać, w którym z całą pewnością będą chcieli gościć ludzie pragnący zdystansować się wobec rzeczywistości, tak poprzez aktywność fizyczną, jak i słodkie leniuchowanie z widokiem na Śnieżkę.

Od zawsze była pasja, pasja do Gór. Browarówka powstała na skutek naszego wspólnego marzenia – by w Górach kiedyś zamieszkać. Jak to z marzeniami bywa, czasami na ich realizację trzeba poczekać, ale w 2016 roku postanowiliśmy, że właśnie nadszedł ten czas. Po wielu miesiącach poszukiwań, nieskończonej liczbie odwiedzonych miejsc jesienią 2016 zdecydowaliśmy, że to miejsce będzie tutaj – na skraju wsi Łomnica (gdzie już „asfalt się kończy”) u stóp Ziębiej Góry, z przepięknym widokiem na Karkonosze i Rudawy. I tak staliśmy się właścicielami 3 tys. m² łąki w Kotlinie Jeleniogórskiej, w której otaczających ją górach byliśmy chyba największą liczbą razy w życiu².

Genezę Browarówki właścicielka Kasia przedstawiła mi również podczas wywiadu:

Zawsze naszym marzeniem było poprowadzenie jakiegoś schroniska w górach. Wiesz, że wiele chodziliśmy po górach, to marzenie sobie gdzieś tam kielkowało, powoli, powoli. Była jedna sytuacja, że mieliśmy kupić tu działkę w okolicy, ale ostatecznie nie wyszło. Uznaliśmy, że to nie jest ten czas, dziecko do szkoły chodzi... Ale dziecko szkołę skończyło i nadarzyła się okazja finansowa i taka życiowa, że można było o czymś tu pomyśleć. I znaleźliśmy to miejsce³.

Pierwszy dom nie doczekał się jednak gości z zewnątrz. Okazał się tak przytulny i klimatyczny, że stał się drugim domem Kasi i Jarka, jak to często bywa u bohaterów serii telewizyjnej *Daleko od miasta*⁴. Wróćmy jednak do początku.

Od razu zaczęliśmy snuć w głowie pomysły, co i jak, w jaki sposób można tę przestrzeń zagospodarować. Jako osoby lubiące podróżować mieszkaliśmy w różnych kwaterach

2 *O nas – jak to się zaczęło* [dostęp: 9 października 2023]. Dostępny w internecie: <https://www.browarowka.pl/post/o-nas-jak-to-si%C4%99-zacze%C5%82o>

3 Wywiad z właścicielami Browarówki przeprowadzony 8 października 2023 r. Transkrypcja znajduje się w prywatnym archiwum autorki.

4 M. Zdrowicka-Wawrzyniak, *Życie z dala od miasta. O popularności serii dokumentalnej Daleko od miasta*, „Zeszyty wiejskie” 2022, nr 28(1), s. 151–165.

i spaliśmy w różnych warunkach, dlatego postanowiliśmy stworzyć miejsce, w którym ludzie będą mogli poczuć się naprawdę dobrze, gdzie w przytulnych drewnianych wnętrzach będą mogli odpocząć, nacieszyć się ciszą, pięknymi widokami i bliskością natury⁵.

Gdy w 2017 r. plan zagospodarowania działki był gotów, pojawiła się okazja dokupienia przyległego terenu. W ten sposób Browarówka powiększyła się o 2 tys. m², co wstrzymało zaplanowane inwestycje.

Na początku 2018 r. poszukaliśmy wykonawców i się zaczęło. Najpierw trzeba było załatwić formalności, zadbać o przyłącze prądu i rozprowadzić po działce pozostałe media (prąd, wodę i kanalizację) oraz przygotować teren, zrobić drogę wewnętrzną. W październiku 2018 zaczął powstawać „dom gospodarzy”. Mimo jesiennej pory i aury, ekipa spisała się na medal i na Sylwestra 2018/2019 gościliśmy już naszych znajomych. Wiosną 2019 dzięki niesamowitemu zaangażowaniu przyjaciół udało się zagospodarować teren na tyle, aby w maju rozpocząć budowę pierwszego domku do wynajmu. Wykończony oddaliśmy go w ręce pierwszych gości w sierpniu 2019⁶.

Dziś można zamieszkać w dwóch domach – w Rudziku i Sokoliku. Jarek – w wywiadzie ze mną – sam odwołuje się do koncepcji glampingu, charakteryzując Browarówkę:

Idea glampingu wypłynęła z naszego doświadczenia w podróżowaniu. Nocowaliśmy w różnych miejscach i zawsze docenialiśmy to, że jesteśmy blisko natury, ale w warunkach komfortowych. Stąd pomysł, by stworzyć takie domki, które nie będą odbiegać zbyt wiele od standardu hotelowego, ale będą osadzone nieco na uboczu, gdzie można wyjść i na przykład pochodzić boso po trawie, z widokiem na góry. Początkowo Browarówka nie była określana jako glamping, to pojawiło się dopiero w pewnym momencie, gdy powstał pierwszy domek, który staraliśmy się stworzyć w najwyższym standardzie. Gdy już pojawiły się domki i goście zaczęli je doceniać, wtedy pomyśleliśmy, że jeżeli tak oceniają tę ciszę tu, widoki i komfort Rudzika i Sokolika, to faktycznie może to być to. Początkowo też spieraliśmy się z córką o ideę glampingu⁷.

Glamping to połączenie angielskich słów *glamorous* (efektowny, wytworny, czarujący, reprezentacyjny, prestiżowy) oraz *camping* – obozowanie, biwakowanie, kemping. Taka forma spędzania wolnego czasu z założenia stanowi spełnienie marzenia o przyjemnym wypoczynku na łonie natury, lecz bez niedogodności z nim związanych.

5 O nas..., dz. cyt.

6 Tamże.

7 Wywiad..., dz. cyt.

Glampingi to zazwyczaj ekskluzywne namioty, jurty tureckie i mongolskie, tiny house, domki na drzewach, na wodzie i wiele więcej nietypowych miejsc idealnych na wypoczynek. To taki camping na łonie natury, w którym każdego dnia podziwicie piękno przyrody, korzystacie z otaczających Was dobrodziejstw natury, tyle że po dniu niecodziennych atrakcji możecie wrócić do komfortowego miejsca i spać w wygodnym łóżku⁸.

Browarówka to jednak coś więcej niż wygodne łóżko. To wpisanie się w modną obecnie na całym świecie duńską koncepcję *Hygge*, która oznacza coś miłego, wygodnego, znanego, bezpiecznego; to stan, w którym nasze potrzeby tak psychiczne, jak i fizyczne są zbalansowane⁹. To także – jak czytamy w pracy *Cabin porn. Podróże przez marzenia – lasy i chaty na krańcach świata*¹⁰ – atmosfera społeczna, specyficzna wewnętrzna przestrzeń, która wzmacnia nasze dobre samopoczucie i osobisty dobrostan. Badacze glampingu zwracają uwagę przede wszystkim na dynamiczny rozwój tej formy wypoczynku w kontekście pandemii COVID-19 i postpandemicznej rzeczywistości turystycznej, a także na lokalne manifestacje glampingu (np. luksusowy – amerykański, delikatny – japoński); stanowi tendencję, która zmieniła nasze myślenie o formach organizacji czasu wolnego¹¹. Glamping oferuje ludziom, którzy żyją w wielkich miastach, alternatywę w postaci rustykalnego stylu życia bez rezygnacji z wygód i przyjemności. Celnie określa się ten rodzaj wypoczynku jako „butikowe życie na kempingu”¹². Szacuje się, że „branża glampingowa” w Stanach Zjednoczonych będzie rozwijać się w najbliższych latach. Popyt generowany jest przez gości szukających odpoczynku od szybkiego życia w mieście poprzez połączenie się z naturą, ale pod kontrolą cywilizacji luksusu i technologii¹³. Optymistyczną perspektywę rozwoju glampingu (w kontekście amerykańskim) można rozciągnąć na inne

⁸ *Glamping. 64 miejsca na niezwykłą PRZYGOdĘ w naturze!* [dostęp: 9 października 2023]. Dostępny w internecie: <https://alohacamp.com/blog/glamping/>

⁹ M. Wiking, *Hygge. Klucz do szczęścia*, Warszawa 2016.

¹⁰ *Cabin porn. Podróże przez marzenia – lasy i chaty na krańcach świata*, oprac. Z. Klein, S. Leckart, Sopot 2017, s. 6–7.

¹¹ T. Sun, T. Huang, *Research of Glamping Tourism Based on the Aesthetics of Atmosphere*, „Sustainability” 2023, nr 15; T. Kiryakova-Dineva, I. Vasenska, B. Koyundzhyska-Davidkova, *Glamping: An Active Back to Nature Trend in the Post-Pandemic Tourism Reality*, 5th International Conference on Tourism Research [dostęp: 10 marca 2024]. Dostępny w internecie: https://www.academia.edu/85867191/Glamping_an_active_back_to_nature_trend_in_the_post_pandemic_tourism_reality

¹² T. Kiryakova-Dineva, I. Vasenska, B. Koyundzhyska-Davidkova, dz. cyt.

¹³ S. Dangel, M. LaRocca, J. Jaeger, *Sleeping Under the Stars in Style: An Overview of Glamping*, Boston 2020.

obszary, w tym Europę oraz Chiny¹⁴. Zgadzam się z tezą, że refleksja na temat glampingu powinna być prowadzona na podstawie badań w różnych częściach świata¹⁵, aby można było zidentyfikować lokalne, wenakularne, zakorzenione w miejscowych tradycjach, dziedzictwie i mentalności typy tej ogólnoświatowej mody kulturowej. Nie ma jednego glampingu, są różne glampingi. A jaki jest ten polski? W tym celu wróćmy do Browarówki...

Pomimo że działamy od niedawna, to wielu naszych Przyjaciół było już u nas po kilka razy, przywożąc ze sobą Znajomych czy Rodziny i właśnie w ten sposób głównie pojawiają się u nas kolejni goście, z którymi kontakt zazwyczaj nie urywa się wraz z końcem z pobytu. Większość z nich znamy po imieniu, wiemy, czym się zajmują na co dzień, jakie mają pasje. Każda osoba przyjeżdża do nas z inną historią, doświadczeniem i zainteresowaniami, którymi niejednokrotnie nas zaskakuje. Okazuje się, że nasi goście również integrują się między sobą, często przesiadują razem wieczorami, umawiają się wspólnie na wypad¹⁶.

Glamping po polsku zakłada m.in. egalitaryzm oraz osobowe i bliskie relacje międzyludzkie pomiędzy gośćmi i gospodarzami. Wypoczynek na łonie natury nie pociąga za sobą alienacji społecznej. Oprócz dachu nad głową do dyspozycji gości Browarówki jest łąka, idealne miejsce na poranny spacer z kubkiem kawy w dłoni, oraz lawendowa polana obsadzona 2,5 tys. krzaków. Browarówka zaprasza wszystkich: starych i nowych znajomych. Kasia i Jarek konstatują, że obiekt jest zarówno dla szukających ciszy i spokoju romantyków, jak i dla sportowców, podróżników. Okolice oferuje m.in.: wspinaczkę, kolarstwo górskie i szosowe, narciarstwo, spływ kajakami lub pontonem po Bobrze, jazdę konną.

Przedstawiam kilka opinii gości Browarówki, które można odczytać jako realizację idei glampingu po polsku. O czym marzą Polacy z miasta? Czego szukają poza nim? Czego im brakuje na co dzień? Co daje im glamping? Jak spędzają czas wolny? Z kim?

Browarówka to miejsce prze-cu-do-wne! Cisza i spokój, odpoczynek z dala od zgiełku ulicy i samochodów, z przepięknym widokiem. Jednocześnie kilkanaście minut autem do Karpacza. Domek w pełni wyposażony i bardzo czysty. Pięknie i klimatycznie urządzone. I oczywiście widok z okna na góry o poranku. Pierwsza klasa! Gospodarze cudowni! Na powitanie czekały na nas regionalne serki oraz

14 T. Sun, T. Huang, dz. cyt.

15 P. Liberato, J. Coelho, D. Liberato, *Attributes associated with the glamping concept. An empirical study*, „Journal of Tourism & Development” 2023, nr 40, s. 9–20.

16 *O nas...*, dz. cyt.

tutejsze piwko z browaru w Jeleniej Górze, a na pożegnanie dostaliśmy zestaw wyrobów z lawendą – zebranej z pola lawendowego przy domku. [...] Idealne miejsce! Piękny widok na góry. Pierwszy raz w życiu trafiliśmy na tak wysoki standard jakiegokolwiek noclegu! W domku było po prostu wszystko! Do tego jacuzzi, sauna, na powitanie dostaliśmy regionalne przysmaki!!!! Uroczy domek, bardzo czysto, a było to dla nas mega istotne, bo byliśmy z 3-miesięczną córeczką. Za to starsza córka miała mega frajdę z antresoli. Uprzejmy, pomocny i bardzo fajny właściciel. To jest nie do opisania, było tak cudownie!!!! [...] Wspaniałe przyjęcie gospodarzy, przyjazna atmosfera, przyjemnie urządzonego domku, wyposażony w potrzebne sprzęty i nawet więcej, niż by można oczekiwać. Zadbano o wiele szczegółów, co nie jest tak oczywiste w wielu miejscach hotelowych czy noclegowych. Wspaniałe miejsce wypadowe na bliskie i dalsze wycieczki. Można zostać na miejscu i odpoczywać lub ruszać na zwiedzanie atrakcyjnych miejsc w okolicy. Zapach lawendy i widok z tarasu czy okna – nie do zapomnienia. [...] Przepiękne miejsce do odpoczynku, dzieci zachwycone :) Super kącik z książkami dla dorosłych i zabawkami dla dzieci, od kart po planszówki. Na przywitanie lokalne piwo oraz przepyszne lokalne sery. Na pewno jeszcze wrócimy. Domek świetnie wyposażony, miły, pomocny właściciel. Na pożegnanie zestaw lawendy :) Polecam serdecznie :) [...] Magiczne miejsce do którego na pewno wrócimy. Doskonale pod każdym względem. Ciszka i spokój, kawa przed domkiem wypita w towarzystwie przepięknego widoku na góry bezcenna. W domku wszystko jest, czego można chcieć... Klimatyzacja, podgrzewanie podłogowe, zmywarka, ekspres do kawy, mikrofała, węgiel i podpałka do grilla można ognisko zrobić, przemili właściciele dobrzy i serdeczni. Czuję się jak w domu. Na powitanie dostaliśmy regionalne piwo i serki kozie-przepyszne. [...] Sama miejscówka rewelacja. Piękny widok, spokój, dużo miejsca i zieleni. Obok pole lawendy i widok na zagrodę koni. Domek wyposażony w najpotrzebniejsze sprzęty gospodarstwa domowego – TAK jest zmywarka. Do tego czyściutki i ciepłutki. Podróżowałam z małym dzieckiem i trochę się obawiałam, że będzie zimno, ale nic z tych rzeczy. Właściciele bardzo uprzejmi i pomocni, wyjątkowo nas przywitani. Widać, że prowadzą biznes z pasją. [...] Godne polecenia miejsce z widokiem na góry w domkach o wysokim standardzie. Pozytywne zaskoczenie związane z wyposażeniem domków oraz przyjaznym nastawieniem właścicieli do zwierząt. Bardzo sympatyczni, wyrozumiali dający swobodę bez zbędnej kontroli właściciele. W 100% polecam to miejsce¹⁷.

Z jednej strony: pomocni, „kozaccy” właściciele – ciepłi, sympatyczni, szczerzy i gościnni (częstujący lokalnym slow foodem i rozdający lawendowe prezenty)

¹⁷ Kompilacja przykładowych opinii na temat Browarów w portalu booking.com [dostęp: 9 października 2023].

wyrozumieli, z pasją, gospodarze kochający zwierzęta. Dzięki nim goście czują się jak w domu. Czyli jak? Browarówka to dla nich „miejsce, w którym czuję się i działam jak «w domu»; to nie znaczy: «jak chcę», gdyż bycie w domu jest czymś zupełnie innym niż bycie gościem”¹⁸. Poczucie swojskości jest kluczowe w polskim glampingu. Z drugiej strony spełnia się sen o luksusie: klimatyzacja, ogrzewanie podłogowe, jacuzzi, zmywarka, ekspres do kawy, mikrofalą. Inny ważny aspekt glampingu po polsku to dzieci, które powinny być zadowolone z wypoczynku za miastem jak ich rodzice. Wartości te nie wykluczają się; rodzinność, wspólnotowość, bliskość, prostota i luksus składają się na nową jakość glampingu w polskim wymiarze, osadzonego w tradycji i nowoczesności, przeszłości i przyszłości. Tyle strona popytu. A strona podaży? Kasia i Jarek przyznają, że pierwsi nieznanymi goście byli dla nich wielkim stresem, nie wiedzieli, czy uda się wprowadzić ich w glampingową atmosferę Browarówki, czy sprawdzą się jako gospodarze. Dziś się nie boją, z radością przyjmują nowych gości. Spełniają marzenie o poznawaniu ludzi z całej Polski, a podczas wakacji czy ferii – o goszczeniu całych rodzin z dziećmi oraz lubiących aktywnie spędzać czas sportowców, którzy bardzo cenią sobie ciszę i spokój. Nowakowie podsumowują: „Browarówka daje nam możliwość przebywania w towarzystwie ciekawych ludzi, czerpania energii z ich przyjemności korzystania z naszej miejscówki. Uprawa lawendy, sprzątanie, koszenie trawy, odśnieżanie i tym podobne rozrywki oraz rozbudowa Browarówki wypełniają nasz wolny czas, zawodowo oboje pracujemy w Poznaniu”¹⁹.

Bibliografia

Literatura

- Cabin porn. Podróże przez marzenia – lasy i chaty na krańcach świata, oprac. Z. Klein, S. Leckart, Sopot 2017.
- Dangel S., LaRocca M., Jaeger J., *Sleeping Under the Stars in Style: An Overview of Glamping*, Boston 2020.
- Liberato P., Coelho J., Liberato D., *Attributes associated with the glamping concept. An empirical study*, „Journal of Tourism & Development” 2023, nr 40.
- Nowina-Sroczyńska E., *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*, Łódź 2018.
- Sławek T., *Tożsamość i wspólnota*, [w:] *Dynamika śląskiej tożsamości*, red. J. Janeczek, M.S. Szczepański, Katowice 2006.

18 T. Sławek, *Tożsamość i wspólnota*, [w:] *Dynamika śląskiej tożsamości*, red. J. Janeczek, M.S. Szczepański, Katowice 2006, s. 29.

19 *O nas...*, dz. cyt.

Sun T., Huang T., *Research of Glamping Tourism Based on the Aesthetics of Atmosphere*, „Sustainability” 2023, nr 15.

Wiking M., *Hygge. Klucz do szczęścia*, Warszawa 2016.

Zdrowicka-Wawrzyniak M., *Życie z dala od miasta. O popularności serii dokumentalnej Daleko od miasta*, „Zeszyty wiejskie” 2022, nr 28(1).

Źródła internetowe

Glamping. 64 miejsca na niezwykłą PRZYGODĘ w naturze!, <https://alohacamp.com/blog/glamping/>

Kiryakova-Dineva T., Vasenska I., Koyundzhiyska-Davidkova B., *Glamping: An Active Back to Nature Trend in the Post-Pandemic Tourism Reality*, 5th International Conference on Tourism Research, https://www.academia.edu/85867191/Glamping_an_active_back_to_nature_trend_in_the_post_pandemic_tourism_reality

Onas – jak to się zaczęło, <https://www.browarowka.pl/post/o-nas-jak-to-si%C4%99-zacze%C5%82o>

ALDONA POBOJEWSKA

HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8540-480X

ALDONA.POBOJEWSKA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Filozofii Współczesnej

Kondycja polskiej edukacji i zadania nauczycieli akademickich

Condition of Polish education
and the tasks of academic teachers

Streszczenie: W tekście podejmuję próbę namysłu nad obecnym stanem edukacji w Polsce i nad naszą (tj. nauczycieli akademickich) rolą w zaistniałej sytuacji. W związku z tym najpierw wyjaśniam, jak rozumiem, czym jest edukacja i jakie są jej zadania, a następnie szkicuję obraz polskiego szkolnictwa publicznego, konstatając jego mankamenty i ich konsekwencje. Następnie przechodzę do kwestii strategii działania, jaką w przedstawionych okolicznościach powinni przyjąć nauczyciele akademicy. Zastanawiam się, które metody dydaktyczne współgrają: raz – z aktualnymi uwarunkowaniami edukacji, dwa – z klasyczną i z postklasycznymi teoriami poznania, wiedzy i nauczania (te drugie – jak się zdaje – przyjmuje większość z nas). Na koniec proponuję zastosowanie strategii „enklaw edukacyjnych” i charakteryzuję to przedsięwzięcie.

Słowa kluczowe: kondycja polskiej edukacji, zadania nauczycieli akademickich, konstruktywizm edukacyjny, enklawy innowacyjności

Summary: In the text, I attempt to reflect on the current state of education in Poland and our (i.e. academic teachers’) role in the situation. Therefore, I explain how I understand what education is and what its tasks are, and then I sketch the image of Polish public education, noting its shortcomings and their consequences. Then I present the strategy that academic teachers should adopt in the current circumstances. I wonder which teaching methods are compatible: with the current conditions of



education, and with classical and post-classical theories of cognition, knowledge and teaching (the latter is accepted by most of us). Finally, I propose the use of the “educational enclaves” strategy and characterize this endeavor.

Keywords: condition of Polish education, tasks of academic teachers, educational constructivism, enclaves of innovation

Przed laty spotkałyśmy się przypadkowo z profesor Ewą Nowina-Sroczyńską na korytarzu jednego z budynków UŁ. Obie właśnie skończyłyśmy zajęcia ze studentami. Byłyśmy zmęczone. Usiadłyśmy i zaczęłyśmy rozmowę o edukacji. Okazało się, że dla każdej z nas jest to ważny i interesujący temat. Mając to na względzie, dedykuję ten tekst Jubilatce.

Wstęp

Od wielu lat mówi się i pisze o dewastowaniu polskiej edukacji i o konsekwencjach tej sytuacji, czyli o stanie przygotowania dorosłych Polaków do życia w obecnym świecie. Badania pokazują, że nie potrafią oni znaleźć się w społeczeństwie obywatelskim. 90% z nich nie rozumie zasady trójpodziału władzy, posiada niską świadomością prawną i nie myśli wspólnotowo. Wielu nie umie czytać ze zrozumieniem, obcować z kulturą i nie zna jej kodów¹. W większości Polacy przejawiają niskie zaangażowanie w sprawy publiczne i mają istotne deficyty kompetencji społecznych – niedobór empatii, poczucia sprawiedliwości i życzliwości, odpowiedzialności za swoje słowa i czyny (czy też ich niepodjęcie); nie umieją ani współpracować, ani prowadzić dialogu, co jest jedną z podstawowych umiejętności członka społeczeństwa obywatelskiego. Nie są tolerancyjni, nie dostrzegają pozytywnego znaczenia inności, nie myślą krytycznie. Nie potrafią operować posiadanymi informacjami (stawić hipotez, argumentować); nie rozumieją istoty prawdopodobieństwa. Boją się wykraczać poza schematy myślenia i działania² itp. Wszystko to przysparza wielu problemów, jak na przykład ruchy antyszczepionkowe czy niski poziom przedsiębiorczości i innowacyjności w gospodarce.

Można się zastanawiać, czy za powyższy stan rzeczy odpowiada edukacja. Nie twierdzę, że tylko ona, ale również ona, gdyż nie wywiązuje się ze swoich podstawowych zadań. W poniższym tekście uzasadniam tę konstatację. Czynię to w czterech

1 P. Potoroczyn *Matka Polka. Anne Appelbaum w rozmowie z Pawłem Potoroczymem*, Warszawa 2020, s. 184–185.

2 Zob.: R. Drachal, *Celujący z głupoty*, „Magazyn Gazety Wyborczej. Wolna Sobota”, 26 VI 2021, s. 18–19.

krokach. Najpierw przedstawiam wizję i zadania edukacji (1). Dalej wskazuję kluczowy – jak sadzę – mankament ich realizacji w Polsce (2). Następnie proponuję działania naprawcze tej sytuacji. Nie są one antidotum na wszystkie problemy edukacji, jednak my, nauczyciele akademicy, możemy je zastosować szybko i bez pośrednictwa „centrali” (3). Na koniec przytaczam kilka praktycznych wskazówek, jak to zrobić (4).

Zanim przejdę do *meritum*, zasygnalizuję, że moje zainteresowanie poruszaną w tym tekście problematyką wyrasta bardziej z praktyki nauczycielskiej niż z teorii. Nie występuję więc z pozycji wytrawnego eksperta, ale dydaktyka akademickiego z długim stażem, który od lat swoje zawodowe doświadczenie czyni przedmiotem namysłu. Przedstawianych tu konkluzji nie traktuję w sposób kategoriyczny, lecz pytajny: „Czy nie jest tak, że?” Są więc one propozycją, która poddaję Państwu pod rozważę.

Edukacja, jej cele, zadania³

Wizja i cele edukacji

Przyjmuję słownikowe rozumienie edukacji, według którego obejmuje ona ogół wielowymiarowych działań oraz procesów służących wychowaniu i kształceniu osób czy grup społecznych⁴. Na wychowanie składa się wyrabianie umiejętności oraz kształtowanie postaw i motywacji, a kształcenie to przekazywanie wiedzy. Działania te podejmuje się, aby przygotowywać uczących się do życia w aktualnym i przyszłym świecie⁵. Ponadto zabiegi edukacyjne powinny zmierzać w kierunku całościowego i harmonijnego rozwoju osobowości jednostki, tzn. mają obejmować jej umysł, umiejętności, postawy, emocje oraz ciało, a ich modyfikacja ma się odbywać w odpowiednich proporcjach. Oznacza to nierozzerwalność rozwijania wiedzy i rozumności wychowanka oraz jego samosterowności w życiu osobistym, zawodowym, społecznym i obywatelskim⁶.

Przy zaprezentowanym ujęciu edukacji trzeba do niej podchodzić w sposób kontekstowy, tj. zawsze w odniesieniu od rzeczywistości, w której przebiega. Ponieważ w omawianej wizji oddziela się teraźniejszość od przyszłości, czyli zakłada się ich zróżnicowanie, to przygotowanie do każdej z nich może być odmienne. Nie określa się przy tym ani specyfiki żadnego z nazwanych światów (obecnego i przyszłego),

3 Wiele ustaleń zawartych w tej części dokonałam w książce: A. Pobojevska, *Edukacja do samodzielności. Warsztaty z dociekań filozoficznych – teoria i metodyka*, Łódź 2019.

4 W. Okoń, *Edukacja*, [w:] *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2012.

5 L. Kolakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 152 i nast.

6 Z. Kwieciński, *Przedmowa*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2014, t. I, s. 11.

ani nie podaje się, na czym ma polegać funkcjonowanie w każdym z nich. W rezultacie nie precyzuje się bliżej, dlaczego, po co, jak i w co trzeba wyposażyć młodzież. Z tego powodu szczegółowe cele i zadania edukacji należy nieustannie wypełniać aktualną treścią, adekwatną do miejsca, czasu i realiów.

W tym tekście interesuje mnie edukacja tu i teraz, zatem najpierw szkicuję obraz teraźniejszej i przyszłej polskiej rzeczywistości. Następnie zastanawiam się, w jakiej sytuacji znajduje w tych warunkach jednostka oraz czego wymaga przygotowanie jej do satysfakcjonującego funkcjonowania w obecnym i przyszłym świecie.

Aktualny kontekst działań edukacyjnych w Polsce

Wielokrotnie już o tym pisano, dla spójności wywodu powtórzę jednak jeszcze raz, że znamionami współczesnego świata, w miejsce powtarzalności, stałości i porządku, stały się: zmienność (a z nią nowość, inność oraz różnica) dezorganizacja i niejasność. Obejmują one wszystkie dziedziny życia: ustrój, politykę, ekonomię i rynek pracy, życie społeczne, kulturę i obyczajowość, a nawet klimat. Od lat 90. XX w. taką rzeczywistość określa się mianem „środowiska VUCA”. VUCA jest akronimem utworzonym z pierwszych liter angielskich słów charakteryzujących specyfikę opisywanej rzeczywistości: *volatility* (zmienność), *uncertainty* (niepewność), *complexity* (złożoność), *ambiguity* (dwuznaczność)⁷.

Obok środowiska VUCA istotnym aspektem naszej teraźniejszości jest demokratyczny charakter życia społecznego. W tym ustroju każdy obywatel/ka staje się suwerenem działań polityczno-społecznych, co wiąże się z przywilejem i obowiązkiem podejmowania decyzji w ważnych sprawach, w których nie jest się ekspertem.

Położenie jednostki w obecnym świecie

Demokratyzacja i zmienność współczesnego świata, które nadeszły po czasach względnej stabilności i powtarzalności zdarzeń, istotnie odciskają się na życiu człowieka. Ustawicznie stoi on w obliczu konieczności rozumienia i reagowania na nieznaną mu wcześniej informację i zdarzenia. Musi mierzyć się z nieuniknionymi dylematami wymagającymi dokonywania wyborów między rozbieżnymi systemami wartości (nowymi a starymi, rodzimymi a obcymi itd.). Nie dysponuje przy tym ani adekwatnymi wzorcami interpretacyjnymi, ani odpowiednimi kodeksami postępowania, gdyż te tradycyjne uległy dezaktualizacji i nie pasują do obecnych realiów, nastąpiło

7 M. Majcherczyk, *Rzeczywistość VUCA z perspektywy działań personalnych* [dostęp 10 maja 2019]. Dostępny w internecie: https://www.houseofskills.pl/wp-content/uploads/2016/03/Rzeczywisto%C5%9B%C4%87-VUCA-z-perspektywy-dzia%C5%82%C3%B3w-personalnych_03.2016.pdf

też osłabienie (załamanie) starych autorytetów: nauki, rozumu, Boga, rodziców itp. W tych okolicznościach każdy (dotyczy to również młodego pokolenia) zdany jest przede wszystkim na siebie. Nie ma podstaw, by przypuszczać, że prędkość tych zmian zmaleje. Przyszłość jawi się zatem jako wielka niewiadoma.

Współczesne zadania edukacji

Mając na uwadze przedstawione powyżej okoliczności, przygotowanie jednostki do życia we współczesnym i przyszłym świecie wymaga wyposażenia jej w kompetencje umożliwiające adekwatne znalezienie się w zmiennym, demokratycznym społeczeństwie. Demokracja – jak twierdzi John Dewey – musi się odradzać w każdym pokoleniu, należy zatem każdą nową generację wprowadzić w świat wartości demokratycznych oraz wyposażyć ją w kompetencje niezbędne do owocnego funkcjonowania w tym ustroju. Zadaniem edukacji jest więc nie tylko troska o przekazanie podopiecznym wiedzy (tradycji), ale również, a może przede wszystkim, kształtowanie prospołecznych postaw oraz intelektualnej i moralnej samodzielności.

Kluczowy mankament szkolnictwa publicznego

Powstaje pytanie, jak polskie szkolnictwo realizuje przedstawione powyżej zadania edukacji. O fatalnych konsekwencjach nauczania w naszym kraju wspominałam już na wstępie, teraz przechodzę do wskazania ważnej – moim zdaniem – przyczyny tego stanu rzeczy. Tkwi ona – jak myślę – w przebiegu dydaktyki na jej przedakademickim, jak i akademickim etapie.

Szkolnictwo na poziomie przedakademickim

Szkolnictwo na poziomie podstawowym i ponadpodstawowym zostało poddane szkodliwym zewnętrznym regulacjom, w efekcie których boryka się teraz z daleko idącą formalizacją i biurokratyzacją⁸. Nauczanie w szkołach odbywa się według centralnie narzuconych, zunifikowanych i przeładowanych treściami programów. Ponadto jego wyniki podlegają bezosobowej kontroli w postaci sztywnych, jednakowych dla wszystkich zasad oceniania na egzaminach końcowych, przyjmujących najczęściej formę testów. Ten sposób ewaluacji pracy dydaktyków i uczniów jest powszechny również na zaliczeniach uczelnianych czy różnych egzaminach państwowych. Chcąc przygotować wychowanków do tego typu sprawdzania ich postępów, szkolni nauczyciele często eliminują z procesu dydaktycznego metody nieprzekładające się

⁸ A. Pobojevska, dz. cyt., s. 48–51.

bezpośrednio na liczbę punktów zdobytych w teście. Wymóg ten spełniają transmisyjne, inaczej podawcze, metody dydaktyczne, jak wykład, prelekcja czy prezentacja. Polegają one na przekazywaniu uczniom gotowych, usystematyzowanych porcji informacji, które oni powinni przyswoić, a następnie wiernie odtworzyć.

Dydaktycy stosują metody podawcze również z tego powodu, że pozwalają one przekazać wiele informacji w relatywnie krótkim czasie. Poza tym nadają się również do pracy z dużą liczbą słuchaczy, co czyni je narzędziami doraźnie najtańszymi. Przy ekonomizacji edukacji odgrywa to istotną rolę, gdyż klasy szkolne liczą często więcej niż 30 uczniów i trudno z taką grupą pracować innymi metodami. Wszystko to decyduje o dominacji w szkole narzędzi podawczych.

Dzięki metodom transmisyjnym słuchacze mogą wprawdzie zdobyć pewną pulę informacji i wyrobić sobie pewne umiejętności (jak uważne słuchanie, notowanie, zapamiętywanie). Przekazywanie wiedzy *ex cathedra* ma jednak wiele wad, gdyż buduje u odbiorców błędne przeświadczenie o całkowitej obiektywności podanych wiadomości. Ponadto nie sprzyja kształtowaniu u nich ani refleksyjności, ani intelektualnej aktywności i autonomii. Ewentualne zainteresowanie danym zagadnieniem zostaje bowiem ograniczone do czasu trwania zajęć, ponieważ to nauczyciel prezentuje dany problem, podaje jego rozwiązanie i tej wiedzy wymaga na sprawdzianie, co zamyka sprawę. W centrum edukacji stoi egzaminowanie⁹.

Na zajęciach prowadzonych metodami transmisyjnymi nie ma dialogu i to nie tylko między nauczycielem a uczącymi się, ale również między samymi uczniami¹⁰, którzy nie rozmawiają ze sobą na tematy merytoryczne. Zatem ani nie stawiają pytań problemowych, ani nie formułują własnych na nie odpowiedzi. Powoduje to, że w szkole nie wdrażają się do owocnego porozumiewania się, które wymaga, z jednej strony – krytycznego słuchania rozmówcy i oceny przedstawionej przez niego argumentacji; a z drugiej – zadawania przemyślanych pytań w celu rozjaśnienia danego zagadnienia, jak i werbalizacji własnego stanowiska oraz jego uzasadnienia. Nie konfrontują się więc ani z odmiennymi punktami widzenia, ani z różnicami w kwestiach światopoglądowych. Nie wykorzystują tym samym poznawczo-praktycznego potencjału tkwiącego w pluralizmie stanowisk.

Stosując metody podawcze wykładowca nie uwzględnia indywidualnych uwarunkowań poznawczych poszczególnych osób, często nie orientuje się, jaki tzw. średni poziom znajomości danego tematu cechuje daną grupę, a w nauczaniu zdalnym wielokrotnie nawet nie widzi swoich słuchaczy i ich reakcji na własne starania. Sprawia to,

9 K. Robinson, L. Aronica, *Kreatywne szkoły – oddolna rewolucja, która zmienia edukację*, Kraków 2015, s. 204.

10 J. Górecka, I. Gorczyca, O „bez-dialogach” polskiej szkoły, „Studia z Teorii Wychowania” 2018, t. 23, s. 101–113; M. Bereska i in., *Raport z badań. Projekt: pozwolić uczniom myśleć*, Gniezno 2011, s. 46–49.

że iluś odbiorców z różnych powodów nie słucha wykładu (bo jest za trudny, bo go nie rozumieją, bo znają tę problematykę lub nie mogą się skupić itd.).

W rezultacie nauczania metodami transmisyjnymi uczniowie mogą wprawdzie uzyskać pewien zasób informacji. Same informacje to jednak za mało do sensownego znalezienia się w obecnej rzeczywistości. Niezbędne do tego są jeszcze umiejętności operowania nimi, jak argumentowanie i uzasadnianie, analiza i synteza, dostrzeganie relacji między częścią i całością, myślenie holistyczne, krytycyzm (myślenie krytyczne), przewidywanie związków między celami a konsekwencjami. Potrzebne są również kompetencje społeczne (np. otwartość na inność czy tolerancja), które kształtują się dzięki konfrontacji wielu uzasadnionych rozwiązań danego problemu.

Konieczny jest też dystans do własnej wiedzy, bo wiedzieć nie znaczy jeszcze myśleć. Myślenie nie jest bowiem efektem wiedzy i pewności, lecz „żyje” dzięki świadomości niewiedzy i niepewności. Z tych ostatnich rodzą się wątpliwości i pytania¹¹.

Szkolnictwo wyższe

W dydaktyce szkół wyższych zachodzą podobne niekorzystne zjawiska, jak na niższych etapach edukacji. Powtórzyć są to: formalizacja (konieczność ścisłego trzymania się sylabusów), biurokracja (w uczelniach przejawiająca się w „punktozie” i wymaganiu nieustannej sprawozdawczości), technicyzacja (prezentacje multimedialne, nauczanie on-line) czy ekonomizacja (duże i olbrzymie grupy zajęciowe). Następuje „erozja kultury nauczania”¹². Na kierunkach społecznych, przyrodniczych i technicznych dochodzi do tego daleko idąca specjalizacja. Pociąga ona zmniejszanie wymiaru, a niejednokrotnie usuwanie z programów nauczania, przedmiotów humanistycznych. Ograniczenie edukacji do wiedzy profesjonalnej usztywnia proces myślenia, gdyż zamyka umysł w jednej kolejinie, nie dostarczając narzędzi niezbędnych do rozumienia świata spoza przedmiotu danej dyscypliny. José Ortega y Gasset nazwał to „barbarzyństwem specjalizacji”¹³.

W takich warunkach również my – akademicy – skłaniamy się do stosowania podawczych metod dydaktycznych, takich jak wykład czy prezentacja. Przyczynia się do tego okoliczność, że sami byliśmy w ten sposób nauczani. Wdrukowano w nas przekonanie, że wiedza musi być „przekazana” i „przyswojona”¹⁴ oraz im więcej ktoś

11 R. Kwaśnica, *Prowadzenie do myślenia o nauczycielu*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2014, s. 291.

12 K. Robinson, L. Aronica, dz. cyt., s. 76.

13 J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 126–135.

14 D. Klus-Stańska, *Konstruktywizm edukacyjny – niejednoznaczność, kontrowersje, dylematy*, „Problemy Wczesnej Edukacji” 2020, t. (4)51, s. 12.

wie, tym lepiej, i z zaplanowanego programu nie jesteśmy w stanie niczego wyeliminować. Temu zafiksowaniu na przekazie wiedzy sprzyja fakt, że wielu z nas nie przechodziło zaawansowanych kursów dydaktyki akademickiej i nie znamy nowych metod nauczania.

W efekcie, uczelnie nie nadrabiają mankamentów uprzednich etapów kształcenia, lecz w dużej mierze utrwalają zastany stan rzeczy. Świadczy o tym intelektualna pasywność większości studentów, ich niezainteresowanie studiowaniem, z którymi mamy do czynienia nie tylko na pierwszych, ale również na wyższych latach studiów. Ponadto mało pamiętają z materiału przerabianego w poprzednich latach.

Konkludując, w diametralnie odmiennych niż wcześniej warunkach, kiedy nie mamy już do czynienia z powielaniem rzeczywistości, lecz ze zmiennym, demokratycznym światem, wymagającym od obywateli intelektualnej i moralnej autonomii oraz prospołecznej postawy – rodzima edukacja realizuje w dalszym ciągu dawne zadania. Nauczyciele wszystkich poziomów szkół używają w dużej mierze metod podawczych, tj. koncentrują się na przekazywaniu wiedzy i konieczności jej wiernego odtwarzania. W konsekwencji, większość absolwentów państwowego szkolnictwa cechuje brak intelektualnej samodzielności, a o dziwo również wiedzy. Tę, którą wynoszą z publicznej edukacji, uruchamiają głównie w sytuacjach egzaminacyjnych i szybko ją zapominają.

Zachodzi więc wyraźna dysproporcja między wymaganiami, które stawia jednostce rzeczywistość, a efektami edukacji. „Kształci się do czasów, które minęły”¹⁵.

Działania naprawcze

Strategia enklaw innowacyjności

Jak zaznaczałam, nie podejmuję tu próby poszukiwania wyczerpującej recepty na tę trudną sytuację w edukacji. Nie prognozuję też, na jakie instytucjonalne zmiany możemy liczyć. Lecz zastanowię się, jak my, nauczyciele akademicy, możemy zachować się „tu i teraz”. Pomysł ten opieram na przyjętym za Tadeusz Kotarbińskim przekonaniu, że najskuteczniejszym narzędziem edukacji jest nauczyciel. Jego wpływ na podopiecznych jest bowiem ogromny.

Bazując na tym przeświadczeniu, proponuję zastosowanie strategii „enklaw innowacyjności”, której wprowadzenie postulował w 1987 r. Józef Kozielecki. W latach 90. XX w. podobne przedsięwzięcie Zbigniew Kwieciński nazwał „wyspami działaniami autorskiego”, zaś Bogusław Śliwerski – „edukacją wyspową”. Jest to sposób wprowadzania zmian w systemie edukacji, poczynając „od dołu”, tj. od pojedynczych

15 Z. Kwieciński, *Szkola do/dla zmiany społecznej – warunki konieczne*, [w:] tegoż, *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty*, Kraków 2012, s. 408.

nowatorów¹⁶. Realizują oni inne cele i treści lub używają innych metod dydaktycznych niż powszechnie stosowane.

Akcent na wychowanie: argumenty za i przeciw

Przedstawione przeze mnie rozważania wskazują, że podstawowym mankamentem naszej obecnej edukacji jest zaniedbanie jednego z dwóch jej podstawowych zadań, czyli wychowania. Chcąc nadrobić ten brak, należałoby w naszej pracy ze studentami kłaść dużo większy niż do tej pory nacisk na wyrabianie poznawczych i społecznych umiejętności oraz postaw i motywacji. Wielu z nas to zadanie wydaje się kontrowersyjne. Uczestniczyłam w dyskusjach akademików na ten temat i większość uznawała, że wychowanie nie należy do ich zadań. Mają przecież do czynienia z już ukształtowanymi ludźmi i ich zmiana jest niemożliwa. Nie podzielam tego stanowiska, a za moim poglądem przemawia wiele argumentów:

- funkcją każdej edukacji (jak wiemy z jej definicji) jest wychowywać (czyli wyrabiać umiejętności oraz kształtować postawy i motywacje);
- wychowanie jest obecnie jednoznacznie wpisane w zakres obowiązków nauczyciela akademickiego i w sylabusach wymaga się od nas deklarowania jego zamierzonych efektów;
- zdobywanie umiejętności, zmiana postawy czy motywacji może zachodzić w różnym wieku (co prawdopodobnie znamy z autopsji);
- każdy nauczyciel wychowuje, czy jest tego świadomy czy nie. Trafnie wyraża to Robert Kwaśnica: „Nauczyciel wywiera wpływ na ucznia każdym swoim gestem i słowem, każdym zachowaniem, przez to, kim jest jako osoba, przez to, jak rozumie świat, innych ludzi i siebie samego, jak odnosi się do uczniów, do własnej osoby”¹⁷. Należy więc uświadomić sobie, jak oddziałujemy, i podjąć zabiegi, aby wpływać na podopiecznych w zamierzonym przez nas kierunku;
- edukacja ma adaptować swoje działania do czasów. Dzisiaj, kiedy jednostka ma samodzielnie i sensownie znaleźć się w otaczającym ją świecie zmiany, potrzebne są jej do tego kompetencje uzyskane dzięki odpowiednim zabiegom wychowawczym, które wymagają przemyślnych działań nauczyciela i udziału grupy;
- uzyskane dzięki wychowaniu kompetencje oprócz tego, że podwyższają standard życia prywatnego (np. sztuka prowadzenia dialogu, krytyczne myślenie, twórcze rozwiązywanie problemów), zawodowego (plastyczność intelektualna, umiejętność podejmowania optymalnych decyzji, przełamywanie myślowych schematów),

16 B. Śliwerski, *Wyspy oporu edukacyjnego*, Kraków 1993, s. 7.

17 R. Kwaśnica, *Wprowadzenie do myślenia o wspomaganiu nauczycieli w rozwoju*, „Studia Pedagogiczne” 1995, t. LXI, s. 15.

obywatelskiego (odpowiedzialność za innych, troska, decyzyjność), to wpływają pozytywnie również na efekty kształcenia; podopieczni zyskują bowiem umiejętności operowania zdobytymi informacjami;

- koncentrowanie się na podawczych metodach dydaktycznych harmonizuje z klasyczną teorią poznania¹⁸, a stoi w sprzeczności z postklasyczną (aktywistyczną) epistemologią i jej konsekwencjami wyprowadzonymi w obszarze pedagogiki. Ostatni argument jest ważny dla środowiska akademickiego, dlatego zatrzymam się przy nim i przedstawię relację między epistemologią a metodami dydaktycznymi.

Przesłanki epistemologiczne metod podawczych

Transmisyjna koncepcja nauczania (jako podawania wiedzy) oraz uczenia się (jako asocjacji wiedzy) harmonizuje z klasycznym modelem poznania wraz z jego realizmem teoriopoznawczym¹⁹ i mocną koncepcją wiedzy (*episteme*). Wiedza ta musi spełniać surowe warunki: niezmienności, ogólności i w sposób arystotelesowski rozumianej prawdziwości²⁰. Wymienione wymogi tworzą sito pozwalające oddzielić wiedzę naukową (*episteme*) od potocznej (*doxa*), która jako mało wartościowa z punktu widzenia poznania świata, pozostaje poza kręgiem zainteresowań w tej koncepcji.

W realizmie teoriopoznawczym zakłada się, że poznawana rzeczywistość (przedmiot poznania) ma charakter obiektywny w sensie absolutnym, nie zależy zatem, ani w swym istnieniu, ani w posiadanych własnościach, od poznającego podmiotu (uczzonego). Podmiot ujmuje się tu jako jednostkową, niczym nieuwarunkowaną świadomość, czyli „pustą izbę”, która funkcjonując prawidłowo, pozostaje w izolacji od: emocji i woli, cielesności oraz od innych ludzi (tzn. do czynności poznawania; nie potrzebuje ani komunikacji, ani współpracy z nimi). Można powiedzieć, że jest to podmiot „bez właściwości”, co skutkuje: raz – identycznością wszystkich podmiotów; dwa – ich poznawczą biernością (receptywnością) tzn. mogą wyłącznie rejestrować zdobywane dane bez możliwości ich modyfikacji. Jako „pusta przestrzeń” podmiot nie jest bowiem w stanie wpływać na zdobywaną wiedzę. Popper nazywa taką koncepcję umysłu „kubłową”²¹. Dalej, przyjmuje się, że podmiot dociera w poznaniu do samoistnej rzeczywistości i wiernie odwzorowuje jej aspekty. *Episteme* ma więc w tej koncepcji charakter obiektywny, a na jej prawdziwość nie

18 Na temat klasycznej teorii poznania zob.: A. Pobjewska, dz. cyt., s. 133, przyp. 32.

19 Zob.: tamże, s. 133–136.

20 Według Arystotelesa, prawda jest to zgodność sądu z (obiektywną, niezależną od podmiotu) rzeczywistością.

21 K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992.

wpływają ani poznający podmiot, ani okoliczności jej zdobywania. Jeżeli nosi ślady takiego uwarunkowania, jest fałszywa.

Metody podawcze: teoria uczenia się, nauczania i umysłu

Transmisyjne metody dydaktyczne konwenują z epistemologicznymi założeniami realizmu teoriopoznawczego. Nauczanie traktuje się w nich jako „podawanie” wiedzy, a uczenie się ma charakter receptywny. Dobry student powinien wyłącznie rejestrować przekazywane mu treści bez ich selekcji czy modyfikacji. W tej sytuacji uczenie się zachodzi przez „doklejanie” nowych treści do tych, które dana osoba ewentualnie już posiada. Angażuje się w ten proces wyłącznie umysł, który jawi się jako naczynie napełniane z zewnątrz określonym materiałem. Natomiast emocje, działania i jakiegokolwiek interakcje z innymi uczestnikami zajęć tylko zakłócają przyswajanie „podawanej” wiedzy. „Słuchacz musi zapomnieć, że posiada usta, a więc staje się najdoskonalej piszącą ręką”²². Obecnie, gdy rozróżnia się pamięć słuchową i wzrokową, powinien jeszcze być dobrym uchem lub okiem. Milcząco zakłada się przecież, że przekazywana/przyswajana wiedza ma status niepodważalny, niezależny od nauczyciela i ucznia.

Przesłanki filozoficzne aktywistycznych metod dydaktycznych

Zaryzykuję stwierdzenie, że wielu z nas nie akceptuje klasycznego modelu poznania, gdyż w mniejszym czy większym stopniu staliśmy się zwolennikami postklasycznych – nazwę je – aktywistycznych²³ (konstruktywistycznych) epistemologii, zawierających się w spektrum od kantyzmu do radykalnego konstruktywizmu. Stanowiska te charakteryzują się przyznaniem podmiotowi aktywnej roli w poznawaniu, tzn. nie jest on receptywny (bierny), lecz nadaje wiedzy podmiotową formę (strukturę).

Aktywność poznawcza podmiotu jest możliwa wyłącznie w sytuacji, gdy jego aparat kognitywny nie jest „czystą świadomością”, tj. świadomością bez właściwości, ale tylko gdy posiada jakieś uwarunkowania. We obecnych wersjach koncepcji aktywistycznych uznaje się, że forma tego uwarunkowania nie ma charakteru powszechnego i stałego. Nie została bowiem jednostce dana raz na zawsze, lecz kształtuje się w toku całego jej życia pod wpływem różnorodnych czynników: indywidualnych (biologicznych, emocjonalnych, doświadczenia życiowego), społecznych, historycznych

22 F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 60.

23 Terminu „epistemologie aktywistyczne” nie używam w funkcjonującym w filozofii znaczeniu, nie wiąże bowiem procesu poznawczego wyłącznie z działaniem, lecz z formowaniem wiedzy przez podmiot.

czy kulturowych. Poznawanie odbywa się w ramach i przez pryzmat tych uwarunkowań, które stają się formą poznawania i wiedzy.

Przy takiej wizji podmiotu poznania proces kognitywny ma charakter historyczno-społeczny. Przebiega więc nie w izolacji od innych ludzi, lecz z ich udziałem. Nie zachodzi również w separacji do takich władz jednostki, jak wola, cięlesność – w tym zmysły, czy emocje, jak też od jej działań, ale się z nimi spleta. Poznającym podmiotem w tych koncepcjach jest człowiek jako całość, ze wszystkimi swoimi władzami, działaniami i ich uwarunkowaniami. Nie rejestruje on zatem w sposób niezakłócony odbieranych informacji, a jest aktywny w poznawaniu, tj. ujmuje dane w podmiotowej formie, która „jak stempel” odciska się na rezultacie poznawania – wiedzy. Uwzględniając powyższe, należy uznać, że poznawanie nie polega na biernym odzwierciedlaniu, lecz na formowaniu przez podmiot tworzywa danych, które są pozyskiwane również subiektywnie. Wiedza jest zatem konstruktem podmiotu. Dotyczy to zarówno poznania potocznego, jak i naukowego, co łagodzi ich odrębność.

Metody konstruktywistyczne (aktywistyczne) oraz ich teoria uczenia się i nauczania

Przyjmując aktywistyczną koncepcję wiedzy i poznawania, sformułowano teorię uczenia się, zwaną konstruktywizmem edukacyjnym²⁴. Według tego stanowiska²⁵ człowiek nie tylko poznaje, ale i uczy się w sposób aktywny. Polega to na zindywidualizowanym konstruowaniu wiedzy, a nie na doklejanu nowych treści do tych, którymi jednostka już dysponuje. Uczenie się nie jest zatem asocjacją nowych informacji. Uczenie polega na włączaniu informacji do posiadanej przez daną osobę struktury wiedzy, co każdorazowo wiąże się z przebudową (reorganizacją) tej struktury, a w efekcie z modyfikacją obrazu świata danej osoby²⁶. Proces uczenia się zachodzi więc w ciągłej interakcji między uczącym się (z jego poznawczymi uwarunkowaniami i dotychczasową wiedzą) a rówieśnikami i nauczycielem oraz tym, co oni robią. Zatem zarówno uczenie się, jak i jego rezultat – wiedza, mają charakter zindywidualizowany (subiektywny).

Aktywistyczna epistemologia, oparta na niej konstruktywistyczna teoria uczenia się (konstruktywizm edukacyjny) przemawiają na rzecz zmiany

24 D. Klus-Stańska, dz. cyt. s. 8.

25 Jego początków poszukuje się u Sokratesa, za współczesnych jej twórców uznaje się J. Deweya, L. Wygotskiego, J. Piageta.

26 S. Dylak, *Nauczyciel konstruktywista w klasie szkolnej* [dostęp: 29 listopada 2023]. Dostępny w internecie: http://regal.cen.uni.wroc.pl/annex/18ep_pdf/18ep_05_dylak.pdf

tradycyjnego stylu nauczania i stosowania innych metod dydaktycznych niż podawcze. Nie jest bowiem tak, że człowiek raz uczy się w jeden sposób, a kiedy indziej – w inny, tj. czasem asocjuje, a czasem konstruuje wiedzę²⁷. Człowiek zawsze konstruuje swoją wiedzę, z tym że w różnych warunkach rezultaty tego procesu są odmienne. Jest to albo wiedza płytka, która posiada nową strukturę, luźno powiązaną z już posiadanymi przez ucznia (tzw. „wiedza szkolna” aktywowana w sytuacjach egzaminacyjnych), albo wiedza głęboka, włączona silnie w jego stare struktury wiedzy²⁸.

Nie została jeszcze opracowana całościowa konstruktywistyczna dydaktyka (czyli teoria nauczania) z instrumentami adekwatnymi do jej założeń²⁹. Niemniej jej przesłanki sugerują pewne rozwiązania³⁰ (o których piszę dalej).

Reasumując: dominujące w polskiej praktyce edukacyjnej metody transmisyjne sformułowane w XIX w. korespondują z klasycznym paradygmatem epistemologicznym, pedagogicznym i rzeczywistością tamtych czasów. Jednak nie przystają ani do obecnych realiów, o czym była mowa, ani nie dają się pogodzić z nowymi, postklasycznymi epistemologiami.

Propozycje praktyk w enklawach innowacyjności

W poprzednich częściach ustaliłam cele, funkcje, zadania edukacji oraz swoistość jej obecnego kontekstu. Ustalenia te pozwalają na sformułowanie ram dla naszych potencjalnych działań w enklawach edukacyjnych.

- Po pierwsze, w przytoczonej tu wizji edukacji zaleca się zrównoważone wypełnianie obu jej podstawowych zadań, tj. kształcenia i wychowania, zatem przy obecnej zdecydowanej dominacji tego pierwszego trzeba większy nacisk położyć na to drugie, tj. wyrabianie umiejętności, postaw i motywacji.
- Po wtóre, mamy przygotować podopiecznych do sprostania wymogom, jakie stawia obecna i przyszła rzeczywistość. Obie jawią się jako światy przemian, ponadto współczesność ma charakter demokratyczny. Życie w takich warunkach wymaga moralnej i intelektualnej samodzielności, do których powinniśmy wdrażać młodzież.
- Po trzecie, należałoby zastanowić się nad możliwością zastosowania dydaktyki konstruktywistycznej, zakładającej przesłanki postklasycznej, aktywistycznej epistemologii, a wraz z nią nowoczesną teorię wiedzy i uczenia się.

27 D. Klus-Stańska, dz. cyt., s. 12.

28 S. Dylak, dz. cyt., s. 64–65.

29 D. Klus-Stańska, dz. cyt., s. 15

30 Nie należy mylić metod konstruktywistycznych z tzw. metodami aktywizującymi. Te drugie służą bowiem do intelektualnego pobudzenia, poznawczej mobilizacji, koncentracji uczniów w celu efektywniejszej asocjacji proponowanej im wiedzy.

Zastosowanie się do każdego z trzech wymienionych zaleceń wymaga zmiany w dydaktyce skoncentrowanej na budowaniu erudycji. Nie są możliwe natychmiastowe i radykalne działania w tym kierunku. Niemniej możemy próbować stopniowo ograniczać stosowanie metod podawczych na rzecz działań służących wyrabianiu u studentów poznawczych i prospołecznych: umiejętności, motywacji oraz postaw. Jak to zrobić?

Częściową odpowiedź na to pytanie znajdziemy w dydaktyce konstruktywistycznej. Jak wspomniałam, nie doczekała się ona jeszcze systemowego opracowania, funkcjonują jednak skorelowane z nią wskazówki. Poniżej przywołuję niektóre z nich³¹.

Warunki początkowe procesu dydaktycznego

Niezbędne w podejściu konstruktywistycznym jest stworzenie odmiennych niż tradycyjne warunków wyjściowych procesu dydaktycznego³². Jednym z nich jest klimat zajęć, który zapewni studentom poczucie bezpieczeństwa oraz będzie im sprzyjał w budowaniu odwagi w myśleniu, mówieniu i działaniu. W stworzeniu takiej atmosfery pomaga m.in. ustalenie z grupą obowiązujących na zajęciach zasad zachowania akceptowanych przez każdą ze stron. Dalej prowadzący powinien powstrzymać się na zajęciach od oceny wypowiedzi studentów, dać im prawo do błędu i ukazać jego pozytywną rolę w poznawaniu świata. Idzie to w parze z uznaniem zdolności każdego uczestnika zajęć w wykonywaniu powierzonych mu zadań oraz zaufaniem, że dobrze te zdolności spożytkuje³³. Wszystko to spleta się z poszanowaniem sfery prywatności danej osoby. Carl R. Rogers nazywa realizujący powyższe wytyczne stosunek do uczestnika zajęć „podejściem nastawionym na osobę”³⁴, a w pedagogice określa się go jako „podmiotowe podejście do wychowanka”.

Kolejnym warunkiem wyjściowym konstruktywistycznej dydaktyki jest respektowanie zasad odmiennego niż tradycyjne środowiska uczenia się. Jego elementami jest wszystko to, co znajduje się na zewnątrz ucznia, czyli inni uczestnicy zajęć i nauczyciel z ich działaniami oraz sam uczeń, który zajmuje w tym środowisku pozycję centralną. To w jego głowie zachodzi bowiem uczenie się, które polega – jak pamiętamy – na włączeniu nowych danych do już posiadanej przez niego wizji świata. Nauczycielowi przypada rola zorganizowania odpowiednich warunków do pozytywnego

31 Klus-Stańska zauważa, że można stosować zasady edukacji konstruktywistycznej bez znajomości ich teorii. Zob.: Klus-Stańska, dz. cyt., s. 13.

32 Zob.: A. Pobjewska, dz. cyt., s. 184–190.

33 Dział tu zaobserwowany przez Roberta Mertona tzw. efekt Pigmaliona. Polega on tym, że ludzie zachowują się zgodnie z oczekiwaniami otoczenia.

34 C.R. Rogers, *Sposób bycia*, Poznań 2002, s. 128–131, 283–285.

przebiegu tego procesu³⁵, czyli spowodowanie, aby uczeń przyswoił nowe wiadomości w sposób możliwie trwały (tzn. zyskał wiedzę „głęboką”). Konieczne do tego są określone zabiegi³⁶: zorientowanie się, jakie obawy, potrzeby, możliwości edukacyjne mają studenci; poznanie przedwidzy studentów na realizowany na zajęciach temat; dostosowanie własnego słownictwa do zasobów leksykalnych odbiorców.

Kiedy używamy trudnej, fachowej terminologii powstaje nie tylko słowna, ale i psychologiczna bariera oddzielająca nas od słuchaczy. Demonstrujemy bowiem swoją przewagę w stosunku do nich. Używanie przez nauczyciela jasnego i prostego (co nie znaczy prostackiego) języka, jest wyrazem szacunku do odbiorców. Jeżeli student nie rozumie przekazu nauczyciela, nie zawsze wina leży tylko po stronie tego pierwszego.

Pobudzanie aktywności poznawczej

Rolą dydaktyka konstruktysty jest pozytywne stymulowanie zaangażowania, ciekawości i aktywności poznawczej podopiecznych. Można to uzyskać dzięki organizowaniu sytuacji, w których nie odtwarzają oni czyichś poglądów, ale wypowiadają swoje zdanie na dany temat. Sprzyja temu praca w grupie i aranżowanie w niej sytuacji opartych na: różnicy stanowisk, negocjacjach, dyskursie i współpracy przy wykonaniu określonego zadania³⁷. Prowokują/inicjują to następujące zabiegi nauczyciela: tworzenie dysonansów poznawczych; stawianie pytań otwartych i problemów do rozwiązywania; zachęcanie do formułowania pytań badawczych; zlecenie grupowych działań związanych z daną problematyką (ćwiczenia i projekty); przydzielanie zadań do indywidualnego, samodzielnego³⁸ wykonania (tzw. „edukacja odwrócona”), a następnie wymaganie uzasadnienia i takiej a nie innej ich realizacji.

Działania grupowe i związana z ich realizacją wymiana poglądów między studentami nie tylko ich aktywizuje, ale stwarza im okazje do treningu propozycyjnych

35 S. Dylak, dz. cyt., s. 20.

36 Dwa pierwsze warunki można spełnić tylko w ograniczonym stopniu przy jednorazowym spotkaniu.

37 D. Klus-Stańska dz. cyt., s. 12.

38 Zauważę, że samodzielna praca studenta nie jest pracą wykonywaną samotnie, lecz powinien on otrzymać przemyślane i adekwatne do sytuacji wsparcie nauczyciela. Dobrą tego ilustracją są zasady obowiązujące w metodzie projektów. W jej początkowej fazie prowadzący ustala z grupą temat projektu, plan i sposoby jego wykonywania; w fazie realizacji monitoruje postępy prac; w fazie końcowej uczestniczy w dokonywanej przez grupę samoocenie uzyskanych przez nią rezultatów. Również w samodzielnym zdobywaniu informacji przez studenta, które obecnie są łatwo dostępne, potrzebny jest nauczyciel, choćby dlatego, aby dobrać materiały do intelektualnego poziomu ucznia, a następnie omówić z nim napotkane przez niego trudności i efekty jego pracy.

oraz prospołecznych umiejętności i postaw. Ponadto studenci zyskują wzajem od siebie wiedzę, która ma charakter „gorący”, gdyż łączy się z sytuacją, w której są zaangażowani i na którą muszą reagować. Taka wiedza zostaje mocno osadzona w już posiadanych przez daną osobę strukturach poznawczych.

Kształtowanie kompetencji demokratycznych

Jednym z zadań współczesnej edukacji jest przygotowanie młodzieży do funkcjonowania w aktualnym ustroju politycznym, czyli w demokracji. W tym celu należałoby wdrożyć podopiecznych do posługiwania się podstawowym instrumentem tego ustroju – dialogiem³⁹. Wymaga to kształtowania u nich postaw i wartości demokratycznych, takich jak: zaangażowanie, odpowiedzialność, troska, życzliwość, tolerancja, szacunek dla inności i otwarcie na nią, krytyczne i odważne myślenie itp.

Przy formowaniu postaw przekaz słowny i pouczanie nie wystarczają, a mogą być nawet przeciwnie skuteczne. Głównym narzędziem do realizacji tego zadania są natomiast informacje pozawerbalne, jakie podopieczni mogą odczytać z postawy i zachowań nauczyciela. Chcąc wpoić im określone principia powinien on przede wszystkim sam się do nich stosować. Jeżeli nie respektuje tego, czego oczekuje od podopiecznych, staje się dla nich niewiarygodny i przez to nieefektywny. Już starożytni znali etyczno-techniczną zasadę parezji. Zaleca się w niej, aby wychowawca zachował jedność własnego słownego przekazu z działaniem⁴⁰. Ma on wtedy szansę stać się dla uczniów wzorem osobowym, moralnym autorytetem, którego będą chcieli słuchać i naśladować⁴¹.

Na przykład, skoro chce się uczyć studentów dialogu, należy demonstrować postawę dialogiczną⁴². Cechuje ją przede wszystkim szczerść działań i wypowiedzi, akceptacja i szacunek do innych, przekonanie o ich pozytywnym moralnym i intelektualnym potencjale. Konieczne jest do tego uznanie prawa wszystkich członków grupy do autonomicznych sądów. Powinna temu towarzyszyć wiara w skuteczność dialogu i respektowanie jego reguł⁴³.

Realizacja powyższych zaleceń wymaga rezygnacji z pośpiechu na zajęciach i stworzenia studentom miejsca na refleksję oraz na rozmaite aktywności poznawcze.

39 M. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, Warszawa 2016, s. 23, 25.

40 M. Foucault, *Wykład z 10 marca (część pierwsza)*, [w:] tegoż, *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012, s. 360–381.

41 A. Pobjewska, dz. cyt., 163–165.

42 Tamże, s. 236.

43 Tamże, s. 95–100.

Pośpiech w edukacji jest najczęściej powodowany chęcią realizacji bogatego programu danego przedmiotu i podania jak największej ilości wiadomości z nim związanych. Przykładem niech tu będzie reakcja jednego z wykładowców na komunikat, że wymiar godzin prowadzonego przez niego przedmiotu został ograniczony. Stwierdził, że będzie mówił szybciej.

Zakończenie

Na koniec pytania: Czy posiadanie wielu wiadomości stanowi wartość samą w sobie? Jaką wartość mają informacje bez umiejętności krytycznego do nich podejścia i operowania nimi? Co jest ważniejsze – przekaz informacji czy wyrabianie umiejętności, czy nauka myślenia i kształtowanie prospołecznych postaw oraz motywacji? Pytanie fundamentalne: Czy mamy uczyć dla szkoły czy dla życia?

Bibliografia

Literatura

- Bereska M. i in., *Raport z badań. Projekt: pozwolić uczniom myśleć*, Gniezno 2011.
- Drachal R., *Celujący z głupoty*, „Magazyn Gazety Wyborczej. Wolna Sobota”, 26 VI 2021.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012.
- Górecka J., Gorczyca I., *O „bez-dialogach” polskiej szkoły*, „Studia z Teorii Wychowania” 2018, t. 23.
- Klus-Stańska D., *Konstrukttywizm edukacyjny – niejednoznaczność, kontrowersje, dylematy*, „Problemy Wczesnej Edukacji” 2020, t. 51(4).
- Kwaśnica R., *Prowadzenie do myślenia o nauczycielu*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2014.
- Kwaśnica R., *Wprowadzenie do myślenia o wspomaganianiu nauczycieli w rozwoju*, „Studia Pedagogiczne” 1995, t. LXI.
- Kwieciński Z., *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty*, Kraków 2012.
- Kwieciński Z., *Przedmowa*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2014.
- Nussbaum M., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, Warszawa 2016.
- Okoń W., *Edukacja*, [w:] *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2012.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.
- Pobojewska A., *Edukacja do samodzielności. Warsztaty z dociekań filozoficznych – teoria i metodyka*, Łódź 2019.
- Popper K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992.

Potoroczyn P., *Matka Polka. Anne Appelbaum w rozmowie z Pawłem Potorocznym*, Warszawa 2020.

Robinson K., Aronica L., *Kreatywne szkoły – oddolna rewolucja, która zmienia edukację*, Kraków 2015.

Rogers C.R., *Sposób bycia*, Poznań 2002.

Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.

Źródła internetowe

Dylak S., *Nauczyciel konstruktywista w klasie szkolnej*, http://regal.cen.uni.wroc.pl/annex/18ep_pdf/18ep_05_dylak.pdf

Majcherczyk M., *Rzeczywistość VUCA z perspektywy działań personalnych*, https://www.houseofskills.pl/wpcontent/uploads/2016/03/Rzeczywisto%C5%9B%C4%87-VUCA-z-perspektywy-dzia%C5%82%C3%B3w-personalnych_03.2016.pdf

MARCIN KAFAR

HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-0679-8992

MARCIN.KAFAR@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki
Wydział Nauk o Wychowaniu
Katedra Badań Edukacyjnych

Zerwania i nieciągłości auto/biograficzne

Auto/biographical
ruptures and discontinuities

Streszczenie: Artykuł jest próbą zastosowania w pracy auto/biograficznej zasad etnografii CAP (creative analytical practices), konceptu Laurel Richardson, zakładającego zniesienie podziału między „produktem” a „procesem”, co prowadzi do wielowymiarowego angażowania twórczej percepcji. Przyjęta perspektywa odwołuje się do tradycji myślenia (i pisania) refleksywnego, za cel obierając analizę ruchomego Siebie. Na innym poziomie tekst pokazuje lokalny kontekst transformacji relacyjnych wytrącających się w obszarze jednostka twórcza/ kolektyw myślowy (Ludwik Fleck), stanowiąc dokument osobisty, będący przyczynkiem do historii intelektualnej polskiej etnografii, antropologii kulturowej oraz edukacji i nauk o wychowaniu przełomu wieków XX i XXI.

Słowa kluczowe: etnografia CAP, refleksywność, auto/biograficzne zerwania i nieciągłości, polska etnografia, antropologia kulturowa, edukacja, nauki o wychowaniu przełomu wieków XX i XXI

Summary: The article is an attempt to apply in auto/biographical work the principles of CAP ethnography (creative analytical practices), a concept by Laurel Richardson, which assumes the abolition of the division between “product” and “process,” which leads to multidimensional engagement of creative perception. The adopted perspective refers to the tradition of reflexive thinking (and writing), with the aim of analyzing the moving Self. At another level, the text shows the local context of relational transformations occurring in the area of a creative individual/ thought collective (Ludwik



Fleck), constituting a personal document that is a contribution to the intellectual history of Polish ethnography, cultural anthropology and educational sciences at the turn of the 20th and 21st centuries.

Keywords: CAP ethnography, reflexivity, auto/biographical ruptures and discontinuities, Polish ethnography, cultural anthropology, education, educational sciences at the turn of the 20th and 21st centuries

Dedykuję Ewie

Zamiast wprowadzenia: sytuując Siebie między doświadczeniem a doświadczaniem

Chcę podążać za szczególnym doświadczeniem, które przeobraża się, za przyczyną splotu życiowych uwarunkowań, w doświadczanie. Rozciągnięty w czasie proces, trudny do uchwycenia, gdyż wysoce ulotny, powracający i oddalający się, nieustannie migotliwy. A jednak dający o sobie znać. Wpierw jako nikłe przeczucie, zamazany obraz łączący to, co zaprzęśle, z tym, co teraźniejsze; wprowadzający świadomościowy niepokój i prowokujący do pomyśleń. W jakim celu? Tego jeszcze nie wiem, ale mam nadzieję dowiadywać się – jak? Myśląc i pisząc o myśleniu. Tak oto proces zamienia się w drogę, której początek niknie w auto/biograficznych otchłaniach, za ledwie częściowo możliwych do rozpoznania, koniec zaś naznaczony jest niezliczoną ilością rozwidleń; tylko nieliczne z nich zapewne zostaną (kiedys przeze mnie) odkryte.

Przezucie, aby stało się namacalne, więc i by dało się je wypowiedzieć, musi zostać w jakiś sposób pobudzone. Ktoś/coś objawia się nam, otwierając drzwi wiodące ku ścieżce dotychczas zakrytej, rzekłbym, usytuowanej „po drugiej stronie lustra”. Wtedy nieprzenikalne staje się – czasowo – przenikalnym, kusząc swymi sekretami, z jednej strony, z drugiej zaś narażając na... bywa że i bolesne konfrontacje. Z kim i/lub czym? Aby się tego dowiedzieć, przyjmuję, że najpierw musiał powstać jakiś ruch „od – do”, tenże byłby umownym początkiem mojej auto/biograficznej opowieści. Dostrzegam go w postaci krótkiej wymiany korespondencji między mną a szacownym Współredaktorem niniejszego tomu, Sebastianem Latochą. Inicjalny mail zatytułowany był „ZAPROSZENIE – tom/niespodzianka dla prof. Ewy Nowina-Sroczyńskiej” i brzmiał:

[1 sierpnia 2023]

Szanowny Panie Doktorze,
serdecznie zapraszamy do udziału w tomie jubileuszowym „Zeszytów Wiejskich” 30(2), który ukaże się jesienią 2024 r. – z okazji 75. urodzin prof. Ewy Nowina-Sroczyńskiej – w uznaniu dla Jej pracy badawczej i dydaktycznej. Będzie to

prezent-niespodzianka dla Jubilatki. Dlatego prosimy o zachowanie dyskrecji. W numerze specjalnym akceptujemy różne gatunki tekstów: artykuły naukowe, laudacje, wspomnienia, impresje, teksty wizualne. [...] W załączeniu przekazujemy ZAPROSZENIE ze szczegółowymi informacjami o jubileuszowym tomie. Bardzo liczymy na Pana udział w tym miłym przedsięwzięciu. [...]

Z wyrazami szacunku,
w imieniu Redakcji „Zeszytów Wiejskich”
dr Sebastian Latocha

W odpowiedzi na powyższą wiadomość, napisałem:

[5 sierpnia 2023]

Witaj Sebastianie,

wielkie dzięki za zaproszenie – będę myślał, co i jak zmontować, bez wielkiego zadęcia, w klimacie, który pasowałby do temperamentu Ewy i był miłą pamiątką z naszej wspólnej wędrowki antropologicznej. Dam znać w terminie, który podaliście, czy włączę się do projektu; tak czy inaczej pomysł uważam za zacny!

Pozdrawiam
Marcin

Na pierwszy rzut oka, w przytoczonych wyimkach nie ma nic zaskakującego. Sebastian formułuje zaproszenie, a ja na nie uprzejmie reaguję. W następnym mailu – zgodnie z zapowiedzią – potwierdzam swój udział w projekcie, Sebastian z kolei wyraża zadowolenie i dzięki temu, daje się odnieść wrażenie, iż nasza rozmowa staje się konkluzywna. Co więcej – taką w istocie jest. Tyle że... to zaledwie jeden z pracujących w jej obrębie wymiarów. Inny, inne wypełniają swoiste podglebie zadania, jakie postawiła przede mną Redakcja „Zeszytów Wiejskich” za pośrednictwem swego reprezentanta. Redakcja oczekiwała na przygotowany przeze mnie tekst, ja natomiast (dokładnie w tym miejscu tkwi przesmyk na „drugą stronę lustra”), godząc się na jego powstanie, nagle, choć nie natychmiast (!) znalazłem się w sferze wzmoczonej semiotyczności, by sparafrazować słownik Rocha Sulimy¹. Jej wyróżnik stanowiła refleksywność, której ostrze uwagi całkiem nie-nachalnie skierowało się ku temu, co w dużej mierze, za przyczyną biegu czasu, przemieniło się w zapoznane, trafiając na strych mojej pamięci i gruntujących ją zdarzeń, sytuacji, rozmów, prowadzących je osób, towarzyszących im stosownych artefaktów itd. Wydawałoby się, że fragment zdania: „będę myślał, co i jak zmontować, bez wielkiego zadęcia, w klimacie, który pasowałby do temperamentu

¹ R. Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001.

Ewy i był miłą pamiątką z naszej wspólnej wędrówki antropologicznej”, wyraźnie wyznaczył kierunek, w jakim zamierzam podążać, tyle że okazało się, iż w dużej mierze jest on chybiony. Dlaczego? Stopniowo, w trakcie mijających dni i tygodni, zacząłem zdawać sobie sprawę, że zapowiedziana „miła pamiątka wspólnej wędrówki antropologicznej” ukazana w „lekkostrawnej” formie nie powinna zostać powołana do życia, o ile nie miałyby ona wystąpić przeciwko niemu samemu – życiu. Dziś – dokładnie w tym momencie – mam poczucie trudne do przeniknięcia, że składając Sebastianowi określoną deklarację, nieintencjonalnie próbowałem wywikłać się ze złożoności materii, której byłem (czy wciąż jestem?) zarazem twórcą, jak i tworzywem: etnologiczno-antropologiczno-etnograficznego świata Łodzi akademickiej; jego „odprysk” stanowiło (sic!) zaproszenie do współuczestniczenia w realizacji jubileuszowego projektu. To oczywiście truizm, ale wart odświeżania przynajmniej tak długo, jak długo jesteśmy w gronie badaczy kultury – jubileuszowe rytuały (do nich zalicza się też pisanie okolicznościowych tekstów), często podlegają regule czynienia „przebarwień”, inaczej, dopuszczają mimowolne „wygładzanie fałd życia”, by posłużyć się obrazowym sformułowaniem. Filtr, jakiego skłonni jesteśmy używać w nakładanych na nasz „badawczy nos” okularach, jest narzędziem przesądającym o sposobach widzenia rzeczy (oraz sposobach ich wyrażania). To zaś, konsekwentnie, wiedzie wprost do depozytu, gdzie przechowywany jest kulturowo nacechowany repertuar praktyk znaczeniowo-sensotwórczych. Rozpoznawane w tak posadowionym kontekście moje zapowiedzi co do wychylenia się ku „wspomnieniowej wędrówce” uruchomiły typ wyobraźni impresyjnej, a jednocześnie mało kłopotliwej, chciałoby się rzec – *par excellence* etnograficznej w swym wybrzmieniu; raczej dokumentującej, aniżeli analizującej czy interpretującej. Dziś wiem, że poddając się nastrojowi o podobnym zabarwieniu, ulegałem „zwyczajowym konceptualizacjom”, jak by to zapewne ujął Jean-Marie Barbier². Wpasowywałem się w konwencje rozpisanych wcześniej scenariuszy kulturowych, dających się przeto, co do zasady, skutecznie eksploatować, pozwalających z dużą dozą prawdopodobieństwa osiągać (pożądane?) efekty, na czele z wywoływaniem poczucia (zarówno u innych, jak i u samego siebie) bycia w etnologiczno-antropologiczno-etnograficznej wspólnocie. Wyróżnikiem zwyczajowych konceptualizacji jest tkwiąca w nich, poniekąd przypominająca Bourdieu’owską „przemoc symboliczną”³, prężność pobudzająca i równocześnie świadomościowo ograniczająca podmiot; usidlająca go/ją w podejmowanej przez niego/nią orbicie (myślowej) aktywności.

2 J.-M. Barbier, *Leksykon analizy aktywności. Konceptualizacje zwyczajowych pojęć*, Łódź 2016.

3 Zob. np.: P. Bourdieu, *Męska dominacja*, Warszawa 2004, s. 47.

Krystalizacja tego, co przezuwane: w okowach ambiwalencji i odmienności albo zbliżanie się ku pojmowaniu auto/biograficznych zerwań i nieciągłości

W pierwszym akapicie napomknąłem o „nikłym przeczuciu”. Czego dokładnie ono dotyczyło i co z niego wyniknęło?

Sięgam po elektroniczne zapiski, jakie sporządzałem, z przerwami, między 25 sierpnia a 4 listopada 2023 r. – czytam:

25 sierpnia 2023

[...] Nie jestem pewien, czy w ogóle chcę napisać ten tekst. Zderzają się we mnie sprzeczne emocje rozpięte między dobrą i złą pamięcią dotyczącą mojej obecności w świecie łódzkich etnologów. Do głowy ciśnie mi się jedno z ulubionych słów Ewy [Nowina-Sroczyńskiej]⁴ (używała go nader często na zajęciach z symboliki; czy zdawała/zdaje sobie sprawę z tego wyróżniającego styl jej wykładu językowego niuansu?). Chodzi o „ambiwalencję”. Im dłużej staram się nazwać to, co mieści się w horyzoncie moich odczuć związanych z miejscami i ludźmi „stamtąd”, tym większe zyskuję przekonanie, że właściwie wszystko jawi mi się jako rozpołowione: „odległe” i „bliskie” jednocześnie, „pociągające” i „nieznośne” zarazem, „przyjazne” i „nie-przyjazne” w swej wymowie. W żadnym razie nie da się tutaj wskazać na jednoznaczność, jest za to grząski grunt, po którym naprawdę nie wiem, czy mam ochotę stąpać. To zaproszenie [od Sebastiana] narobiło mi nie lada kłopotu: sprowokowało do myślenia o rzeczach, które, jak sądziłem, zostawiłem za sobą, wydawało się, że na dobre, ale czy faktycznie tak jest? I czy aby na pewno to „coś” ja zostawiłem? Jak to wygląda z drugiej strony? Jak to, co etnologiczne, także w postawach osobowych, wciąż przylega do mnie? Gdyby „jakoś” nie przylegało, Sebastian nie przysłałby mi zaproszenia, wszelako nie znam motywacji stojących za tym skądinąd sympatycznym gestem, pozostają domysły... Co więcej, o paradoksie (!), to właśnie one są paliwem skuteczniejszej przeze mnie teraz pracy refleksywnej. [...]

26 sierpnia 2023

[...] Nie umiem oderwać się od myślenia w kategoriach „ambiwalencji” – to słowo, po jego wczorajszym zapisaniu, stało się wyjątkowo... zaczepne. Przyciąga mnie i odpycha od siebie, czy dlatego, że zdolne jest obnażyć słabość siły, i na odwrót, ukazać siłę słabości?

4 W partiach obejmujących zapiski stosowałem nawiasy kwadratowe w miejscach, gdzie na pierwotną ich wersję nakładałem warstwę ułatwiającą czytelnikowi rozeznanie się w tekstowych niuansach, włączając w to podawanie stosownych odniesień źródłowych.

(w nawiązaniu do bliskiego mi Vica Turnera⁵). Zastanawiam się, czy nie mam do czynienia z uruchomieniem „ambivalencji w ambivalencji”, inaczej: wzmocnionej ambivalencji, działającej niczym spirala nakręcająca samą siebie. Stan umysłu, w jakim się znajduję, chyba najtrafniej określa słowo „odmienny”. „Ambivalencja” i „odmienność”, tutaj, tak posadowione, są sobie wyraźnie pokrewne. „Odmienny” znaczy wykazujący cechy różnicujące względem wyjściowego np. właśnie stanu umysłu otwierającego się na taki a nie inny sposób myślenia o czymś/kimś. Coś („nikłe przecucie”) jest markerem zaznaczającym punkt zwrotny, choćby ów zwrot zaświadczał o, *nomen omen*, występowaniu zaledwie nikłego ruchu skrętnego. Wszelako odtąd droga nie wiedzie już po linii prostej, ale, w najprostszyc wariantach, odpowiada drodze (i) odchodzącej w bok, (ii) zdolnej zawrócić, czy (iii) przeciąć to, co wcześniej prowadziło „przed siebie”. Skutkiem jest zmiana perspektywy usytuowania, w najbardziej prosty z prostych sposobów wyzwalająca potencjał do odkrywania sprzeczności, jawnie karmiąca się pożywką dwuznaczności.

Ostatnie zdania są wtórne, odkąd stanowią próbę zatrzymania fragmentów żywego doświadczenia w językowej stopklatce, aby starać się je pojąć. Zestawienie ze sobą słów „odmienność” – „ambivalencja”, doprowadziło do wytrącenia się kategorii myślowych, które po części pełnią dla mnie funkcję opisową, po części zaś mają wydzźwięk analityczno-interpretacyjny. Z niemałym zdziwieniem odkrywam, że owe „fragmenty żywego doświadczenia” także zaplatają się z tym, co językowe, dotyczą bowiem życia z językiem, ściślej – danego uwrażliwiania się na niego. Ni mniej, ni więcej, tylko na tym tle zaczynają być widoczne szczególnego rodzaju „zerwania” i „nieciągłości”, z których coraz wyraźniej zaczynam zdawać sobie sprawę. A wszystko to rozgrywa się na podłożu auto/biograficznym.

Czy dzisiejsza notatka przybrałaby obecną formę treściową, gdyby nie powracający do mnie po kilkudziesięciu latach zwrot „mityczne ab initio”? Dźwięczy on we mnie nieprzerwanie od paru godzin, wcisnął się przez pamięciową szczelinę, by osadzić się niczym melodia i towarzyszące jej słowa liryki, które zaczynają mimowolnie opanowywać naszą głowę i wwiercają się w nią, dając dowód, że echolalia nie jest przynależna jedynie przejściowemu okresowi dzieciństwa⁶. O „mitycznych ab initio” pisał Ludwik Stomma, ale gdzie i kiedy dokładnie? [...]

28 sierpnia 2023

[...] wciąż jestem w myślowym ruchu nastawionym na podleganie asocjacom przeszłości, wywołanych przez zwrot „mityczne ab initio”. Ten „engram-kopalina” sprawia, że umiem wyodrębnić coraz więcej detali, które sprawiają, że ów specyficzny

5 Zob.: V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1995, s. 108–111.

6 J. Piaget, *Mowa i myślenie u dziecka*, Warszawa 1992, s. 42–44.

pamięciowo-myślowy ślad zamienia się w rozbudowane obrazy; a to nakładają się one na siebie, a to rozbiegają w różne strony, a to znowu układają w logicznie powiązane ze sobą ciągi. Nie kontynuowałem moich zapisków przez minione kilkadziesiąt godzin, aby pozwolić głowie ułożyć z nich jakiś wzór, dający się odczytać i „użyć” w budowaniu rozumiejącej rzeczywistości. Stommowska „mityczne ab initio” nie jest odosobnioną frazą w tym sensie, że mieści się ona w bardzo rozległym zbiorze, nazwijmy je tekstowych „miejsz gorących”, uaktywniających się w najmniej spodziewanym momencie, przy czym nigdy nie jest to moment przypadkowy. Gdy piszę, wielokrotnie zdarza mi się widzieć w pamięci fragment tekstu innego autora, niekiedy bywają to też pojedyncze słowa odpowiednio ukontekstowane. Ich wyróżnikiem jest to, że orkiestrują się one z akurat podejmowanym przeze mnie tematem, pozwalając go jakoś wzbogacić lub po prostu swoiście ująć. Później, zwykle dość szybko, udaje mi się zlokalizować źródło, skąd dany ustęp pochodzi. Często pomaga mi w tym np. uchwycony i zakodowany wcześniej, podczas toczony lektury, format użytej czcionki, zdarza się również, że pamiętam fakturę papieru i jego kolor, co ciekawe, nie zawsze natomiast pamiętam autora czy tytuł książki/artykułu. To sprawia, że moje poszukiwania podobne są rozwiązywaniu nie tylko myślowej, ale też organoleptycznej łamigłówki. Dużą rolę odgrywa tu czas, jaki minął od chwili natrafienia na konkretne źródło, i w związku z tym nałożeniem na niego innych źródeł, składających się na wielowarstwowy palimpsest. Dlatego też, być może, skłonny byłem określić „mityczne ab initio” „engramem-kopaliną”, jako że pochodzi ona z zamierzonego okresu mojej pracy intelektualnej; pochodzi, no właśnie, z jego rezerwuaru „początkowego”, mojego akademickiego żłobka, ew. przedszkola, patrząc na drogę pokonaną przeze mnie od „wtedy” do „teraz”...

4 września 2023

Z powodów „technicznych” przerwałem robienie notatek na tydzień. Nie byłem bowiem w stanie odnaleźć „engramu-kopaliny” w Internecie, zacząłem nawet wątpić, czy nie jest on jednak wytworem mojej wyobraźni... Sprawdziłem archiwa cyfrowe, ale nigdzie nie natrafiłem na to, czego szukałem. A szukałem dostępu do samowrotnych, jeśli chodzi o dociekanie tożsamości dyscyplinarnej, głosów pomieszczonej łącznie jako odpowiedzi na ankietę pt. *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*. To pośród nich, tak to lokalizowałem, powinien znajdować się także ten głos Stommowski. Wczoraj dotarłem wreszcie do Biblioteki UŁ, wcześniej zamawiając zdalnie egzemplarz „Polskiej Sztuki Ludowej”, której Redakcja wyszła z inicjatywą rozesłania wyżej wspomnianej ankiety. Ku memu zaskoczeniu, w czytelnicy, gdzie spodziewałem się otrzymać oczekiwany numer czasopisma (2, 1981), dostałem paragon ze stemplem: „brak pozycji na miejscu”. Co więcej, nikt z pracowników biblioteki nie

umiał mi wskazać przyczyny zniknięcia publikacji. Opisuję tę sytuację, gdyż wpasowywała się ona doskonale w swego rodzaju klimat detektywistyczny, jaki zaczął mi coraz bardziej towarzyszyć. Nie dawałem za wygraną. „Polska Sztuka Ludowa” w latach 80. ubiegłego wieku została skatalogowana kartkowo, a następnie tenże katalog zdigitalizowano. Postanowiłem raz jeszcze sięgnąć do tych zasobów i sprawdzić adnotację, jaka znajdowała się w katalogowej metryczce (przed złożeniem zamówienia pytałem o nią telefonicznie, dwukrotnie dostając zapewnienie, że interesująca mnie pozycja przechowywana jest w magazynie i właśnie stamtąd trzeba ją pozyskać): „Od 1981 WD sygn. ‘P’ NK8. PG P55”. „Czy litery «WD» nie znaczą przypadkiem «Wolny Dostęp»?” – zacząłem się zastanawiać. „A jeśli tak, to umykająca przede mną publikacja być może jest na wyciągnięcie ręki!” Chwilę później przebiegałem palcem po grzbietach ustawionych w rzędzie kilkudziesięciu roczników „PSL”, by błyskawicznie dotrzeć do Rocznika 35. „Będzie czy nie będzie?” – szybko przerzucam mocno pożółkłe kartki – „Jest!” – s. 71, u dołu pojawia się najpierw afiliacyjna adnotacja „dr hab. Ludwik Stomma, IS PAN, etnograf”, a dalej pięknie zaświadczający o nieciągłości przydarzających mi się spotkań etnologiczno-antropologiczno-etnograficznych passus: „1. Etnologia nie jest nauką o kulturach chłopskich. Etnologia nie jest nauką o kulturach egzotycznych ludów. Etnologia nie jest też nauką o innych kulturach nieelitarnych. Etnologia jest nauką o wewnętrznych mechanizmach wszelkich kultur. Domeną etnologii są więc zjawiska zbiorowe mające charakter nieuświadamiany, przejawiające się na zewnątrz pod postacią, jak wyliczał Edward B. Tylor: «wiedzy, wierzeń, sztuki, moralności, prawa, obyczajów etc.», czyli działań, umiejętności i przeświadczeń, których interpretacje – o ile w ogóle są podejmowane przez członków danej społeczności – przybierają z reguły formę wtórnych racjonalizacji lub odwołań do m i t y c z n y c h « a b i n i t i o ». Pod pojęciem «wewnętrznych mechanizmów kultury» rozumieć przy tym należy zarówno prawdziwościowe struktury tzw. pamięci kulturowej wyznaczające ogóle ramy transmisji kultury, jak i ich uchwytnie czasowo realizacje (kombinacje poszczególnych opozycji i mediacji, braudelowskie koniunktury) ujawniające się w zewnętrznej rzeczywistości kulturowej barwną mozaiką konkretnych jednostek empirycznych (mitemy, zdarzenia)”¹⁷. [...]

5 września 2023

Zapiski, jakie skuteczniam, mają pewien niezwykle walor, a mianowicie są... niewyczerpanym źródłem niespodzianek (intelektualnych). Odnoszę wrażenie, iż podążam „po nitce do kłębka”, a raczej wielu kłębków, których nici splatają się

17 L. Stomma, *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Do kąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, t. 35, s. 71; wyróżnienie moje – M.K.

ze sobą, co sprawia, że tyle samo czasu potrzebuję na ich rozplątywanie co – narzemienne – rozwijanie i nawijanie. Orientuję się, że wędruję po labiryncie złożonym z nierozpoznawanych korytarzy, choć... na ich ściany pada nikły blask światła, zatem nie kroczę po omacku. Nie znajduję się więc w labiryncie klasycznym, chyba także nie manierystycznym, najbliżej mi do poruszania się w strukturze kłęcząca^[8]. Jedną z nici i towarzyszącej jej poświaty jest dotarcie do językowego „engramu-kopaliny”, wszelako moja przygoda nie urywa się w miejscu, gdzie odkrywam posadowienie sformułowania „mitycznych «ab initio»” (wydaje się, że odtąd powinienem stosować już oryginalny zapis); labiryntowa wiążkowość trwa nadal, a jej wyznacznikiem jest... poprzedzająca w *Odpowiedziach na ankietę* głos Stommowski, wypowiedź Zbigniewa Benedyktowicza. Tym, co je łączy, jest wyraźnie manifestacyjny ton, ton etnograficzny czyniący jakże czytelny przechyl w stronę antropologiczną. Obaj, i Ludwik, i Zbigniew przedstawili się nam jako kontestatorzy, nie zaś buntownicy. Dali bowiem nie tylko diagnozę sytuacji występującej w polskiej przestrzeni badań nad kulturą na przełomie dwóch epok myślowych (to właśnie ona „przymusiła” Redakcję „PSL” do rozesłania *Ankiety*), ale też zaproponowali własne, alternatywne względem wcześniej obowiązujących schematów praktykowania etnografii, jej wizje – podsyte antropologiczną wyobraźnią opatrzoną lokalnym, w dobrym tego słowa znaczeniu, kolorytem. Jakże znamiennymi jawią się w tym poznawczo-rozumiejącym horyzoncie słowa Benedyktowicza, tłumaczące istotę etnografii poprzez wpisana w nią transgresywność; w etnografii należałoby widzieć „naukę bez granic i naukę poruszającą się na marginesach innych dyscyplin. Tak, etnografia to marginesowa nauka bez granic”^[9] – czytam i... w tym samym momencie dociera do mnie, jakie konkretnie pokłady osobistych doświadczeń uległy poruszeniu w chwili, gdy, ujmując to w największym skrócie, zacząłem odpominać¹⁰ swą przeszłość.

Rzecz dotyczy trans-tekstowości i trans-biografizmu, gdzie autor-rewelor^[11] „Ludwik Stomma” spotyka autora-rewelatora „Zbigniewa Benedyktowicza” (i na odwrót),

8 Nawiązuję do podziału zaproponowanego przez Umberto Eco w *Dopiskach na marginesie Imienia Róży*, Warszawa 2005, s. 521–522.

9 Z. Benedyktowicz, *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają?* (*Odpowiedzi na ankietę*), „Polska Sztuka Ludowa” 1981, t. 35, s. 70.

10 Kategorię „odpominania” przywołuję w znaczeniu nadawanym jej przez Wojciecha J. Bursztę w jego pracach przyjmujących perspektywę „etnografii życia”. Zob. m.in.: W.J. Burszta, M. Kafar, *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia*, Łódź–Warszawa 2023; tamże dalsze odniesienia bibliograficzne.

11 Znaczenie słowa „rewelor” bliskie jest tutaj zaproponowanemu przez Andrzeja P. Wejlana w artykule pt. *Patrząc na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne*, [w:] *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. M. Kafar, Łódź 2016, s. 38.

a następnie autor „Marcin Kafar” zaprasza ich do tekstu, który powstaje w ferworze jego młodzieńczej fantazji, formalnie przyjmując postać... pracy magisterskiej. W zapiskach z 28 sierpnia wspominałem o „akademickim «źłobku», ew. «przed-szkolu»”, dziś zyskałem odświeżenie wypełniającej go myślowej morfologii, a stało się to za sprawą dotarcia do, widzę to super wyraźnie, jednego z formujących mnie wtedy źródeł: *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czy są? Dokąd zmierzają?* Zanim, po powrocie z biblioteki do domu, otworzyłem dokument opatrzony datą 1997 r., a zatytułowany *Tematy, których mi nie odradzano. Szkice z antropologii współczesności* (praca magisterska napisana w Katedrze Etnologii UŁ pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja P. Wejlenda), nie byłem pewien, czy moja pamięć przypadkiem mnie nie zwodzi. Okazało się, że, owszem, zwiodła mnie połowicznie, gdyż w *Tematach, których mi nie odradzano* brak odwołań do „mitycznych «ab initio»”, są natomiast inne, na poły aluzyjne, na poły zaś bezpośrednio nawiązania do twórczości Stommowskiej (na czele z oczywistym tropem zaszyfrowanym w tytule mojej pracy) oraz Benedyktowiczowskiej, podkreślającej obrzeżność i graniczność etnografii/antropologii. Są to cechy, piszę to z pełnym przekonaniem, nieprzypadkowo tak samo mocno trafiające w moje intelektualne trzewia w roku 1997 co, bagatela, 26 lat później, w trakcie ponowionej lektury *Odpowiedzi na ankietę*. Dziś najpierw wynotowałem ustęp o dostrzeganiu w etnografii „nauk[i] bez granic i nauk[i] poruszając[ej] się na marginesach innych dyscyplin”, by następnie, z niemalym zdziwieniem zacząć czytać passus występujący w trans-tekstualnej relacji z głosem wyrażonym przez Benedyktowicza. „Zgodnie bowiem z tym, co zauważa Merton, odnosząc się do Simmelowskiej zasady: «nie trzeba być Cezarem, aby rozumieć Cezara», badacz, który nie jest związany z całym backgroundem danej dziedziny przychodzi jakby «z zewnątrz», widzi więcej niż «insider». Jest outsiderem zdolnym do wprowadzenia nowych idei na grunt, który nie jest jego gruntem rodzimym. Zbigniew Benedyktowicz, który także postuluje transdyscyplinarny charakter działalności antropologa potwierdza możliwość zaistnienia podobnej sytuacji. Mówi on: «zdarza się [...] zejść z tych marginesów. Zdarza się wypaść z tej marginesowej sytuacji, która zdawałoby się jest błogosławieństwem dla oczu i zasadą stanowiącą o specyfice ich spojrzenia, i bywa tak, że etnografowie zostają wchłonięci przez tę dziedzinę, po której granicach przecież mieli tylko się poruszać. W takich wypadkach etnograf staje się nierzadko bardziej agronomem, botanikiem, krawcem, dietetykiem. Zapomina o pewnej cenie, jaką dawna antropologia postanowiła płacić za widzenie, studiowanie kultury jako całości. Cenie, o której wspominał [...] A.L. Kroeber, podając przykład, w którym mówi o sinologu i antropologu, badającym kulturę Chin. Ten drugi być może nigdy nie doścignie w subtelności, precyzji i zasobie wiedzy pierwszego, ale wolny jest również od jej ciężaru, od ograniczeń jakie niesie ze sobą, wraz ze swym pojmowaniem naukowości tradycja filologiczna. Antropolog

zaś niejednokrotnie wyprzedza filologa, gdy idzie o interpretację i rozumienie kultury».^{[12]»[13]}

Odruchowo bawię się poźółkłymi kartkami oryginału *Tematów, których mi nie odradzano*, czując, że labiryntowe klącze, po którym się poruszam, ulega coraz większemu zagmatwaniu. Paradoksalnie jednak, to dzięki niemu – owemu „zagmatwaniu” sporo zaczynam pojmować, jeśli chodzi o przynależną mi specyfikę, osadzonej akademicko, tożsamościowej konfiguracji i transformacji, jakim ona podlega/ła. Punkty orientacyjne dla tej (opowieściowej/zapiskowej) wędrówki daje język i ci, co się nim posługują, komponując dany profil myśli, wytrącający się m.in. w wymiarze trans-tekstualnym, gdzie dialogiczność wyłania się poprzez cytaty, parafrazę, aluzję tematyczną itp. Nie mniej istotny od niego (wymiaru trans-tekstualnego) jest natomiast wymiar nazwany przeze mnie „trans-biograficznym”.

Napomknąłem o spotkaniach „Benedyktowicza”, „Stommy” i „Kafara” występujących w rolach autorów, ale trans-biografizm przybiera także inne postaci. Pisanie pracy magisterskiej w strukturze formalnej obejmowało kurs proseminaryjny oraz zasadnicze seminarium. Jego kierownik, a mój ówczesny mentor, Profesor Andrzej P. Wejland sporo z nami eksperymentował, zachęcając do, otóż to (!), przekraczania granic dyscyplinarnych, traktując zagadnienia etnologiczno-antropologiczno-etnograficzne jako preteksty do nauki myślenia w ogóle, przy wykorzystaniu słowników socjologicznych, filozoficznych, historycznych etc.^[14] W moim przypadku ta mentorska zachęta poskutkowała, jak to nazywał „APW”¹⁵, uaktywnieniem się „wulkaniczności twórczej”. Pomysłów na skomponowanie magisterium miałem aż nadto, co od pewnego momentu stało się nie lada wyzwaniem. Po przyniesieniu na zajęcia seminaryjne trzeciego czy czwartego pomysłu, Profesor zaczął się niepokoić, że zadanie, jakie mieliśmy do wypełnienia – on pełniąc funkcję promotora, ja jego studenta, może okazać się trudne w realizacji. I wtedy do naszego auto/biograficznego układu diadycznego doszedł nowy element. Szczęśliwym trafem, Profesor podzielił się swoimi dylematami związanymi z nadmiarem mojej pomysłowości z Profesorem Ewą Nowina-Sroczyńską, która to, żywo reagując, w odpowiedzi wysunęła propozycję genialną w swej prostocie, jednocześnie idealnie zgrywającą

12 Z. Benedyktowicz, dz. cyt.

13 M. Kafar, *Tematy, których mi nie odradzano. Szkice z antropologii współczesności* (praca magisterska napisana w Katedrze Etnologii UŁ), Łódź 1997, s. 100–101.

14 Podobna postawa miała bezpośredni związek z tożsamościowym *backgroundem* Profesora, który wywodzi się z metodologicznie ukierunkowanego środowiska łódzkich socjologów.

15 Etykieta składająca się z inicjałów „APW” to identyfikacyjny znak rozpoznawczy Andrzeja Pawła Wejlana, którym posługuje się on, podpisując korespondencję oraz dokumenty niewymagające pełnego brzmienia imion i nazwiska.

się z pojawiającym się w Katedrze Etnologii UŁ „zwrotnym” klimatem. Etnografia (jako uskuteczniany przez dekady specyficzny obszar myśli oraz kształtującej ją praktyki działaniowej – badania terenowe), właśnie odstępowała część swego pola antropologii kulturowej, zaś Ewa Nowina-Sroczyńska stanowiła jej łódzką forpocztę¹⁶. Z mojego punktu widzenia, była to sytuacja wręcz wymarzona: jako że w trakcie studiów nie pałałem nadmiernym zainteresowaniem do instrumentarium etnograficznego (z czego, przynaję, dziś nie jestem do końca dumny), opcja antropologiczna, choćby w wariacie załączkowym, była doskonałym rozwiązaniem. Gdy więc usłyszałem, jakie posunięcie widziałyby „Profesor Sroczyńska” (tak o niej powszechnie wyrażaliśmy się w gronie studenckim), znalazłem się w domu. „Dlaczego Marcin nie miałby pisać o wszystkim, co go interesuje?” – zapytała, co błyskawicznie podchwycił mój promotor. Był on tak mocno podekscytowany, że nie czekając na bardziej sprzyjające okoliczności, postanowił podzielić się ze mną tymi nowinami w nietypowych okolicznościach – rozmowę toczyliśmy na schodach prowadzących na piętro dawnego budynku KE przy ul. Jaracza 78. Na koniec usłyszałem stwierdzenie, które w pierwszym rzucie odebrałem jako szokujące, a mianowicie: „Marcinku, pan już tę pracę napisał!”.

Jednak, jak się wkrótce okazało, Profesor miał rację. Pisanie przebiegało sprawnie i tekst powstał w planowanym terminie. Następnie przyszła pora na przygotowanie recenzji, a wcześniej wyznaczenie recenzenta. Zgodziła się nim być... Ewa Nowina-Sroczyńska. Jej opinia dotycząca tego, co udało mi się wygenerować, była wysoce aprobująca, wszelako najciekawsze zdarzenie rozegrało się w trakcie obrony pracy. Odbывała się ona w dziekanacie Wydziału Filozoficzno-Historycznego przy ul. Lindleya i miała uroczysty przebieg. W głosie podsumowującym, Profesor Sroczyńska zdobyła się na słowa stanowiące (wciąż zastanawiam się, na ile ich autorka zrobiła to celowo, nigdy nie było okazji, aby to rozstrzygnąć) nawiązanie do motywu subtelnie zaznaczonego w *Tematach, których mi nie odradzano*; relacji występującej między doświadczeniem osobistym (inaczej: wielorakimi aspektami naszego życia) a sferą realizowanej twórczości akademickiej/naukowej. „Panie Marcinie – mówiła – pana praca jest świadectwem, że antropolog może się narodzić wszędzie”. Zareagowałem kurtuazyjnym „dziękuję, Pani Profesor”, zarazem chyba nie do końca zdając sobie sprawę z ciężaru gatunkowego tego spostrzeżenia. Wtedy-tam chcąc nie chcąc otworzyła się w pełni przegródka świadomości, pozwalająca mi w odpowiednim momencie (a przyszedł on, bagatela, z górą półtorej dekady później) zacząć na poważnie uprawiać refleksję, dającą się zmieścić pod szyldem

16 Oprócz wspomnianej, nastrojonej fenomenologicznie Ewy Nowina-Sroczyńskiej, jej – tej forpocztzy – ogniwami były, wedle mego rozpoznania, Krystyna Piątkowska, promująca ujęcie semiotyczne, a także Katarzyna Kaniowska, reprezentująca opcję teorii kultury.

„budowania humanistyki prawdziwie humanistycznej czy antropologii prawdziwie antropologicznej”^[17], a więc antropologii „z ludzką twarzą”, czyli „upodmiotowionej nauki społecznej”^[18].

Owo „antropolog może narodzić się wszędzie” intencjonalnie odnosiło się do mojego pochodzenia z prowincji, wychowania w świecie religijności ludowej, czy – szerzej – pozostawania w orbicie silnego oddziaływania „świadomości typu ludowego”, by znowu posłużyć się kategorią Stommowską^[19]. Tyle że, Ewo, mój przypadek postrzegabym jako nietypowy wariant prowincjusza, byłby on bowiem... przypadkiem narodzin naiwnego antropologa; kluczową kwestią jest to, że proces polegający na wytrącaniu się mojej wyobraźni antropologicznej pierwotnie wcale nie odbywał się w trakcie uniwersyteckich kursów, gdzie nasze głowy poddawane są formatowaniu, dzięki któremu lepiej lub gorzej umiemy łączyć dyscyplinarne kropki. Etap studiów stanowił tylko dopełnienie swego rodzaju treningu „wyobcowywania się”, jakiemu mimowolnie poddawałem Siebie wprawdzie młodym, później zaś dorastającym chłopakiem. Od „zawsze”, i to się nie zmieniło po dziś dzień (!), jednym z ulubionych ćwiczeń interakcyjnych, jakie praktykuję, jest baczne obserwowanie zachowań nieznanymi mi ludzi, zastanawianie się i wymyślanie, kim są, dlaczego mogli znaleźć się tutaj-teraz, co z nimi będzie jutro, za miesiąc, rok, pół wieku... Koduję mimikę, wsłuchuję się w sposoby mówienia, zapamiętuję detale ubioru i znaczniki czasu odcisnięte na ciele... Robię to nieustannie w różnych sytuacjach, ułamek sekundy przed tym, zanim ktoś spojrzy na mnie, uciekając wzrokiem – chyba nigdy nie zostałem przyłapany „na gorącym uczynku”. Słuch pod tym względem daje zdecydowanie więcej komfortu. Zadzierzgam jednostronnie inicjowany efemeryczny kontakt, trwający tak długo, jak długo np. trwa nasza wspólna podróż autobusem czy pociągiem... Zagadnięty o to, nie umiałbym wytłumaczyć, co sprawia, prócz ciekawości-zadziwienia (czy one byłyby wystarczającymi pretekstami?), że bacznie przyglądam się światu i tym, co go wypełnia; pozostaję bardziej „na zewnątrz”, aniżeli „w środku”, „milcząc”, nie zaś „zagadując”... [...]

Antropologia zaczyna się i dokonuje w obrębie temporalnego poddawania się stanowi umysłu, pozwalającego na mediowanie pomiędzy sobą a innymi, jest także ze wszech miar trudną sztuką docierania do siebie samego jako innego... Długo nie umiałem tego wyrazić, a kiedy próbowałem to robić, odbijałem się od muru,

17 Zob.: M. Kafar, A.F. Kola, *Człowiek, życie i śmierć w kontekście etyczno-moralnych aspektów „praktyk humanistycznych”*, [w:] *Etyczno-moralne aspekty „praktyk humanistycznych”*, red. M. Kafar, A.F. Kola, Toruń–Łódź 2015, s. 31.

18 Zob.: M. Kafar, S. Pasikowski, *Od tekstu do kontekstu. O praktyce upodmiotowienia w twórczości naukowej – prolegomena*, „Przestrzenie Teorii” 2020, t. 34.

19 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.

stanowiącego zlepek środowiskowych ograniczeń myślowych (przyzwyczajaje intelektualnych), którym podlegałem, aż do chwili, kiedy to zorientowałem się, że nie jestem sam w swoim „odosobnieniu”... [...]

20 października 2023

Moje zapiski na półtora miesiąca utkwiły w martwym punkcie, tzn. zarzuciłem ich sporządzanie realne, przemieszczając się w sferę *headnotes*. Pisanie zastąpiłem myśleniem, choć też jakoś nieprzesadnie intensywnym. Czy to pierwsze stało się na tyle wymagające (i poznawczo, i emocjonalnie), że lepiej było zamilknąć, nawet przyjmując, że pisałbym potajemnie, tylko dla Siebie? Wahałem się. W ostatnim możliwym terminie potwierdziłem Sebastianowi, że Redakcja „Zeszytów Wiejskich” otrzyma ode mnie tekst. Podjąłem zobowiązanie i nie było już odwrotu. Musiałem z powrotem zacząć pisać. W ten poniekąd podstępny sposób zmusiłem Siebie do konfrontacji z samym sobą – Siebie osadzonego w teraźniejszości z sobą zatopionym w niełatwej do „przetrawienia” przeszłości. [...]

W 2010 roku ukazały się dwa artykuły, które uznaję za przyczyniające się w jakimś stopniu do zburzenia tamy blokującej uprawianie osobistego pisarstwa na gruncie nauk humanistycznych i społecznych w Polsce, w tym antropologii kulturowej. Były to, współwystępujące w tej samej monografii rozdziały, *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*^[20] oraz akompaniujący mu, *Bliskie relacje w doświadczaniu choroby terminalnej i żałobie*^[21]. Proces akceptacji tych tekstów do druku był skomplikowany. Zostały one odrzucone z powodu występujących w nich akcentów autobiograficznych, co zdaniem recenzentów miało być wystarczającym powodem niedopuszczenia ich do publikacji^[22]. *Bliskie relacje...* mają także swój epizod specyficznego odbioru w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Otóż, roboczą wersję tego tekstu wygłosiłem podczas seminariów

20 Zob.: M. Kafar, *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] *Doświadczanie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. M. Skrzypek, B. Płonka-Syroka, Wrocław 2010.

21 Zob.: M. Kafar, *Bliskie relacje w doświadczaniu choroby terminalnej i żałobie*, [w:] *Doświadczanie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. M. Skrzypek, B. Płonka-Syroka, Wrocław 2010.

22 Tym opiniom skutecznie przeciwstawiła się prof. Bożena Płonka-Syroka, która, dostrzegając poznawcze walory wspomnianych prac, zdecydowała się włączyć je do współredagowanego przez siebie tomu. Przy tej okazji raz jeszcze wyrażam wdzięczność Pani Profesorowi i składam jej serdeczne podziękowania za otwartość umysłu oraz idącą w ślad za nią życzliwość.

doktorskich prowadzonych w pierwszej dekadzie lat 2000. przez Andrzeja P. Wejlanda²³. Kiedy skończyłem, zapanowała przeciągająca się, kłopotliwa cisza, następnie, obecna w pokoju Profesor Ewa Karpińska, zaczęła przechadzać się w tę i z powrotem, wreszcie, wyraźnie poruszona stwierdziła: „Przeżyłam już dwa przełomy w etnografii polskiej, a teraz jestem świadkiem trzeciego”. Co ciekawe, ten trop nie został podjęty przez pozostałych dyskutantów, zajęliśmy się omawianiem „bezpieczniejszych” warstw merytorycznych zaprezentowanego przeze mnie referatu. To prześlepienie było znamienne. Wykonanie dwóch kroków (przeze mnie i przez Prof. Karpińską) z jakiegoś powodu zostało poddane wymownemu aktowi ich „zanegowania” (tak też odbieram przemilczenie jawnie przeczuwanej przez wszystkich nas, uczestników seminarium, warstwy... no właśnie, jak dałoby się ją nazwać?).

Tamto zdarzenie, przez osobę Prof. Karpińskiej, występuje w symbiotycznej zależności z innym zdarzeniem, mającym miejsce w 2020 r., a związanym z opracowywaniem przez Dagnosława Demskiego, Jarosława Derlickiego i Annę Woźniak tomu *Antropologicznych wędrówek po „miejscach” bliskich i dalekich. Księgi jubileuszowej dla Profesor Iwony Kabzińskiej*. Jako osoba blisko współpracująca z Prof. Kabzińską (przez długi czas, począwszy od 2017 r. prowadziliśmy rozmowy badawcze o charakterze auto/biograficznym), zostałem poproszony o danie przyczynku do tej pracy. Zdecydowałem się na napisanie eseju, gdzie oko i dusza autora poruszałyby się po współ-dzielonym życiu dwójki akademików („Iwony Kabzińskiej”/ „Marcina Kafara”), z których jedno („Marcin Kafar”) próbuje w drugim („Iwona Kabzińska”) odkryć bogactwo nieoczywistości, składających się na tajemnicę tkwiącą w Innym. „Inspiracje kubistyczne” (tak brzmiał podtytuł mojego szkicu⁽²⁴⁾) wskazywać miały, *per analogiam* do picassowskiego portretu Gertrudy Stein, na daremność silenia się na logocentrycznie zorientowane biograficzne domknięcia, gdyż człowiek w swej złożoności zawsze będzie miał coś, co wytrąci nas z „równowagi” myślenia o nim, wiodąc w egzystencjalne zakamarki. Tymi właśnie podszyta jest etnograficzna twórczość Iwony Kabzińskiej i jej szeroko rozumiany stosunek do świata i ludzi. Wspomniany tekst recenzowali Grażyna Ewa Karpińska i Aleksander Posern-Zieliński, co wnoszę po nocie umieszczonej na stronie redakcyjnej publikacji. Zanonimizowane wyimki z tychże recenzji zawierają m.in. następujące fragmenty: „Koncept, jaki przyświecał Autorowi, był iście barokowy – naszkicować portret prof. Iwony Kabzińskiej,

23 Regularnie brali w nich udział ówczesni doktoranci Profesora, m.in. Aleksandra Rzepkowska, Katarzyna Najmrocka, Sebastian Glica oraz, prócz wymienionych, współpracujące z A.P. Wejlandem w zakresie badań z antropologii miasta, prof. Grażyna Ewa Karpińska i jej doktorantka, Aleksandra Krupa.

24 Zob.: M. Kafar, *Iwona Kabzińska – szkic do portretu. Inspiracje kubistyczne*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po „miejscach” bliskich i dalekich. Księga jubileuszowa dla Profesor Iwony Kabzińskiej*, red. D. Demski, J. Derlicki, A. Woźniak, Warszawa 2020.

pokazując jednocześnie trud procesu twórczego, wszelkie rozterki i kłopoty związane z ujęciem nietuzinkowej osoby Pani profesor w kilku stronicowym opisie. Zamyśl ciekawy, jednak jego realizacja nie jest już tak satysfakcjonująca. Dostajemy bowiem tekst przepelniony emfazą i egzaltacją, więcej mówiący o Autorze oraz jego rozgorączkowanej niepewności, niż o prof. Kabzińskiej (...) choć nie jest to tekst naukowy, nie zawiera też oczekiwanego szkicu do portretu prof. Kabzińskiej, jest to sympatyczny esej, swoisty eksperyment, który ma szansę spodobać się Jubilatce i będzie stanowił dla niej dar, o którym pisze Autor we wstępie. Nawet jeśli tytułowy kubizm to przede wszystkim sztuka deformacji” (I recenzja). „Wreszcie, trzeci tekst (...) to szkic M. Kafara poświęcony (sądząc z tytułu) Jubilatce. W tym przypadku mamy do czynienia z erudycyjnym esejem niemal literackim, w którym autor starał się odczytywać twórczość naukową prof. I. Kabzińskiej w specyficzny sposób, tj. bardziej od strony emocjonalno-artystycznej aniżeli antropologicznej. Ze względu na zarysowany tu «portret Jubilatki» [...] można by ewentualnie zastanowić się nad umieszczeniem tej wypowiedzi w początkach tomu” (II recenzja). Otrzymałem też i trzecią recenzję od... samej Iwony Kabzińskiej, która w liście skierowanym do mnie pisała tak: „Drogi Panie Marcinie! Dziękuję za «Szkic do portretu»! Nareszcie odważyłam się przeczytać podarowany mi przez Pana artykuł. Przede wszystkim, jak zawsze, podziwiam sposób, w jaki Pan pisze, konstrukcję tekstu, erudycję. Podoba mi się ogromnie sięgnięcie po kubistyczne inspiracje! Świetnie zagrały w tekście, tworząc harmonijną całość. Portret całkiem [...] ciekawy, oryginalnie nakreślony i – na szczęście – niedopowiedziany, niedomknięty, bo nie da się powiedzieć wszystkiego o człowieku. Zresztą, po co? Niech pozostanie cząstka tajemnicy”²⁵. Dobrym uzupełnieniem dla tego recenzyjnego kolażu jest wiadomość mailowa, gdzie Redaktor Jarosław Derlicki, przesyłając mi opinie Recenzentów, nadmienia: „Panie Marcinie, Otrzymałiśmy recenzje przygotowywanej publikacji. Wydaje mi się, że niewiele one wnoszą do Pana tekstu (jedna jest dosyć uszczypliwa). Na wszelki wypadek – załączam ostatnią wersję tekstu – gdyby chciał Pan coś zmienić”²⁶.

Sięgam po „notatkę w notce”, wpis, o jaki pokusiłem się tuż po otrzymaniu wiadomości od Jarosława Derlickiego. Były to wrażenia uchwytywane „na gorąco”, niczego nie zaciemniające ani niczego nie wstydzące się; pisałem z głębi trzewi, nie wiedząc jeszcze, kto jest Autorem lub Autorką recenzji: „Szczególnie intrygujące jest posłużenie się sformułowaniem «sympatyczny esej» (czy jest to rzeczywiście zasadna kategoria porządkująco-oceniająca dla profesjonalnej wypowiedzi?) i stwierdzenie «tekst przepelniony emfazą i egzaltacją» Czy aby na pewno są to właściwe słowa? Czy osoba, która przygotowała I recenzję zdecydowałaby się podjąć ze mną dyskusję

25 Korespondencja mailowa datowana na 17 grudnia 2020 r.

26 Korespondencja mailowa datowana na 23 września 2020 r.

nad różnicą występującą między postawą egzaltacji podszytej emfazą a przemyślaną strategią badawczą, jaką jest przyjmowanie perspektywy refleksywnej i wszystkiego, co z niej wynika, także w zakresie nieodłącznego od sztuki mądrej interpretacji powstrzymywania się od... «wstyżenia się siebie i własnych namiętności»? Jakżeż dobre intuicje miał Dariusz Czaja w *Krwi i łzach*, tekście samowrotnym, czyli mającym przekonać nie tylko czytelnika, ale i siebie jako autora mającego odwagę percypowania świata przy użyciu filtru tytułowych «krwi i łez» «Interpretacja, która nie wstydzi się siebie i własnych namiętności, pamięta o otchłani. Nie oczekuje na słowo ostatnie ani na hipnotyczną przygodę tej czy innej konsolacji. Chce zajrzeć za zasłonę, ale wie, że ten wysiłek musi być nieustannie ponawiany»²⁷. Myśląc, co zwyczajowo mieści się pod pojęciem «tekstu naukowego» chętnie zadedykowałbym I recenzentowi także i tę, wysoce symptomatyczną diagnozę stanu rzeczy, któremu my-ludzie Akademii, z jakichś nie w pełni jasnych powodów skłonni jesteśmy ulegać: «W naukowym dyskursie, albo lepiej: za naukowy uchodzącym, mieści się jedynie to, co da się jednoznacznie nazwać i wyjaśnić, to, co da się ująć w ogólne prawidłowości i opisać za pomocą zasad stosujących się do każdego przypadku. Tu już nie bierze się pod uwagę tego, co jednostkowe, niepowtarzalne, wyjątkowe, nie przyjmuje się do wiadomości istnienia sensów nie podlegających naukowej weryfikacji, nie mówiąc już o tym, że i na tajemnicę, w tak zaprojektowanej strategii poznawczej, miejsca po prostu nie ma»^[28]; i dalej: «Kiedy ci, którzy pielęgnują w sobie szlachetne skądinąd ideały wiedzy obiektywnej, sprawdzalnej i pewnej, słyszą o subiektywnej domieszce interpretacji, argumenty mają już przygotowane zawczasu. Najczęściej więc powiadają, że jeśli przystać na taki stan rzeczy, to wówczas już prosta droga do otwarcia tamy wszelkim rodzajom interpretacyjnej swawoli i poznawczej arbitralności. Skoro każdy może powiedzieć wszystko, bo stoi za nim subiektywne doświadczenie, to jak możliwe będzie w ogóle porozumienie? A co stanie się z prawdą? Co z naukowym umocowaniem naszych wysiłków interpretacyjnych? [...] Nie wchodząc w zasadność tych i im podobnych pytań, wolno spytać jednak o coś bardziej fundamentalnego, a mianowicie: co stoi u źródeł tego rodzaju lęków? Bo że jest to typowa reakcja lękowa, to wydaje mi się bezdyskusyjne. Powiedzmy tedy odważnie i bez środków znieczulających: tak naprawdę jest to lęk przed ciemnym chaosem, lęk przed nieznanym, przed otchłanną magmą, którą za pomocą poznawczych sztuczek usiłujemy okiełznać. Lęk, o którym tak pisał Nietzsche: '[...] kto wgląda w siebie, jak w olbrzymi przestwór świata i drogi mleczne w sobie nosi, ten wie, jak nieprawidłowe są wszystkie drogi mleczne; wiodą aż do chaosu i labiryntu bytu'. Lękamy

27 D. Czaja, *Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność*, [w:] *Sztuka interpretacji*, red. B. Czajkowski, Wrocław 2006, s. 118.

28 Tamże, s. 122.

się wszystkiego tego, czego nie da się zmieścić w równych poznawczych foremkach, a odwrotną stroną tego lęku jest pragnienie widzenia świata uładzonego, zrozumiałego, a w konsekwencji bezpiecznego»^[29] Czy w I recenzji mojego szkicu nie przebija się właśnie tego rodzaju lęk, a jeśli tak, to czym byłby on spowodowany? Jakie doświadczenia mogą go warunkować? Tego raczej nigdy się nie dowiem...

Gdy wreszcie otrzymałem papierową wersję *Antropologicznych wędrówek po „miejscach” bliskich i dalekich*, odkryło się również nazwisko Recenzentki, która sprowokowała mnie do popełnienia przytoczonego wyżej komentarza. I wtedy stało się coś zastanawiającego. Otóż, początkowe zdziwienie (Prof. Karpińską do tamtej pory znałem bowiem jako tę, która, jak mi się zdawało, z co najmniej życzliwym zainteresowaniem podchodzi do uskutecznianych przeze mnie eksperymentów twórczych) bardzo szybko zostało podmienione przez trzeźwą ocenę sytuacji. Dziś sformułowałbym ją tak oto: Od dawna nie należę już do świata łódzkich etnologów-antropologów-etnografów. Daleki byłbym jednak od stwierdzenia, że jest on dla mnie (i akademicko, i osobowo) mało ważny. Nie tylko zostałem „tam”, wśród „Nich/Was” pierwotnie uformowany, ale też wciąż się to dzieje w aktach wyostrzania mi świadomości, kim jestem oraz kim się staję (tak właśnie m.in. odbieram głos Prof. Karpińskiej oceniającej mój tekst – to, na pewnym poziomie, jest opinia metonimiczna, mówiąca przez część o całości środowiskowego nastawienia do określonego sposobu odczuwania, myślenia i pisania). Różnica między „kiedyś” (głównie latami 90. ubiegłego wieku, ale także pierwszą dekadą lat 2000. – okresie pisania przez mnie doktoratu z wolnej stopy!) a „teraz” sprowadzałyby się do właściwych proporcji, jakie należałoby przydać kategoriom „bliskości” i „dystansu”, bycia „w pełni” i jedynie „doraźnie” obecnym, bycia „uczestnikiem” i zaledwie, a może „aż” (?) „gościem”. Moje akademickie, chciałyby się rzec *par excellence* labiryntowe losy (od 15 lat chadzam po korytarzach z szyldem „edukacji/nauk o wychowaniu”), są losami wędrowca, który czerpie satysfakcję twórczą z dobrodziejstw dobowanych z marginesów (to poczytuję niewątpliwie za moje dziedzictwo antropologiczne). W transgresywności jako zasadzie myślenia i działania intelektualnego, dostrzegam owocność de-koincydencji (w rozumieniu François Julliena^[30]), zaś w uporze tkwienia w okowach dyscyplinarnego rygoru, bez względu na to, jakiej ścieżki wiedzy nie miałyby on dotyczyć, widzę powolne popadanie w „uśpienie”, równoważne anty-twórczemu orientowaniu się na podtrzymanie istniejącego *status quo*. Tylko od nas zależy, czy starczy nam odwagi, by pokonać lęk przez porzuceniem „poznawczych foremek”,

²⁹ Tamże, s. 125–126.

³⁰ Zob.: F. Jullien, *Ponownie otworzyć możliwości: de-koincydencja i kolejne życie. Wybór tekstów*, Łódź 2024. Propozycja francuskiego filozofa, w największym skrócie, polegałaby na świadomym szukaniu „szczelin” wiodących do rozpoznania „ponownego otwarcia możliwości” i, w ich obrębie, stawania się ciągle na nowo.

co ostatecznie (to przekonanie również wyrasta z doświadczenia) nie jest czymś nieosiągalnym, ani też, w innym wymiarze, wprowadzającym trwały niepokój i poczucie zagrożenia. Czy zatem znajdzie się jeszcze „ktoś, kto by się wahał?”^[31]

4 listopada 2023

Obudziłem się bardzo wcześniej, a właściwie jeszcze się nie obudziłem, bo byłem w stanie od-realnienia sennego, przez to specyficznego, że sfera snu łączyła się tu ze sferą myślenia o nim. Senność przenikała do „półprzejrzystego” obszaru mojego „panowania” nad nią, ale było ono już na tyle władne w swej sprawczości, że nie miałem wątpliwości, iż już nie śnię. Przypuszczam, że spotkania tych dwóch jakości, zawsze podszyte niepewnością, po której ze stron znajdujemy się w danej chwili, przeżywane są przez każdego z nas^[32], dlatego więc przywołuję to akurat zdarzenie, układając je pośród zapisków dotyczących mojego tekstu do „Zeszytów Wiejskich”? Ponieważ ten półsen – i to jest to, co odbieram jako kluczowy aspekt procesu krystalizacji – pozwolił mi jednocześnie spuentować fazę doświadczenia i nadać jej konkretną nazwę, a mianowicie „zerwania i nieciągłości auto/biograficzne”^[33]. „Zerwania i nieciągłości auto/biograficzne” to etykieta przenoszona na metapoziom partię doświadczeń idiosynkratycznych rozpiętych między odpominanymi wariantami przeszłości a ich – także idiosynkratycznym – terażniejszym pojmowaniem (jedno i drugie inicjowane jest we wpisie z 25 sierpnia i kontynuowane w kolejnych odsłonach zapisywania, włączając dzisiejszą). Co odpominam i co chcę pojąć? To podpowiadał mi mój półsen; poddając się jego woli, w zamian otrzymywałem (wyczekiwanę?) rozpoznanie. Czego? Tego, jak poradzić sobie z wychodzeniem z cienia świata społeczno-intelektualnego, rozpiętego na kilkudziesięcioletniej osi czasu, uczącego swego adepta, co znaczy zyskiwać i tracić akademickie zadomowienie, by znowu zyskiwać je i tracić, i zyskiwać, i tracić etc. Gdy o tym piszę, wydaje mi się, że wahadło nigdy już się nie zatrzyma ani w punkcie „zyskiwania”, ani też w punkcie „tracenia”... Stąd też „ambivalencja” i „odmienność” będą ciągle aktualnymi kategoriami „opisu” rzeczywistości,

31 Tak brzmi fraza zamykająca *Krew i łzy*.

32 Zakładam jednak, że występują one w różnych wariantach. Charakterystykę wariantu opisywanego w tym miejscu doskonale ukazuje Carolyn Ellis w rozdziale pt. *Meta-autoethnography. Revision and memory – a dream story* (to akcent kończący książkę *Revision. Autoethnographic Reflections on Life and Work*, Walnut Creek 2009, gdzie wzorcowo pokazana jest zależność występująca między doświadczeniami osobistymi (poza profesjonalnymi) a pracą twórczą (badawczą i pisarską działalnością akademicką).

33 Tytuł niniejszego podrozdziału, w prostej linii, wyłonił się z tego zagnieżdżenia. Alternatywnym względem niego jest proces wskazany przeze mnie dalej, w podrozdziale *Spoglądając z metapoziomu (W horyzoncie „przepływów intelektualnych” albo kiedy mój tekst by nie powstał)*.

powracającymi we śnie, w półśnie i na jawie w formie mniej lub bardziej zamazanych obrazów, intuicji, antenarracji (przed-opowiadań)³⁴ i „prawdziwych”, rozwiniętych opowiadań, toczonych „we wspólnocie naukowej” oraz... poza nią.

A śniłem o... Edynburgu, mieście, gdzie wyemigrowałem w 2002 r. Nie zostałem tam jednak na stałe, wracałem, by, wciąż pielęgnując doświadczenia graniczne (!), prowadzić zaangażowane badania antropologiczne w nieistniejących już dziś instytucjach – połączonych ze sobą przestrzennie Domu Pomocy Społecznej i hospicjum posadowionych przy ul. Ciołkowskiego w Łodzi³⁵; oraz by... uczęszczać na seminarium doktorskie w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ... O Edynburgu śnię, a właściwie śniłem aż po tę noc, dobrze, bardzo dobrze. Zawsze. Sny o Edynburgu ponawiają się z wielką częstotliwością (co najmniej parę razy w miesiącu), lecz dzisiejszej nocy Edynburg nie był ani przyjazny, ani pociągający w żadnym aspekcie; nie czułem ostrego, dobywającego się z edynburskiego browaru zapachu warzenia piwa McEwan's (ów pobudzający zmysły zapach towarzyszył mi regularnie w porannej drodze do pracy), nie wędrowałem „białymi nocami” na plażę przy Portobello, nie jadłem „fish&chips”, wracając po zostawiających pulsowanie w skroniach od nadmiaru wrażeń prawdziwie interkulturowych „parties”; nic nie zostało również z przenikliwego jesienno-zimowego wiatru, przesywającego człowieka do szpiku kości, ale i wyposażającego go w metafizyczną wręcz skazę prawiećności; tym dokładnie był ów wiatr – powiewem prawieków. NIC z tych i wielu innych „bardzo dobrych” rzeczy tym razem się nie uobecniło. Chodziłem mrocznymi zakamarkami, obserwowałem uliczne bójki, potrącenie chłopca przez samochód i ucieczkę kierowcy z miejsca wypadku. Klóciłem się z bliskimi, choć w ogóle trudno było mi zorientować się, czy faktycznie to są oni. Ich obcość była dojmująca... Tak samo dojmująca, jak niemal bezdenne żal, który stopniowo wziął mnie w swe władanie, gdy powoli zacząłem się budzić. Nie umiałem pogodzić się z tym, że utraciłem to, co wcześniej skutecznie w sobie pielęgnowałem: dar dobrych edynburskich wspomnień³⁶. Wówczas, niczym ktoś obcy „zza węgła”, wyłoniło się skojarzenie wiodące mnie w korytarze myślenia o tekście do „Zeszytów Wiejskich” i przeobrażonego we wspomnieniową konstelację bagażu doświadczeń (tutaj: doświadczanych, czyli wtórnie doświadczonych poprzez „zapiskowe” odpominanie). Przywoływany sen stał się emanacją nieuchronnego, wespół z wyposażającym go brakiem (jakiegokolwiek?) możliwości

34 Tak właśnie pojęcie „antenarracji” spolszcza, lubujący się w słowotwórstwie, Andrzej P. Wejland. Zob. tegoż: *Dyskurs i tożsamość. Opowieści we wspólnocie naukowej*. [w:] *Okolice socjologicznej tożsamości. Księga poświęcona pamięci Wojciecha Sitka*, red. Z. Kurcz, I. Taranowicz, Wrocław 2010, s. 172–173.

35 Efekty tych badań ukazuje publikacja *W świecie wygnañców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź 2013.

36 Aby je zachować, dawno temu postanowiłem, że nigdy więcej nie odwiedzę Edynburga.

wywikłania się, dając dość oczywisty do rozstrzygnięcia wybór: milczeć czy być parzającą? Pozostawać wiernym samemu sobie oraz – wcale nie pośrednio! – światu, o którym opowiadam, mierząc się z niesionymi przez niego wyzwaniem auto/biograficznymi, czy mitygować zapędy bycia autentycznym? Skrywać się „za zasłoną” czy podejmować próbę wykonania, niekiedy domagającej się uiszczenia sporej zapłaty, pracy? (Tylko pozornie noszącej znamiona przedsięwzięcia indywidualnego.) [...]

Spoglądając z metapoziomu

W horyzoncie lektury „doświadczzonego doświadczenia” albo o warunkach powstawania moich zapisków – garść uwag metodologicznych

Sporządzanie zapisków było rodzajem, podążam za wypowiedziami dawanymi przez Carolyn Ellis, „doświadczania doświadczenia” (experiencing of the experience)³⁷, czyli „preparowaniem” za pomocą językowej – opowieściowo-interpretacyjno-analitycznej – materii, zdarzeń-sytuacji, które tym sposobem nabrały takiej, a nie innej („idiosynkratycznej”, jak ująłem to we wpisie dokonanym 5 listopada) znaczeniowej barwy. Tryb dokonany („nabrały”) niesłusznie mógłby jednak wskazywać na domknięcie się jakiegoś procesu. Moim zadaniem nie było przecież ani wskazywanie Początku, ani też docieranie do Końca (Nie bez powodu więc nadmieniałem w *Zamiat wprowadzenia*: „Myśląc i pisząc o myśleniu. Tak oto proces zamienia się w drogę, której początek niknie w auto/biograficznych otchłaniach, zaledwie częściowo możliwych do rozpoznania, koniec zaś naznaczony jest niezliczoną ilością rozwidleń”). Pisanie tak praktykowane należy, wedle nomenklatury Laurel Richardson, do obszaru etnografii CAP (creative analytical practices) z całym jego bogactwem skojarzeniowych (intuicyjno-wyobraźniowych) i analitycznych zasobów. „Etnografie powstają w wyniku kreatywnych praktyk analitycznych. [...] Tworzenie etnografii CAP łączy w sobie działania kreatywne i analityczne. Myślenie, jakoby te typy działania były ze sobą sprzeczne i nieprzystające do siebie, skazane jest na wymarcie. Wystarczy spojrzeć na ewolucję i coraz większe zróżnicowanie nowych gatunków etnograficznych: autoetnografia, fikcja, poezja, drama, teatr czytelników, opowiadania, aforyzmy, teksty wielowarstwowe, rozmowy, listy, teksty wielogłosowe, komedia, satyra, teksty wizualne, hiperteksty, wystawy muzealne, choreografia, performans. [...] W etnografiach CAP proces pisanie i jego produkt przenikają się. Produkt nie może być odseparowany od twórcy, sposobu tworzenia i metody badawczej. [...] (W języku angielskim akronim CAP [...] przywołuje na myśl cap z łacińskiego caput (głowa). Głowa to zarazem umysł i ciało. Metaforyczne zastosowanie rozbija

37 C. Ellis, dz. cyt., s. 212.

dualizm umysł–ciało. Produkty, mimo że zapośredniczone przez ciało, nie mogą się ukazać bez nakładu pracy głowy (umysłowej). Na dodatek, cap jako rzeczownik (produkt) i jako czasownik (proces) ma wiele potocznych i idiomatycznych znaczeń i skojarzeń. Niektóre z nich oddają niejednoznaczność pojęcia cap – okrągłe nakrycie głowy lub specjalne nakrycie głowy wskazujące na przynależność do określonej grupy społecznej, szczytu budynku lub grzyba, niewielki ładunek wybuchowy, jakikolwiek z rozmiarów papieru do pisania, wykańczanie, znajdowanie się na szczycie, na górze, przewyższanie lub prześciganie^[38]. Integralną częścią CAP, występującą w sprzyjających okolicznościach poznawczych, jest także „pisanie (o) pisanej opowieści” (writing a writing story)^[39], gdzie akt pisania jest działaniem refleksywnym w tym sensie, że za pomocą pisania będącego „procesem” osiągamy rezultat w postaci krystalizowania się naszych doświadczeń pisanych (doświadczamy pisząc, a nie tylko piszemy o doświadczeni/u/ach bądź też doświadczaniu doświadczenia); w ramie „pisania (o) pisanej opowieści” wysyceniu ulega plastyczna, podatna na dalsze przekształcenia materia. O występowaniu tej warstwy w moim tekście – branyam całościowo – wprost zaświadczać partie zatytułowane *Zamiast wprowadzenia: sytuując siebie między doświadczeniem a doświadczaniem* i *Spoglądając z metapoziomu*, a także, w trybie mniej oczywistym poziomy (i) nawiązań do dat przygotowania poszczególnych wpisów, (ii) ponawiania danych wątków, zdań, pojedynczych zwrotów itp., które przemieszczając się wewnątrztekstowo, wywołują określony dyskursywny ruch oraz (iii) gry z pamięcią międzytekstową, obejmującą interpretacyjno-analitycznie „obrobione” cytowania toczonych rozmów mailowych, jak i sięganie np. po ustępy z mojej pracy magisterskiej czy też fragmenty recenzji *Szkicu do portretu*.

W horyzoncie „przepływów intelektualnych” albo kiedy mój tekst by nie powstał

Niniejszy tekst nie powstałby, gdyby nie, poza tym, co stanowi o jego doświadczeniowym rdzeniu (wymiarów relacyjności występującej między „światem łódzkiej etnologii/antropologii/etnografii” a „Marcinem Kafarem”), konkretnie sprofilowane „przepływy intelektualne”⁴⁰ i to, co za nimi stoi: moje „wyjście” ze środowiska antropologicznego i „wejście” w środowisko edukacyjne/nauk o wychowaniu.

38 L. Richardson, E.A. St. Pierre, *Pisanie jako metoda badawcza*, [w:] *Metody badań jakościowych*, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Warszawa 2009, s. 461.

39 L. Richardson, *Getting Personal. Writing-stories*, „Qualitative Studies in Education” 2001, t. 34.

40 Na temat kategorii „przepływów intelektualnych” zob. więcej w: M. Kafar, E. Marynowicz-Hetka, *O „przepływach intelektualnych”: spotkania dialogowe*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, t. 13.

Spojrzenie samozwrotne, jakie w tej chwili uskuteczniam, zawdzięczam w dużej mierze mojemu przyjacielowi Michałowi Rydlewskiemu, a ściślej pracy u podstaw, jaką wspólnie wykonaliśmy: on zarażając mnie ideą konstruktywistyczną w wydaniu Ludwika Flecka, a ja ciągnąc go (Michała) ku namysłowi nad rolą podmiotu indywidualnego w kontekście wytwarzania wiedzy⁴¹. Rydlewski snuje intrygujące rozważania na temat napięcia występującego między tym, co jednostkowe, a tym, co ponadjednostkowe, przedstawiając oryginalną propozycję genezy powstania Fleckowskiej teorii kolektywów myślowych i stylów myślowych. Ten o kilka dziesięcioleci wyprzedzający powszechnie uznawane za przełomowe odkrycia Thomasa Kuhna koncept dobitnie pokazuje rudymenarność społeczno-kulturowego zaplecza decydującego o „naturze” praktyk naukowo-badawczych. Zdaniem Flecka są one zawsze ukontekstowane, ergo wielorako zależne od tego, co się za nimi się kryje, czyli mechanizmów decydujących o profilu naszego „widzenia” świata. „Żeby widzieć, trzeba wiedzieć”, słusznie powtarza Rydlewski w ślad za Fleckiem⁴². Co zatem trzeba „wiedzieć, żeby widzieć”, a wcześniej, żeby „zobaczyć”? „W obiektywistycznym modelu poznania badacz jest ucieleśnieniem jednostkowego Rozumu, jest kulturowo przezroczysty, co przekłada się na przekonanie, że posługując się metodami naukowymi, pozostaje bezstronny, zarówno w sensie poznawczym, jak i moralnym” – tłumaczy Rydlewski, wyjaśniając dalej: „W paradygmacie konstruktywistycznego modelu poznania nauka jest traktowana jako dziedzina kultury głęboko uwikłana w stosunki społeczne, interesy, historycznie konstruowane kategorie obiektywności, w sferę aksjologii (wartości). W tej perspektywie naukowców uważa się za ludzi wyrosłych z określonych środowisk myślowych (kolektywów myślowych) i przez nie ukształtowanych. W tym sensie biografię badacza należy sprowadzać przede wszystkim do opisu kolektywnych uwarunkowań kształtowania się jego sposobu myślenia. W obiektywistycznym modelu poznania badacz, najczęściej uznawany za wybitną jednostkę, samodzielnie dokonuje «odkrycia». To on jest nośnikiem poznania. W modelu konstruktywistycznym tym nośnikiem jest wspólnota badawcza, co [...] nie neguje roli jednostki w procesie naukowego poznania, docenia jej rolę, ale czyni to w kontekście jej związków ze wspólnotami interpretacyjnymi, do których ona należy. [...] Twórcza jednostka ma niezwykle wysokie kompetencje w «majsterkowaniu» zastanym materiałem kulturowym i «produkowaniu» nowych metafor»⁴³.

41 Z mojej strony, akcent będący wynikiem wielogodzinnych rozmów pojawia się m.in. w artykule: M. Kafar, *Michel Foucault jako heterotopia*, [w:] *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. M. Kafar, Łódź 2011, s. 98–99.

42 Zob.: M. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Bydgoszcz 2016.

43 Tamże, s. 246.

Podoba mi się słowo „majsterkowanie”; dobrze oddaje ono aspekt nie tyle może „produkcowania” przez mnie nowych metafor, co użycia w „nowym kontekście” jednej z nich (choć bez kłopotu dałoby się wyodrębnić również inne), będącej świadectwem mojego przemieszczania się „pasażem” posadowionym między dwoma intelektualnie odrębnymi światami (Michał wolałby zapewne użyć zwrotów „kolektyw myślowy”/ „styl myślowy” (Fleck) lub, zamiennie, „wspólnota interpretacyjna” – pojęcie zaproponowane przez Stanleya Fisha). Cóż to więc jest za metafora? Chodzi o źródłowo przynależne do słownika Gastona Bachelarda „zerwania i nieciągłości”⁴⁴. Szkopuł tkwi w tym, że podstawową płaszczyzną odniesienia dla zaprzęgnięcia metafory idealnie oddającej stan „rozdarcia”, w jakim się znalazłem (albo lepiej: poczułem, że się znalazłem), gdy zacząłem myśleć, a więc i zyskiwać świadomość na temat... tych „zerwań i nieciągłości”, było nie psychoanalityczne ujęcie Bachelardowskie, lecz jego specyficzny wariant aplikacyjny. Pojawił się on na gruncie pedagogiki społecznej jako propozycja „twórczej jednostki” ucieleśnianej przez Ewę Marynowicz-Hetkę. Niezwykle istotną rzeczą jest tutaj to, że ta ostatnia, w zmiennym układzie okoliczności (uwarunkowań) świadomościowych, występuje w rozdzielno-współbieżnych płaszczyznach o charakterze trans-biograficznym: jako „autorka” oraz jako „badacz-pozostający-żywym-człowiekiem”, podobnie jak Michał Rydlewski, spotykający się ze mną i dialogujący także w rzeczywistości pozatekstowej⁴⁵, doprowadzający zatem do sytuacji podwójnej synergiczności, gdyż dochodzącej do głosu zarówno w obrębie relacyjności między-tekstowych, jak i między-osobowych. Ewa Marynowicz-Hetka jako „autorka” dokonała transpozycji kategorii filozoficzno-psychonalitycznej na grunt własnej dyscypliny po to, aby za jej (teżże kategorii) pomocą zdołać poczynić znaczącą transgresję poznawczą: przemieścić się z pozycji „statycznej” na pozycję „dynamiczną”, znoszącą podział na „teorię” i „praktykę”; opisywany jest on m.in. następująco: „Koncepcja doświadczenia, nie tyle indywidualnego, co u wspólnianego/ podzielanego przez uczestników pola praktyki, staje się istotnym elementem społeczno-pedagogicznej perspektywy. Wskazuje na związki pola badań z polem praktyki oraz synergię między badaniem i działaniem (aktywnością). [...] Przyjęcie tezy

44 G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, Gdańsk 2002.

45 W najbliższej zbieżności z podejmowanymi w tym tekście wątkami pozostają następujące cykle spotkań: (i) afiliowany przy Łódzkim Towarzystwie Naukowym od grudnia 2021 r. w ramach zespołu badawczego „Myśleć transformacje” (https://www.ltn.lodz.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=810:konwersatorium-szkoly-i-zespoły-naukowe-lodzy-akademickiej-myslec-transformacje&catid=64&Itemid=50); jego merytorycznym zapleczem była egzegeza filozofii François Julliena, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień „transformacji bezszelestnych”, „kolejnego życia” i „de-koincydencji” (zob. więcej: F. Jullien, dz. cyt.) oraz (ii) obejmujący przygotowania do opublikowania artykułu: M. Kafar, E. Marynowicz-Hetka, dz. cyt. (spotkania odbywały się jesienią 2020 r.).

o przenikaniu się tego, co zwyczajowo określa się jako teorię, i tego, co nazywa się praktyką w kontekście tych dwu przestrzeni: badania/odkrywania i podejmowania aktywności, nadaje tym pojęciom zupełnie inny sens i znaczenie. Także inaczej niż dotychczas sytuuje «praktyczność»: nie na zewnątrz tych kontekstów, nie jako rezultat aktywności, ale wewnątrz tych przestrzeni, jako niebywale ważny atrybut i źródło uwiarygodnienia podejmowanych działań, w tym również badawczych. Takie postrzeganie praktyczności pedagogiki społecznej podkreśla znaczenie nieodłącznych jej atrybutów, którymi są: relacyjność, procesualność i temporalność wyrażana w trzech wymiarach: trwania, zerwań i nieciągłości, oraz kontekstowość i usytuowanie. Te cechy wyznaczają jej zakres, w tym granice i możliwości oraz sposoby ich przekraczania⁴⁶. Kategoria „zerwań i nieciągłości”, konsekwentnie ponawiana tak wewnątrztekstowo (w cytowanej wyżej *Pedagogice społecznej*⁴⁷), jak i międzytekstowo (w innych publikacjach tej samej autorki⁴⁸), w wyodrębnionym przez mnie polu tematycznym (auto/biografia naukowa) zyskuje co prawda osobne zabarwienie operacyjne, lecz jego rdzeń konceptualny pozostaje wysoce zbieżny z przekonaniem Ewy Marynowicz-Hetki odnośnie do ruchomości jako węzłowego atrybutu świata społeczno-kulturowego; to zaś znajduje bezpośrednie przełożenie także na decyzje dotyczące sposobów jego opisywania (interpretacji/analizy).

Do proponowanej wykładni mojego tekstu dodałbym zatem i ten, jak się zdaje, niezwykle istotny element, a mianowicie: występowanie wzajemnych (uwspólnionych) oddziaływań na siebie „twórczych jednostek” mediujących między-kolektywnie. O „transportowaniu wiedzy” być może nie decydowałyby więc wyłącznie „samoświadomość” wynikająca z zależności występujących w zderzaniu się tego, co kolektywne (w wariacie multiplikacyjnym), z tym, co jednostkowe⁴⁹, ale też „samoświadomość” rodząca się w obszarach granicznych właściwości spotkań podejmowanych przez tych z nas, którzy skłonni są odkrywać i pojedyncze, i zwielokrotnione Siebie w (myślowych) między-światach.

46 E. Marynowicz-Hetka, *Pedagogika społeczna. Pojmowanie aktywności w polu praktyki*, Łódź 2019, s. 30–31.

47 *Pedagogikę społeczną* jej autorka traktuje jako *opus magnum*. Bachelardowskie „zerwania i nieciągłości” występują tam „jako wiodąca teza narzędzia i analizy, w którym proponuje się fazy i progi rozwoju pedagogiki społecznej”. Tamże, s. 30, przyp. 9.

48 Zob. m.in.: E. Marynowicz-Hetka, *Mistrzynie pracy socjalnej/społecznej – fenomen trwania z perspektywy rozwoju poprzez zerwania i nieciągłości. Propozycja ram narzędzia analizy*, [w:] *Kobiety w pracy socjalnej*, red. A. Kotlarska-Michalska, Poznań 2013; też: *The School of Thought. Relational Processes of Lasting Existence and Transformation*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, t. 8; też: *Analyse transversale des activités et paradigme de la transformation*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, t. 13.

49 Rydlewski, dz. cyt., s. 253–256.

Bibliografia

Literatura

- Bachelard G., *Kształtowanie się umysłu naukowego*, Gdańsk 2002.
- Barbier J.-M., *Leksykon analizy aktywności. Konceptualizacje zwyczajowych pojęć*, Łódź 2016.
- Benedyktowicz Z., *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Do kąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, t. 35.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, Warszawa 2004.
- Burszta W.J., Kafar M., *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia*, Łódź–Warszawa 2023.
- Czaja D., *Krew i lzy. Interpretacja jako namiętność*, [w:] *Sztuka interpretacji*, red. B. Czajkowski, Wrocław 2006.
- Eco U., *Dopiski na marginesie Imienia Róży*, [w:] tenże, *Imię Róży*, Warszawa 2005.
- Ellis C., *Revision. Autoethnographic Reflections on Life and Work*, Walnut Creek 2009.
- Jullien F., *Ponownie otworzyć możliwości: de-koincydencja i kolejne życie. Wybór tekstów*, Łódź 2024.
- Kafar M., *Bliskie relacje w doświadczaniu choroby terminalnej i żałobie*, [w:] *Doświadczanie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. M. Skrzypek, B. Płonka-Syroka, Wrocław 2010.
- Kafar M., *Iwona Kabzińska – szkic do portretu. Inspiracje kubistyczne*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po „miejscach” bliskich i dalekich. Księga jubileuszowa dla Profesor Iwony Kabzińskiej*, red. D. Demski, J. Derlicki, A. Woźniak, Warszawa 2020.
- Kafar M., *Michel Foucault jako heterotopia*, [w:] *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. M. Kafar, Łódź 2011.
- Kafar M., *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] *Doświadczanie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. M. Skrzypek, B. Płonka-Syroka, Wrocław 2010.
- Kafar M., *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź 2013.
- Kafar M., Kola A.F., *Człowiek, życie i śmierć w kontekście etyczno-moralnych aspektów „praktyk humanistycznych”*, [w:] *Etyczno-moralne aspekty „praktyk humanistycznych”*, red. M. Kafar, A.F. Kola, Toruń–Łódź 2015.
- Kafar M., Marynowicz-Hetka E., *„przeptywach intelektualnych”: spotkania dialogowe*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, t. 13.
- Kafar M., Pasikowski S., *Od tekstu do kontekstu. O praktyce upodmiotowienia w twórczości naukowej – prolegomena*, „Przestrzenie Teorii” 2020, t. 34.
- Marynowicz-Hetka E., *Analyse transversale des activités et paradigme de la transformation*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021, t. 13.

- Marynowicz-Hetka E., *Mistrzynie pracy socjalnej/społecznej – fenomen trwania z perspektywy rozwoju poprzez zerwania i nieciągłości. Propozycja ram narzędzia analizy*, [w:] *Kobiety w pracy socjalnej*, red. A. Kotlarska-Michalska, Poznań 2013.
- Marynowicz-Hetka E., *Pedagogika społeczna. Pojmowanie aktywności w polu praktyki*, Łódź 2019.
- Marynowicz-Hetka E., *The School of Thought. Relational Processes of Lasting Existence and Transformation*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2019, t. 8.
- Piaget J., *Mowa i myślenie u dziecka*, Warszawa 1992.
- Richardson L., *Getting Personal. Writing-stories*, „Qualitative Studies in Education” 2001, t. 34.
- Richardson L., St. Pierre E.A., *Pisanie jako metoda badawcza*, [w:] *Metody badań jakościowych*, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Warszawa 2009.
- Rydlewski M., *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Bydgoszcz 2016.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Stomma L., *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, t. 35.
- Sulima R., *Głosy tradycji*, Warszawa 2001.
- Turner V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1995.
- Wejland A.P., *Dyskurs i tożsamość. Opowieści we wspólnocie naukowej*, [w:] *Okolice socjologicznej tożsamości. Księga poświęcona pamięci Wojciecha Sitka*, red. Z. Kurcz, I. Taranowicz, Wrocław 2010.
- Wejland A.P., *Patrzyć na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne*, [w:] *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. M. Kafar, Łódź 2016.

Prace niepublikowane

- Kafar M., *Tematy, których mi nie odradzano. Szkice z antropologii współczesności* (praca magisterska napisana w Katedrze Etnologii UŁ), Łódź 1997.

WIESŁAW PUŚ

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-6978-5617](https://orcid.org/0000-0001-6978-5617)

WIESLAW.PUS@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zakład Antropologii Kulturowej

Realizacja programu upowszechnienia dóbr kultury i sztuki w środowisku robotniczym w latach 1945–1976 na przykładzie działalności Robotniczego Domu Kultury przy ul. Przędzalnianej 68 w Łodzi

Implementation of a program to popularize culture and art among the working class in 1945–1976 on the example of the activities of the Cultural Center at 68 Przędzalniana Street in Łódź

Streszczenie: W prezentowanym artykule przedstawiono działalność Zakładowego Domu Kultury w Łodzi przy ulicy Przędzalnianej 68, który funkcjonował przy największym bawełnianym przedsiębiorstwie w Polsce, czyli Łódzkich Zakładach Bawełnianych im. Obrońców Pokoju „Uniontex” w latach 1945–1976. Autor skupił się na przedstawieniu działalności tegoż domu kultury w środowisku robotniczym, skupiając się na zagadnieniu, jakim była realizacja przyjętego przez władze komunistyczne w PRL zadania upowszechnienia kultury i sztuki wśród ludzi pracy. Istotnym elementem propagandy władz komunistycznych była także realizacja kolejnego zadania, jakim było rozbudzenie aktywności twórczej wśród szerokich mas robotniczych. Niewątpliwie, jak wykazał autor, miały temu służyć amatorskie zespoły teatralne, muzyczne i inne, a także bezpośredni kontakt z wybitnymi przedstawicielami kultury i sztuki oraz ich twórczością.

Słowa kluczowe: kultura i sztuka, dom kultury, robotnicy, zespoły amatorskie



Summary: The article presents the activities of the Workers' Cultural Center in Łódź at 68 Przędzalniana Street, which operated at the largest cotton enterprise in Poland, i.e. Łódź Cotton Factories "Uniontex" in 1945–1976. The author presents the activities of this cultural center in the working-class environment, is focused on the issue of implementing – by the communist authorities in the Polish People's Republic – the task of disseminating culture and art among working people adopted. An important element of the propaganda of the communist authorities was also the implementation of another task, which was to stimulate the creativity among the working mass. Undoubtedly, as the author has shown, this was intended to be achieved by amateur cultural institutions, as well as direct contact with remarkable artists.

Keywords: culture and art, cultural center, workers, amateur groups

Wśród wielu zadań, jakie stanęły przed komunistami, którzy przejęli władzę w Polsce po II wojnie światowej, zdaniem socjologów kultury, był problem upowszechnienia dóbr kultury wśród szerokich mas społeczeństwa polskiego, w tym w środowisku robotniczym. Jak pisał w latach 70. XX w. Jerzy Kossak, w polityce kulturalnej PRL dążono do tego, aby kultura i sztuka były dostępne nie tylko dla społecznych elit, ale aby stały się rzeczywistą własnością ludzi pracy. Ważnym zadaniem, obok podniesienia poziomu oświaty i poziomu życia materialnego robotników, było upowszechnienie w tym środowisku dostępu do teatru, kina, książki i prasy. Chodziło także o rozbudzenie aktywności kulturalnej społeczności robotniczej. Z pewną przesadą w programie upowszechnienia kultury i sztuki dostrzegano możliwość rozbudzenia twórczości artystycznej wśród szerokich mas. Przejawem tej działalności miał się stać odgórnie inicjowany w środowisku robotniczym ruch społeczno-kulturalny. Rolę organizatora działalności kulturalnej i artystycznej narzucono zakładom przemysłowym¹.

W Łodzi przy największym przedsiębiorstwie bawełnianym w Polsce, Zjednoczonych Zakładach Karola Scheiblera i Ludwika Grohmana, które w 1946 r. przyjęły nazwę Państwowe Zakłady Przemysłu Bawełnianego nr 1 (PZPB nr 1) – od wielu dziesięcioleci funkcjonował Klub Robotniczy przy ul. Przędzalnianej 68². Ten fakt niewątpliwie ułatwił organizację życia kulturalnego robotników zatrudnionych w wyżej wspomnianym zakładzie oraz ich rodzin, z których znaczna część mieszkała na osiedlu Księży Młyn obok części przedsiębiorstwa. Przypomnijmy, na osiedlu zbudowanym jeszcze w końcu XIX w. przez właściciela firmy K. Scheiblera.

1 J. Kossak, *Rozwój kultury w Polsce Ludowej*, Warszawa 1974, s. 16–19.

2 W. Puś, S. Pytlaś, *Dzieje Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego im. Obrońców Pokoju „Uniontex” (dawnych Zjednoczonych Zakładów K. Scheiblera i L. Grohmana) w latach 1827–1977*, Warszawa–Łódź 1979, s. 196, 286.

Wspomniany Klub Robotniczy w 1946 r. został przejęty przez PZPB nr 1 i przyjął nazwę Robotniczy Dom Kultury im. Ludwika Waryńskiego. Do początku lat 70. XX w. placówka ta zmieniała swą nazwę w ślad za modyfikacjami nazwy przedsiębiorstwa. Ostatecznie od 1973 r. nosiła nazwę: Zakładowy Dom Kultury ŁZPB im. Obrońców Pokoju³.

W pierwszych miesiącach po zakończeniu wojny w 1945 r., w przejętym Klubie Robotniczym przy ul. Przędzalnianej 68 urządzono bibliotekę oraz uruchomiono Włókienniczą Szkołę Przemysłową. Ponadto dzięki działaczom związkowym urządzono tzw. świetlicę robotniczą. Już w ostatnich miesiącach 1945 r. rozpoczęły tam działalność kółko dramatyczne złożone z 25 osób, chór i orkiestra zakładowa. Warto wspomnieć, że wspomniany zespół dramatyczny w latach 1946–1947 brał udział w lokalnych konkursach zespołów świetlicowych, gdzie zdobywał nagrody i wyróżnienia, a w końcu kwietnia 1947 r. – w ogólnopolskim konkursie w Warszawie za wystawienie sztuki Jędrzeja Cierniaka *Franusiowa dola* zajął trzecie miejsce. Warto zaznaczyć, że nagrodą za to osiągnięcie był udział zespołu w pochodzie pierwszomajowym w Warszawie, był to oczywiście typowy dla tamtych czasów sposób indoktrynacji ideologicznej. Ponadto, co można ocenić pozytywnie, zespół dramatyczny PZPB nr 1 w 1947 r. reprezentował dorobek kulturalny łódzkich włóknarzy na Międzynarodowych Targach Poznańskich⁴. Poza udziałem w konkursach łódzkich i ogólnopolskich, zespół teatralny oraz 20-osobowa orkiestra zakładowa, chór i kółko recytatorskie występowały najczęściej przed własną publicznością w czasie uroczystych akademii i wieczornic. Tego rodzaju spotkania w końcu lat 40. i w latach 50. XX w., w których udział załogi przedsiębiorstwa był obowiązkowy, organizowano z okazji świąt państwowych: 1 maja, 22 lipca oraz rocznic rewolucji bolszewickiej 7 listopada. Trzeba podkreślić, że częste organizowanie akademii okolicznościowych w okresie do przełomu październikowego w 1956 r. było jedną z metod indoktrynacji ideologicznej, jak ówczesnie oficjalnie to określano – „jedną z form socjalistycznego wychowania”⁵.

W 1949 r., przy okazji hucznych obchodów 70. rocznicy urodzin przywódcy ZSSR Józefa Stalina, PZPB nr 1 decyzją władz politycznych PRL zmieniły nazwę na Zakłady Przemysłu Bawełnianego im. J. Stalina. Warto dodać, że ówczesnemu dyktatorowi ZSSR, zwanemu „Chorażym pokoju”, z omawianej firmy wysłano 14 tys. telegramów gratulacyjnych, bowiem w ZPB im. J. Stalina pracowało w latach 1949–1950 14 tys. robotników⁶.

3 „Głos Robotniczy” 1945, nr 84; „Nasza Trybuna” 1973, nr 1.

4 „Głos Robotniczy” 1947, nr 50, nr 125.

5 M. Niemyska-Hessenowa, *Ruch kulturalno-oświatowy i amatorski*, [w:] *Łódź w latach 1945–1960*, red. E. Rosset, Łódź 1962, s. 406.

6 Archiwum Komitetu Łódzkiego PZPR (dalej: AKŁ PZPR) Wydział Organizacyjny Komitetu Dzielnicowego „Fabryczna”, sygn. 34/VI/39; W. Puś, S. Pytlas, dz. cyt., s. 400, tab. 12.

W latach 1950–1956, a więc w okresie tzw. socrealizmu w kulturze i sztuce, działalność Robotniczego Domu Kultury im. L. Waryńskiego została poszerzona o nowe grupy artystyczne i zespoły. Wspomniany już zespół teatralny przyjął nazwę Scena Robotnicza, a obok istniejącego chóru, zespołu muzycznego i grupy recytatorów powstały dwa zespoły śpiewaczo-taneczne – dziecięcy i młodzieżowy. W ten sposób oddziaływanie omawianego domu kultury objęło również mieszkańców osiedla Księży Młyn oraz młodzież i dzieci okolicznych szkół. Interesującą decyzją ówczesnych władz Robotniczego Domu Kultury było podpisanie w kwietniu 1950 r., dwóch umów z Teatrem Nowym i rozgłośnią Polskiego Radia w Łodzi. Umowa z teatrem przewidywała, iż jego zespół będzie organizował raz na dwa miesiące w Robotniczym Domu Kultury przy ul. Przędzalnianej 68 przedstawienia oraz pogadanki na tematy związane ze sztuką teatralną. Ponadto zawodowi aktorzy Teatru Nowego zobowiązali się do opieki nad zespołem teatralnym Scena Robotnicza. Postanowiono także zapraszać do teatru zasłużonych pracowników ZPB im. J. Stalina. Z kolei załoga przedsiębiorstwa zobowiązała się (sic!) do aktywnego uczestnictwa we wszystkich pogadankach oraz koncertach organizowanych przez aktorów Teatru Nowego w Robotniczym Domu Kultury. Jest oczywiste, że powyższe zobowiązanie musiało być niezwykle trudne do realizacji, jeśli przypomnimy sobie, że praca w ówczesnym przemyśle włókienniczym była trzymianowa. W okresie do 1956 r. dość często, głównie z okazji okolicznościowych akademii (1 maja, 22 lipca, 7 listopada), w Robotniczym Domu Kultury występowali aktorzy Teatru Nowego oraz orkiestra i chór Polskiego Radia pod dyrekcją wybitnego dyrygenta Henryka Debicha⁷.

W latach 1950–1956 amatorski zespół teatralny Scena Robotnicza prowadzony był przez Reginę Elkanową, która w latach 1964–1974 była znanym i cenionym dyrektorem Teatru Lalek „Arlekin” w Łodzi. Do sukcesów Sceny Robotniczej można zaliczyć wystawienie w 1950 r. w Warszawie *Rewizora* Nikołaja Gogola. Ponadto udział w centralnych pokazach zespołów amatorskich w Warszawie w 1954 r. W następnym 1955 r. w finale II Ogólnopolskiego Konkursu Recytatorskiego, także w Warszawie, reprezentantka Robotniczego Domu Kultury Helena Sierakowska zdobyła wyróżnienie, co odnotowano w zakładowej gazecie⁸. W tym okresie do 1955 r. zespoły – teatralny, muzyczny i taneczny – brały aktywny udział w akcji pod hasłem „Łączności miasta ze wsią”. Pod tą niewiele mówiącą nazwą kryły się organizowane przez zakładowe organizacje PZPR i ZMP ekipy, których członkowie prowadzili na wsi powiatów opoczyńskiego, łaskiego i skierniewickiego agitację na rzecz tworzenia spółdzielni produkcyjnych. Niestety większość ludności wiejskiej odnosiła się niechętnie i wręcz wrogo do tego rodzaju akcji. W związku z tym przy okazji spotkań

7 AKŁ PZPR, Wydział Organizacyjny KD PZPR „Fabryczna”, sygn. 34/VI/43.

8 „Warta Stalinowska” 1954, nr 16; 1955, nr 1.

agitacyjnych organizowano występy zespołów teatralnego, muzycznego i tanecznego, które jak odnotowano w kronice przedsiębiorstwa, „były gorąco przyjmowane przez mieszkańców wsi”⁹. Największym uznaniem robotników ZPB im. J. Stalina oraz mieszkańców Księżego Młyna cieszyły się organizowane w Robotniczym Domu Kultury zabawy taneczne. Uroczysty charakter miały coroczne zabawy sylwestrowe, w których uczestniczyła dyrekcja przedsiębiorstwa oraz kierownictwo polityczne firmy, a spośród załogi robotniczej przodownicy pracy. W czasie tych zabaw grała orkiestra Robotniczego Domu Kultury¹⁰.

W 1956 r. w związku z następstwami XX Zjazdu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, na którym potępiono tzw. kult jednostki w osobie nieżyjącego już J. Stalina, w omawianym przedsiębiorstwie oraz Robotniczym Domu Kultury zaszły daleko idące zmiany. Dotychczasowe zakłady im. J. Stalina zostały podzielone na pięć odrębnych przedsiębiorstw, oczywiście żadne z nich nie zachowało imienia J. Stalina. Natomiast w związku z ostrą krytyką, szczególnie po VIII Plenum PZPR (październik 1956 r.) polityki władz w stosunku do środowiska robotniczego, w tym dotychczasowych form ruchu kulturalno-oświatowego, Robotniczy Dom Kultury przestał funkcjonować. W budynku przy ul. Przędzalnianej 68 na okres dwóch lat (1957–1958) urządzono kino publiczne z 370 miejscami¹¹.

Przerwa w aktywnej działalności Robotniczego Domu Kultury trwała do połowy 1959 r., kiedy w wyniku porozumienia pięciu zakładów, które powstały po podziale kombinatu im. J. Stalina, przeprowadzono gruntowny remont budynku przy ul. Przędzalnianej 68, a następnie ponownie uruchomiono placówkę kulturalną, która przyjęła nazwę Międzyzakładowego Domu Kultury im. L. Waryńskiego. Ostatecznie w 1962 r., kiedy doszło do ponownego zjednoczenia podzielonych poprzednio zakładów i powstał kombinat bawełniany pod nazwą ŁZPB im. Obrońców Pokoju, omawiany dom kultury stał się własnością tej firmy i od 1973 r. funkcjonował pod nazwą Zakładowy Dom Kultury ŁZPB im. Obrońców Pokoju „Uniontex”¹².

W latach 60. i 70. XX w. zdecydowanie zmienił się charakter działalności ZDK w stosunku do okresu sprzed 1956 r. Przede wszystkim rozszerzył się zasięg oddziaływania tej placówki, stała się bowiem środowiskowym domem kultury. W działalności kulturalnej poszczególnych zespołów i sekcji obok pracowników przedsiębiorstwa brali udział mieszkańcy Księżego Młyna, a także młodzież okolicznych szkół, głównie Liceum Ekonomicznego im. Ludwika Krzywickiego, którym bezpośrednio

9 Kronika PZPB, nr 1.

10 „Głos Robotniczy” 1949, nr 1; 1950, nr 1.

11 M. Niemyska-Hessenowa, dz. cyt., s. 407.

12 „Nasza Trybuna” 1973, nr 1; Księga Honorowa Zakładowego Domu Kultury ŁZPB im. Obrońców Pokoju.

opiekował się kombinat ŁZPB im Obrońców Pokoju. W okresie do 1976 r. w ZDK działały następujące zespoły artystyczne: teatralny – kierowany nadal przez R. Elkanową, Chór Łódzkich Włóknarek zorganizowany przez Edwarda Pagowskiego, a następnie prowadzony przez wybitnego dyrygenta, profesora Akademii Muzycznej Henryka Blachę, muzyczno-wokalny, tańca estradowego – prowadzony przez Władysława Lewandowskiego, zespoły młodzieżowe: muzyczny, wokalny i estradowy, a także zespoły dziecięce: taneczny, instrumentalny i teatralny. Największe sukcesy wśród wymienionych zespołów osiągnął Chór Łódzkich Włóknarek, który na II Ogólnopolskim Festiwalu Pieśni Zaangażowanej w Katowicach w kwietniu 1969 r. zajął pierwsze miejsce w grupie chórów żeńskich. Na wspomnianym festiwalu zespół teatralny prowadzony przez R. Elkanową wystawił spektakl o charakterze folklorystycznym *Poemat widzewski*. Widowisko to składało się z fragmentów wspomnień robotników widzewskich fabryk, piosenek i ballad oraz filmów dokumentalnych o Widzewie, jak również wierszy łódzkich poetów Mariana Piechała i Antoniego Kasprowicza. Spektakl ten we wrześniu 1969 r. został wystawiony również w Łodzi na scenie Teatru Nowego i, jak pisała prasa, został wysoko oceniony przez krytykę¹³.

Mimo zmian politycznych po 1956 r. zespoły artystyczne ZDK ŁZPB im. Obrońców Pokoju, podobnie jak w latach 1949–1956, były najczęściej angażowane do występów przy okazji świąt państwowych (1 maja, 22 lipca, 7 listopada), jak również w czasie obchodów ważnych rocznic związanych z historią ruchu komunistycznego. Przykładowo w latach 1972–1973 w czasie obchodów 50-lecia utworzenia ZSSR, Chór Łódzkich Włóknarek oraz zespół wokalno-instrumentalny występowały wielokrotnie w wielu uroczystościach organizowanych z tej okazji na terenie Łodzi i województwa. W marcu 1973 r. wymienione zespoły otrzymały specjalne nagrody po występach w ramach Festiwalu Amatorskiej Twórczości Artystycznej Regionu Łódzkiego, który kończył roczne obchody 50-lecia istnienia ZSSR.

W latach 60. XX w. w ZDK wprowadzono nowe formy rozrywki w rodzaju imprez quizowych połączonych z występami zespołów muzycznych, wokalnych oraz znanych artystów estradowych. Przykładowo w lutym 1968 r. w czasie tzw. Zgaduj-Zgaduli nt. „Co wiesz o współzawodnictwie pracy?” bawił publiczność Księżego Młyna popularny artysta warszawski Jarema Stempowski. Ponadto dużym zainteresowaniem, szczególnie młodzieży, cieszyły się konkursy pod nazwą „Estrada dla wszystkich”. Popularne były także zabawy taneczne i tzw. wieczorki karnawałowe – bezalkoholowe¹⁴.

W latach 70 XX w. nastąpił dalszy rozwój różnych form życia kulturalnego załogi przedsiębiorstwa ŁZPB im. Obrońców Pokoju oraz mieszkańców Księżego Młyna dzięki poszerzeniu działalności Zakładowego Domu Kultury. W tym czasie działały

13 „Dziennik Łódzki” 1969, nr 191.

14 Księga Honorowa ZDK ŁZPB im. Obrońców Pokoju.

aktywnie – Chór Łódzkich Włóknarek pod dyrekcją wspomnianego już H. Blachy, Studio Piosenki prowadzone przez Edwarda Miśkiewicza, grupa jazzowa „Sen” Ryszarda Cymermana, kapela „Widzewiaki” prowadzona przez Jana Baranowskiego, kabaret „Koleś”, który stworzył aktor Teatru im. S. Jaracza Ireneusz Kaskiewicz, Studio Młodych Form Teatralnych prowadzone przez aktora Marka Kołaczkowskiego, zespół baletowy „Mirek i koledzy jego”, grupa wokalna „Batuta” Mieczysława Bednarka, zespół tańca estradowego „Charleston” Jerzego Ziomka. W październiku 1975 r. powstała Zakładowa Orkiestra Dęta kierowana przez Ireneusza Biernackiego i Mikołaja Stanisławskiego. W 1976 r. powstały nowe zespoły artystyczne: Dziecięcy Teatrzyk Lalkowy pod opieką Haliny Muchy, Zespół Pieśni i Tańca Folkloru Łódzkiego kierowany przez Irenę Kik oraz Zespół Estradowy, prowadzony przez dyrektora ZDK Józefa Gałęckiego. Ponadto w omawianym domu kultury w latach 70. działało kilka zespołów dziecięcych, min. chór dziecięcy „Szkrapy”, prowadzony przez Pawła Humka, studio baletowe „Menuet” dla dzieci w wieku 10–14 lat, którym kierowała artystka z Teatru Wielkiego w Łodzi Agnieszka Jasionowska¹⁵.

W okresie od końca lat 60. amatorskie zespoły artystyczne ZDK uczestniczyły corocznie w konkursach tzw. Łódzkiej Wiosny Artystycznej. W 1974 r. Chór Łódzkich Włóknarek został wyróżniony dyplomem honorowym VI Wiosny Artystycznej za kilkuletnią już działalność w dziedzinie amatorskiej twórczości artystycznej. Sukcesy na forum łódzkim i krajowym odnosili członkowie zespołów wokalnych. Między innymi w 1969 r. Zbigniew Jakubowski w eliminacjach do VIII Ogólnopolskiego Konkursu Piosenki Radzieckiej zajął drugie miejsce i wystąpił w konkursie finałowym w Zielonej Górze. Podobnie w 1974 r. dwaj członkowie zespołu wokального z ZDK, Cezary i Grzegorz Turczyńscy, zdobyli wyróżnienie w eliminacjach do XIII Konkursu Piosenki Radzieckiej. Z kolei w 1975 r. solistka ZDK Maria Krupińska wystąpiła w finale XIV konkursu w Zielonej Górze, a w 1976 r. przeszła zwycięsko eliminacje i wystąpiła na Festiwalu Piosenki Żołnierskiej w Kołobrzegu¹⁶.

W latach 70. XX w. w wyniku odgórnych decyzji władz PRL reprezentowanych przez Ministerstwo Kultury i Sztuki, Centralną Radę Związków Zawodowych i Zarząd Główny Związku Młodzieży Socjalistycznej doszło do ogłoszenia programu wybitnie ideologiczno-politycznego pod nazwą „Sojusz świata pracy z kulturą i sztuką”. Program ten, jak wiele innych ogłaszanych przez władze polityczne i państwowe PRL, mimo politycznego charakteru pozwolił jednak pracownikom ŁZPB im. Obrońców Pokoju, a przede wszystkim Zakładowemu Domu Kultury do nawiązania szerokiej współpracy ze środowiskami twórczymi. Pomijając uroczystą inaugurację programu „Sojuzsu” w ŁZPB im. Obrońców Pokoju w maju 1974 r. z udziałem wiceministra

15 Program ZDK ŁZPB im. Obrońców Pokoju za lata 1970–1976; „Nasza Trybuna”, 1975, nr 26.

16 Księga Honorowa ZDK ŁZPB im. Obrońców Pokoju; „Nasza Trybuna” 1976, nr 10.

kultury i sztuki Józefa Fajkowskiego, warto zaznaczyć, że w czasie tego spotkania podpisano umowę między władzami przedsiębiorstwa a znanym artystą malarzem, późniejszym rektorem Państwowej Szkoły Sztuk Plastycznych w Łodzi Wiesławem Garbolińskim, który wtedy reprezentował Łódzki Oddział Związku Polskich Artystów Plastyków. W umowie tej zwrócono uwagę na potrzebę szerszego uwzględnienia w dziełach artystycznych codziennego trudu ludzi pracy. W następnych miesiącach 1974 r. władze przedsiębiorstwa z udziałem kierownictwa ZDK podpisały kolejne umowy o stałej współpracy z następującymi instytucjami i stowarzyszeniami reprezentującymi środowiska artystyczne: Państwową Wyższą Szkołą Filmową, Teatralną i Telewizyjną; Centralą Rozpowszechniania Filmów; Biurem Wystaw Artystycznych; Teatrem Wielkim w Łodzi; Państwową Wyższą Szkołą Plastyczną; Państwową Wyższą Szkołą Muzyczną. Nawiązano także współpracę z Ludowym Instytutem Muzycznym, Muzeum Sztuki w Łodzi, Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym oraz Muzeum Historii Ruchu Rewolucyjnego¹⁷.

Mimo że program „Sojuszu świata pracy z kulturą i sztuką” został narzucony odgórnie przez władze polityczne i państwowe, to jednak odegrał pozytywną rolę w zbliżeniu środowiska robotniczego, oczywiście jego części zainteresowanej kulturą i sztuką, do twórczości artystycznej na wysokim poziomie. Dzięki umowie o współpracy z Państwową Wyższą Szkołą Plastyczną w ZDK jesienią 1974 r. otwarto Galerię „Księży Młyn”, w której w okresie do końca 1976 r. zaprezentowano następujące wystawy wybitnych artystów tej uczelni: malarstwo Janiny i Edwarda Habdasów, grafikę Benona Liberskiego, malarstwo „Kręgu Nowej Figuracji”. Ponadto otwarto wystawę pokonkursową malarstwa, rzeźby i grafiki studentów PWSSP w Łodzi. Wielkim zainteresowaniem cieszyły się wystawy: malarstwa Andrzeja Sadowskiego, grafiki i malarstwa Henryka Płóciennika, akwareli Józefa Mroza, grafiki Andrzeja Bartczaka, tkaniny przemysłowej i artystycznej Ewy Sroczyńskiej, malarstwa sztalugowego Józefa Wasiołka oraz malarstwa Krystyny Liberskiej. W ramach tej współpracy z PWSSP, obok wspomnianych wystaw, zorganizowano także kiermasz prac studenckich. Dużym zainteresowaniem władz przedsiębiorstwa ŁZPB im. Obrońców Pokoju cieszyły się prace stypendystów Ministerstwa Kultury i Sztuki Stefana Drobnera i Witolda Trandy, którzy wykonali projekt wystroju wnętrz fabrycznych, modeli odzieży robotniczej oraz program reklamy wizualnej wyrobów przemysłowych tej firmy¹⁸.

W sposób interesujący zorganizowano współpracę przedsiębiorstwa z Teatrem Wielkim w Łodzi. Otóż organizowano w teatrze tzw. „premiery włóknierskie” (specjalnie organizowane przedstawienia dla pracowników „Uniontextu”). Dzięki temu wielu członków załogi tej firmy, w tym robotnicy, mogło obejrzeć znakomite opery:

17 „Nasza Trybuna” 1974, nr 15; 1975, nr 22, nr 30; 1976, nr 20.

18 Kronika Galerii „Księży Młyn”.

Kniazia Igora Aleksandra Borodina, Sprzedaną narzeczoną Bendřicha Smetany, *Orfeusza* Claudia Monteverdiego czy *Carmen* Georges'a Bizeta. Poza tym odbywały się także koncerty kameralne, z którymi artyści Teatru Wielkiego gościli w przedsiębiorstwie, głównie w ZDK oraz w Zakładowym Ośrodku Wczasowym firmy w Teofilowie koło Spały. Od czasu do czasu odbywały się także tzw. „spotkania przedpremierowe”, które organizowano w ZDK przy ul. Przędzalnianej 68. Między innymi warto wspomnieć o koncercie, który miał miejsce w lutym 1976 r., kiedy partie z opery *Lord Jim* Romualda Twardowskiego wykonała znakomita artystka Delfina Ambroziak.

Z kolei dzięki podpisanej umowie o współpracy „Uniontexu” z Centralą Rozpowszechniania Filmów władze Miejskiego Zarządu Kin w Łodzi oddały do dyspozycji przedsiębiorstwa kino „1 Maja”, które znajdowało się w pobliżu zakładów ŁZPB przy ul. Kilińskiego 178. Między innymi w 1974 r. z okazji obchodów 30-lecia PRL we wspomnianym kinie, specjalnie dla pracowników omawianego przedsiębiorstwa, w każdą sobotę w okresie od maja do końca lipca wyświetlano polskie filmy zrealizowane po 1945 r. Warto także wspomnieć, że odbył się tam szereg prapremier polskich filmów, m.in.: *Nagród i odznaczeń* Jana Łomnickiego, *Pójdiesz ponad sadem* Waldemara Podgórskiego, *Potopu* Jerzego Hoffmana, *Dziejów grzechu* Waleriana Borowczyka, a przede wszystkim *Ziemi obiecanej* Andrzeja Wajdy. Szczególnie ten ostatni film spotkał się z żywym przyjęciem przez pracowników „Uniontexu”, jak bowiem wiadomo wiele scen tego dzieła było kręcone w pomieszczeniach fabrycznych tej firmy, a wielu robotników było statystami. W prapremierze *Ziemi obiecanej* w kinie „1 Maja” ze strony twórców filmu wzięli udział A. Wajda oraz dwoje aktorów – Kalina Jędrusik i Daniel Olbrychski. Po projekcji podzielili się oni z widzami, wśród których większość stanowili pracownicy „Uniontexu”, swoimi refleksjami związanymi z realizacją filmu. Warto dodać, że A. Wajda w 1975 r. otrzymał od przedsiębiorstwa „Odznakę Honorowego Pracownika ŁZPB im. Obrońców Pokoju „Uniontex”; jak napisano w zakładowej gazecie „Nasza Trybuna”, „w dowód uznania za ukazanie w *Ziemi obiecanej* bardzo sugestywnego obrazu trudnej i znoonej pracy społeczności włóknarskiej Łodzi w końcu XIX wieku”¹⁹.

W końcu 1975 r., dzięki udostępnieniu przedsiębiorstwu kina „1 Maja”, powstał w ZDK Robotniczy Dyskusyjny Klub Filmowy, który w wyniku konkursu zorganizowanego przez zakładową gazetę „Nasza Trybuna” przyjął nazwę „Fa-Ka-De-R”. Poza organizacją spektakli i występów teatralnych oraz projekcji atrakcyjnych filmów, w ramach współpracy z instytucjami kultury i sztuki pracownicy „Uniontexu” korzystali z darmowych biletów, zakupionych przez Związki Zawodowe, do kin i teatrów. Warto dodać, że na ten cel w latach 70. XX w. rocznie przeznaczano 500 tys. złotych²⁰.

¹⁹ „Nasza Trybuna” 1975, nr 1.

²⁰ „Nasza Trybuna” 1975, nr 29; 1976, nr 14.

Od początku lat 70. XX w. owocnie rozwijała się współpraca omawianego przedsiębiorstwa, a także ZDK z Państwową Wyższą Szkołą Filmową Teatralną i Telewizyjną im. Leona Schillera. Warto wspomnieć, że budynki dyrekcji „Uniontexu” i Filmówki położone były na sąsiednich placach przy ul. Targowej. Ten fakt niewątpliwie ułatwiał bezpośrednie kontakty. W ramach umowy o współpracy przedsiębiorstwo wyraziło zgodę na udostępnienie przestrzeni fabrycznej studentom Filmówki, którzy przygotowywali etiudy filmowe. Z kolei uczelnia udzieliła pomocy w realizacji Zakładowej Kroniki Filmowej „Uniontexu”. W wyniku tej współpracy powstał film o „Uniontexie” *Miara sukcesu*. Ponadto pracownicy oraz studenci PWSFTiTv pomagali w organizowaniu wspomnianego wyżej „Fa-Ka-De-Ru”, biorąc udział także w projekcjach i dyskusjach. Ponadto studenci Wydziału Aktorskiego korzystali z sali baletowej w ZDK przy ul. Przędzalnianej 68. Pracownicy i studenci Filmówki publikowali w zakładowej gazecie „Nasza Trybuna” artykuły na tematy związane z twórczością filmową. Wśród znanych artystów piszących do zakładowej gazety byli m.in. reżyser Jan Rybkowski oraz aktor Zygmunt Małanowicz. Wypowiadali się również studenci, często krytycznie oceniając środowisko filmowe. W 1976 r. w „Naszej Trybunie” opublikowano wyniki corocznego konkursu na najlepszy reżyserski debiut filmowy o nagrodę im. Andrzeja Munka, którą wtedy zdobył Ryszard Czeakała z film *Zofia*²¹.

Ciekawe rezultaty przyniosła również współpraca ZDK i przedsiębiorstwa ŁZPB im. Obrońców Pokoju „Uniontex” z Ludowym Instytutem Muzycznym oraz Państwową Wyższą Szkołą Muzyczną. Najczęściej organizowano raz w miesiącu w ZDK koncerty muzyczne artystów muzyków, połączone z prelekcjami na temat informacji niezbędnych do odbioru muzyki poważnej i rozrywkowej. Często koncertowali studenci PWSM, co budziło duże zainteresowanie słuchaczy, szczególnie wtedy, kiedy młodzi artyści grali znane utwory muzyki popularnej²².

Interesujący przebieg wśród załogi „Uniontexu” miał ogłoszony w końcu 1975 r. przez Ministerstwo Kultury i Sztuki oraz Zarząd Główny Związku Młodzieży Socjalistycznej tzw. Ogólnopolski Przegląd Aktywności Kulturalnej Ludzi Pracy pod hasłem „Człowiek – Praca – Twórczość”. Otóż w czasie tego przeglądu w omawianym przedsiębiorstwie nie ograniczono się jedynie do prezentacji poważnego już dorobku Zakładowego Domu Kultury, ale ogłoszono wewnętrzny konkurs pod nazwą „Turniej zakładów o puchar dyrektora naczelnego”. Należy wyjaśnić, że kombinat „Uniontex” składał się z czterech przedsiębiorstw – A, B, C i D. W związku z tym turniej ten rozgrywany był między nimi. Przedmiotem tej rywalizacji miały być następujące sfery działalności: kulturalno-oświatowa, rekreacyjno-sportowa i turystyczna oraz produkcyjna. W ramach działalności kulturalno-oświatowej przy

21 „Nasza Trybuna” 1976, nr 20.

22 „Nasza Trybuna” 1975, nr 30.

udziale Zakładowego Domu Kultury ogłoszono konkurs na prace z zakresu malarstwa, grafiki, rzeźby, plakatu i fotografii. Plonem konkursu była wystawa w ZDK wielu interesujących prac członków załogi kombinatu. Sądowi konkursowemu przewodniczył Andrzej Jocz, pracownik PWSSP i członek Związku Polskich Artystów Plastyków, w przyszłości profesor tej uczelni, wybitny łódzki rzeźbiarz²³. W dziedzinie malarstwa wyróżniono akwarele *Żaglówka* i *Pejzaż górski* Władysława Grzybowskiego z zakładu D; w dziedzinie rzeźby prace *Robotnik* i *Żołnierz* Krystyny Pieczyńskiej z zakładu A; w konkursie na najciekawszy plakat pierwsze i drugie miejsce przyznano Henrykowi Góreckiemu z zakładu A na temat walki z hałasem oraz plakat *Człowiek – Praca – Twórczość*. Wyróżniono także Jana Lewandowskiego, także z zakładu A, za plakat *Alkoholizm*. W dziedzinie fotografii zwyciężył Zenon Podsiadły z zakładu A, który był członkiem funkcjonującego przy ZDK Klubu Fotograficznego „Pryzmat”. Był on autorem pięknych zdjęć łódzkiej architektury oraz fotografii przyrodniczych. Nagrodzone prace znalazły się następnie na ogólnodostępnej wystawie dla pracowników oraz osób zainteresowanych w salach ZDK²⁴.

Na podstawie przedstawionej wyżej działalności Zakładowego Domu Kultury przy ul. Przędzalnianej 68, który był częścią kombinatu bawełnianego ŁZPB im. Obrońców Pokoju „Uniontex” w Łodzi, zatrudniającego od końca lat 40. do połowy lat 70. XX w. od 14 000 do 10 000 robotników, można stwierdzić, że znakomicie realizował on zadanie upowszechnienia w tym środowisku bezpośredniego kontaktu z kulturą i sztuką, w tym także sztuką na wysokim poziomie. Oczywiście na podstawie dostępnych materiałów źródłowych trudno dociec, w jakim stopniu z tej możliwości korzystali robotnicy firmy przemysłowej, a w jakim dość liczni pracownicy administracyjni, jak również personel techniczny zakładów oraz mieszkańcy Księżego Młyna. Niewątpliwie działalność ZDK miała także na celu aktywizację środowiska robotniczego do bezpośredniego udziału w twórczości artystycznej. Aktywność ta poprzez udział w amatorskich zespołach: teatralnym, muzycznym i innych rozwijała się w całym omawianym okresie. Jednak i w tym wypadku ze względu na brak dokładnych danych źródłowych trudno stwierdzić, w jakim stopniu w tej działalności uczestniczyli robotnicy, a w jakim pracownicy administracji i młodzież szkół funkcjonujących na Księżym Młynie. Trzeba jednak zaznaczyć, mając oczywiście na uwadze cele propagandowe i polityczno-ideowe, jakie stawiała sobie władza ludowa w upowszechnianiu wśród robotników dóbr kultury i sztuki, że działalność Zakładowego Domu Kultury w środowisku robotniczym wniosła wiele wartościowych treści, szczególnie poprzez bezpośredni kontakt ze środowiskami twórczymi.

23 A. Pawłowska, *Andrzej Jocz (1941–2019). Ocalić od zapomnienia*, Łódź 2021.

24 „Nasza Trybuna” 1976, nr 12; 1977, nr 1.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Komitetu Łódzkiego PZPR

Kronika Galerii „Księży Młyn”

Kronika Państwowych Zakładów Przemysłu Bawełnianego nr 1

Księga Honorowa Zakładowego Domu Kultury Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego im. Obrońców Pokoju „Uniontex”

Program Zakładowego Domu Kultury ŁZPB im. Obrońców Pokoju „Uniontex” na lata 1970–1976

Wydział Organizacyjny Komitetu Dzielnicy „Fabryczna”, sygn. 34/VI/39; 34/VI/43

Źródła drukowane

„Dziennik Łódzki” 1969, nr 191

„Głos Robotniczy” 1945, nr 84

„Głos Robotniczy” 1947, nr 50, 125

„Głos Robotniczy” 1949, nr 1

„Głos Robotniczy” 1950, nr 1

„Nasza Trybuna” 1973, nr 1

„Nasza Trybuna” 1974, nr 30, 151

„Nasza Trybuna” 1975, nr 22, 26

„Nasza Trybuna” 1976, nr 10, 12, 14, 20

„Nasza Trybuna” 1977, nr 1

„Warta Stalinowska” 1954, nr 16

„Warta Stalinowska” 1955, nr 1

Literatura

Kossak J., *Rozwój kultury w Polsce Ludowej*, Warszawa 1974.

Niemyska-Hessenowa M., *Ruch kulturalno-oświatowy i amatorski*, [w:] *Łódź w latach 1945–1960*, red. E. Rosset, Łódź 1962.

Pawłowska A., *Andrzej Jocz (1941–2019). Ocalić od zapomnienia*, Łódź 2021.

Puś W., Pytlas S., *Dzieje Łódzkich Zakładów Bawełnianych im. Obrońców Pokoju „Uniontex” (dawnych Zjednoczonych Zakładów K. Scheiblera i L. Grohmana) w latach 1827–1977*, Warszawa – Łódź 1979.

RAFAŁ STOBIECKI

 [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1458-1657](https://orcid.org/0000-0002-1458-1657)

RAFAL.STOBIECKI@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii

Historia i historycy w perspektywie „długiego trwania”. Kilka uwag o historiograficznych kontekstach wojny w Ukrainie

History and historians in the perspective of *longue durée*. Some remarks on the historiographical contexts of the war in Ukraine

Streszczenie: Autor eseju¹ zwraca uwagę na rolę historyków polskich, rosyjskich i ukraińskich w rozumieniu kategorii Europy Środkowo-Wschodniej. Autor przedstawi i argumentuje tezę, że dyskusja na temat wojny w Ukrainie toczy się w intelektualnej atmosferze klisz zaczerpniętych m.in. z XIX-wiecznej historiografii.

Słowa kluczowe: wojna w Ukrainie, Europa Środkowo-Wschodnia, długie trwanie

Summary: The author of the essay draws attention to the role of Polish, Russian and Ukrainian historians in understanding the category of Central and Eastern Europe. The author presents and argues the thesis that the discussion on the war in Ukraine takes place in an intellectual atmosphere of clichés taken, among others, from 19th-century historiography.

Keywords: war in Ukraine, Central and Eastern Europe, long term

- 1 Świadomie wybieram formułę eseju jako mniej zobowiązującą i niewymagającą rozbudowanego aparatu naukowego w postaci przypisów. Niebawem niniejszy tekst ukaże się także w wersji angielskiej pt. *History and Historians in the Perspective of longue durée: Some Remarks on the Historiographical Contexts of the War in Ukraine* w tomie *The Unpredictable Past? Reshaping Russian, Ukrainian, and East European Studies*, eds. Volodymyr Kravchenko and Marko Robert Stech, The Canadian Institute of Ukrainian Studies, The University of Alberta Edmonton.



Wprowadzenie

Rosyjska agresja na Ukrainę po raz kolejny zaktualizowała dyskusję wokół roli historii i historyków w życiu politycznym, czy szerzej w debacie publicznej. Znowu okazało się, jak wielką rolę może w nim odegrać argument z historii. Jak odpowiednio spreparowana opowieść o przeszłości potrafi legitymizować zbrodniczy reżim, stanowić uzasadnienie wojny, wykreować mityczny, niemający nic wspólnego z rzeczywistością obraz wroga.

Kiedy dziś mówimy o społecznej roli historyków, najczęściej podkreślamy, że powinni oni przyczyniać się do budowy mostów między narodami, demaskowania negatywnych stereotypów, tworzenia sprzyjającego klimatu do rozmowy. Tak jest w społeczeństwie demokratycznym. Wiemy jednak, że nie zawsze tak było. Doświadczenia XIX stulecia, kiedy to szeroko rozumiana historiografia stała się w wielu krajach zakładnikiem wojującego nacjonalizmu, kolonializmu i imperia- lizmu, to pouczająca także dziś lekcja. W epoce państw narodowych historycy występowali często w roli kapłanów, strażników narodowej pamięci, kreowali domi- nujące w społeczeństwie obrazy przeszłości.

Kolejne stulecie przyniosło nasilenie się tych niebezpiecznych zjawisk. W epoce totalitaryzmów historiografia i tworzący ją historycy stali się, nawiązując do ty- tułu pracy rosyjskiego emigranta Michaiła Hellera, przysłowiowymi śrubkami w totalitarnej maszynie, której celem było stworzenie ideologicznej wizji prze- szłości mającej uzasadnić władzę dyktatorów. Niewiele wyszło zatem z budowa- nia wspomnianych mostów, historycy raczej zaangażowali się w budowę murów wrogości, nienawiści.

Koniec II wojny światowej i trwająca kilkadziesiąt lat zimna wojna przyniosły kolejne zmiany. Z jednej strony, na Zachodzie doprowadziła do modernizacji hi- storiografii i przywrócenia zaufania do niej w szerokich kręgach społeczeństwa. Z drugiej, w Związku Radzieckim i krajach poddanych radzieckiej dominacji histo- ria i historycy poddawani byli mniejszym lub większym ideologicznym naciskom, a swoboda historiograficznej debaty była konsekwentnie ograniczana.

Upadek komunizmu, rozpad Związku Radzieckiego i odzyskanie niepodległo- ści przez państwa Europy Środkowo-Wschodniej stworzyły nowe nadzieje. W wa- runkach odradzającej się demokracji, poszerzania sfer wolności, odradzały się lub były tworzone od podstaw nowe, narodowe opowieści o przeszłości, mające uza- sadniać prawo do istnienia wszystkich państw regionu. Nastąpił renesans historii narodowych, odrzucających dziedzictwo komunizmu, zapełniano słynne „białe plamy”, dominowało podejście z ducha martyrologiczno-heroistyczne. Państwa i narody, będące przez lata „ofiarami” wielkich tego świata, pomijane w syntezach historii powszechnej, dopominały się o swoje miejsce na politycznej, ale także hi- storiograficznej mapie Europy.

Nieudane próby dialogu

Cechą charakterystyczną lat 90. XX w. i początku lat dwutysięcznych w Europie Środkowo-Wschodniej było rozpoczęcie historiograficznego dialogu międzysąsiedzkiego. Odwołam się tylko do dwóch przykładów ilustrujących podjęte wówczas próby. Już pod koniec Gorbaczowowskiej *pieriestrojki*, a następnie w czasach prezydentury Borysa Jelcyna rozpoczęła się współpraca historyków polskich i rosyjskich. W ramach dwustronnych umów wydawano liczne, dotychczas utajnione źródła z archiwów rosyjskich, powstawały nowe prace na temat relacji polsko-rosyjskich w XIX i XX w.

Wyrazem tego dialogu było powołanie Polsko-Rosyjskiej Grupy do Spraw Trudnych (2002). Jej prace zaowocowały obszernym tomem studiów *Białe plamy – czarne plamy. Sprawy trudne w polsko-rosyjskich stosunkach 1918–2008*². Początkowo wydawało się, że uda się zachować poszanowanie wzajemnych odmienności, zneutralizować kompleksy, zbliżyć do siebie dwie narodowe narracje, a w sytuacjach budzących największe emocje uzgodnić przynajmniej protokół rozbieżności. Z czasem jednak, w momencie nasilenia się w historiografii rosyjskiej tendencji rewizjonistycznych, związanych m.in. z oskarżaniem Polski o doprowadzenie do wybuchu II wojny światowej, dialog zaczął wygasnąć³.

Rozmowy na temat wspólnej przeszłości prowadzili też początkowo historycy ukraińscy i rosyjscy. Weszły one w fazę kryzysu w warunkach narastającej presji Rosji na zmieniającą się politykę Ukrainy zmierzającą w stronę integracji z Zachodem oraz postępującą rusyfikację ukraińskiej kultury. Stało się to wraz pierwszym Majdanem i początkiem prezydentury Wiktora Juszczuki (2005). Ogłosił on konieczność odrodzenia wartości narodowych. Wiązało się to z nową polityką historyczną, której nieodłączną cechą była konfrontacja ukraińskiej wizji historii z rosyjską i radziecką. Rozpoczęto wówczas budowę nowej tożsamości ukraińskiej.

Upowszechniano przede wszystkim w kraju i za granicą pamięć o milionach ofiar głodu na wschodniej Ukrainie z początku lat 30. XX w. Interpretowano to jako zaplanowaną zbrodnię Moskwy na narodzie ukraińskim. Drugim elementem rewizji historii narodowej, który starano się zaszcześcić do zbiorowej pamięci społeczeństwa, było kreowanie wizerunku Ukraińskiej Powstańczej Armii jako patriotycznej organizacji walczącej w czasie II wojny światowej z dwoma totalitaryzmami – niemieckim faszyzmem i rosyjskim komunizmem. Rehabilitowano bojowników UPA

² *Białe plamy – czarne plamy. Sprawy trudne w polsko-rosyjskich stosunkach 1918–2008*, red. A.D. Rotfeld, A.W. Torkunow, Warszawa 2010.

³ W 2017 r. Grupa ze względu na niepowołanie przez stronę rosyjską własnej reprezentacji zaprzestała działalności.

skazanych w czasach sowieckich. Symbolicznym wyrazem tej strategii było uhonorowanie Stepana Bandery tytułem Bohatera Ukrainy (2010)⁴.

Wspomniane tendencje „zderzyły się” z odradzającą się w Rosji polityką imperialną. W tej sytuacji jakiegokolwiek próby dialogu przestały być możliwe. Za jeden z ostatnich symboli gotowości do takiej rozmowy można uznać wspólny tom *Rossija – Ukraina. Kak piszetsa istorija*⁵. Dziś wyraźnie widać, że Rosja nie była gotowa na uznanie odrębności ukraińskiej historii, widziała ją jedynie w perspektywie *ruskiego miru*. W społeczeństwie ukraińskim zaczęło się ugruntowywać przekonanie, że kilka wieków sąsiedztwa z Rosją to czas nieustannej walki o niezależność Ukrainy, stale zagrożonej imperializmem moskiewskich przywódców. Można zaryzykować tezę, że w Ukrainie powiodła się próba budowy etosu państwowego opartego na przekonaniu o historycznej odmienności Ukrainy i Rosji.

Oba te przykłady dowodzą, każdy w nieco odmienny sposób, że w sytuacji odrodzenia się w Rosji imperialnego punktu widzenia historiograficzny, międzysąsiedzki dialog przestaje być możliwy. W warunkach wojny budowanie mostów traci sens. Dziś wiemy, że dialog na temat wspólnej przeszłości może się powieść tylko pod warunkiem uznania inności, tożsamości, odrębnej przynależności cywilizacyjnej. Inaczej mówiąc – wzajemnego zaakceptowania swych odrębnych historii. W przypadku relacji Ukrainy z Rosją tak się nie stało. Warto w związku z tym zapytać: Dlaczego? Jakie są głębsze przyczyny tego, co dziś stało się *leitmotivem* Putinowskiej propagandy w dziedzinie historii?

Historiografia jako granica mentalna

Jeżeli zgodzimy się, że historiografia odzwierciedla wyposażenie ludzkich umysłów w wiedzę historyczną dotyczącą budowy świata, jego zmienności, oraz kreuje system wyobrażeń o strukturach społecznej egzystencji człowieka, to zastosowanie doń Braudelowskiej koncepcji „długiego trwania” nie będzie niczym zaskakującym. Precyzując rzecz nieco bardziej, można wyróżnić w związku z tym trzy poziomy wiedzy historycznej.

Cywilizacyjny czy też kulturowy, który łączy się z fundamentalnym dla danej formacji mentalnej systemem wyobrażeń o charakterze oraz kierunku zmienności ludzkiego świata, narzucając przez to rozwijającej się w jej ramach refleksji historycznej określone granice możliwego i niemożliwego. Z punktu widzenia interesującego mnie zagadnienia można powiedzieć, że mieszczą się one w szeroko artykułowanych

4 Decyzja ta wywołała protesty w Rosji, ale także w Polsce.

5 Mam na myśli tom sygnowany nazwiskami Gieorgija Kasjanowa i Aleksieja Millera *Rossija – Ukraina. Kak piszetsa istorija* wydany w Moskwie w 2011 r.

różnicach między Wschodem a Zachodem (odmienne systemy wartości i co za tym idzie – odmienne sposoby organizacji życia zbiorowego).

Dla większości mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej Wschód pozostawał (dziś znów pozostaje) obszarem na poły metafizycznego zła i symbolem zagrożenia dla ich własnej kultury. Podobnie negatywnie i lekceważąco większość Rosjan traktuje Zachód, widząc w nim przykład kultury zdegenerowanej, schyłkowej.

Bardziej skomplikowana sytuacja daje się zauważyć w odniesieniu do Ukrainy. W literaturze podkreśla się swoiste „zawieszenie” Ukrainy między Wschodem a Zachodem. Charakterystyczna dla ukraińskiej myśli historycznej XX w. koncepcja zawierała się w słowie „między” (ukr. між) lub pomiędzy (ukr. поміж). Owa ambiwalentność widoczna jest już choćby w tytułach dzieł ukraińskich historyków – Iwana Łysiaka-Rudnyckiego (Ukraina między Wschodem i Zachodem), Ihora Ševčenki (Ukraina między Wschodem a Zachodem) czy Jarosława Daszkewycza (Ukraina na granicy między Wschodem a Zachodem). Ambiwalentny jeszcze do niedawna stosunek Ukraińców do Wschodu na naszych oczach ulega zmianie. Silniej podkreśla się cywilizacyjne związki Ukrainy z Zachodem. W książce Serhija Plokhego pojawiła się w tytule metafora Wrót Europy, przywodząca na myśl pojęcie przedmurza.

W tym kontekście fundamentalne znaczenie ma idea „My – Inni”, realizowana najczęściej pod postacią opowieści o losach cywilizacji, religii, państw, dynastii i narodów⁶. Dla wielu krajów Europy Środkowo-Wschodniej Rosja była kulturowym i cywilizacyjnym „Innym”, częściej zapewne „Obcym”, dziś staje się „Wrogiem”. I znów fundamentalne przemiany dokonują się w obrębie społeczeństwa ukraińskiego. Następuje w nim żywiołowe odrzucenie – w sensie kulturowym – wszystkiego, co rosyjskie, w wersji radykalnej – zakwestionowanie jakichkolwiek pozytywnych wpływów kultury rosyjskiej na ukraińską historię.

Nieco inny charakter mają animozje lokujące się na strukturalnym poziomie wiedzy historycznej. Najczęściej odnoszą się one do konkretnych instytucji życia społecznego – państwa, narodu, rasy czy panujących stosunków społecznych. W przypadku Rosji, Ukrainy i Polski były one widoczne na zarówno na płaszczyźnie polsko-rosyjskiej rywalizacji o wpływy na dawnych obszarach Rzeczypospolitej przedrozbiorowej, toczonej ponad głowami Ukraińców, jak i w stosunkach dwustronnych.

Owe konfliktogenne systemy wyobrażeń koncentrowały się wokół kilku zasadniczych kategorii. Jeśli chodzi o relacje polsko-rosyjskie, to z polskiej perspektywy można wskazać na następujące antynomie: „rosyjska despotia” – „polski

6 Nawiązuję w tym miejscu do swoich rozważań zamieszczonych w: R. Stobiecki, *National History and Imperial History: A Look at Polish-Russian Historiographical Disputes on the Borderlands in Nineteenth and Twentieth Centuries*, [in:] *Disputes Territories and Shared Pasts. Overlapping National Histories in Modern Europe*, eds. T. Frank, F. Hadler, London 2011, pp. 125–151. Wersja polska w: R. Stobiecki, „*Historio, historio, cóżeś ty za pani*”. *Eseje historiograficzne*, Łódź 2021, s. 15–45.

parlamentaryzm”, „wolność jednostki” – „podporządkowanie jednostki państwu”, „dobrowolny związek narodów” – „rosyjska zaborczość”. Punkt widzenia Rosji był inny. W jego ramach akcentowano takie przeciwieństwa, jak: „system samodzierżawia” – „brak silnej władzy”, „jednostka w służbie państwa” – „polska anarchia”, „polska ekspansja” – „rosyjska opiekuńczość”.

Część z nich dotyczyła także Ukrainy. Krytykując polską politykę wschodnią, Rosja występowała w roli „prawdziwego” obrońcy narodów słowiańskich, „polską anarchię” można było zestawić z „kozacką”, „ekspansji katolicyzmu” – przeciwstawić „obronę prawosławia” i „rosyjską opiekuńczość”. Po powstaniu Związku Radzieckiego wspomniane klisze uległy wzmocnieniu. Rzeczpospolita istniejąca do 1795 r. stała się w historiografii radzieckiej państwem ucisku narodowego, religijnego i klasowego. Ugoda Perejesławska z 1654 r. stała się fundamentem wiecznego sojuszu rosyjsko-ukraińskiego.

Wreszcie, trzeci poziom dotyczy warstwy wydarzeniowej wiedzy historycznej. Odnosi się on najczęściej do wybranych epizodów z historii stosunków polsko-rosyjskich, polsko-ukraińskich czy ukraińsko-rosyjskich, takich jak np. wojny Rzeczypospolitej z Moskwą w I połowie XVII w., likwidacja autonomii kozackiej, Wielki Głód (Holo-domor), zbrodnia katyńska, konflikty z czasów II wojny światowej, walka z antykomunistycznym ukraińskim podziemiem symbolizowanym przez UPA.

W tym sensie historiograficzne koncepcje, wielkie opowieści można rozpatrywać jako głęboko zakorzenione w przeszłości idee wpływające w istotny sposób na nasz sposób postrzegania „Innego”. Aktualna sytuacja związana z wojną w Ukrainie skłania do zastanowienia się, w jakim stopniu odziedziczone przez Rosjan obrazy przeszłości, przede wszystkim te, które dotyczą wzajemnych relacji z sąsiadami, wpływają na ich współczesne decyzje, uzasadniają takie, a nie inne odczytanie ukraińsko-rosyjskiego antagonizmu, czy szerzej konfliktu Rosji z narodami Europy Środkowo-Wschodniej. Polski romantyczny poeta Cyprian K. Norwid powiedział, że ludzie myślą postaciami, portretami, nazwiskami. Spróbuję pójść tym tropem.

Imperialne początki

Szukając korzeni rosyjskich historycznych wyobrażeń, nie sposób nie odwołać się do postaci Mikołaja Karamzina – twórcy, mówiąc językiem postmodernistów, wielkiej narracji wyznaczającej kanony myślenia o przeszłości w latach następnych. M. Karamzin, pierwszy oficjalny historyograf domu Romanowych wywierał ogromny wpływ na umysły współczesnych. Według Aleksandra Puszkina, to on w swojej dwunastotomowej *Historii państwa rosyjskiego* (pierwsze wydanie syn-tezy wyszło drukiem w 1818 r., początkowo w ośmiu tomach, ostatni XII tom ukazał się już po śmierci historyka w 1829 r.), odkrył dla Rosjan dawną Ruś, tak jak Kolumb Amerykę. Z dawnej Rusi Kijowskiej uczynił kolebkę Wielkiego Księstwa

Moskiewskiego, a potem Rosji. Także M. Karamzin powszechnie uważany jest za twórcę oficjalnej interpretacji dziejów Rosji, która opierać się miała na ideach „mądrego samodzięzawia i świętej wiary” [prawosławnej]. Postrzegany jest przez część badaczy za twórcę w pełni dojrzałej, historiograficznej wersji ideologii rosyjskiego imperializmu.

Taki właśnie imperialny z ducha punkt widzenia musiał prowadzić do konfliktów z sąsiadami czy innymi narodami zamieszkującymi państwo Romanowych. Początkowo przybrał on formę sporu rosyjsko-polskiego, który to M. Karamzin rozpatrywał w kilku płaszczyznach. Po pierwsze, mieścił się on w szeroko artykułowanych przeciwieństwach między Wschodem a Zachodem, postrzeganych jako nieprzekraczalne granice mentalne. Po drugie, miał on podłoże religijne. Był sporem katolicyzmu z prawosławiem. Misją Rosji była obrona świętej wiary prawosławnej przed destrukcyjnymi wpływami Rzymu, powstrzymanie ekspansji katolicyzmu na wschód. Po trzecie wreszcie, M. Karamzin zderzał ze sobą odmienne tradycje ustrojowe i prawne. Idealizując samodzięzawie, charakterystyczne dla warunków rosyjskich podporządkowanie jednostki państwu, krytykował system Rzeczypospolitej. Odrzucał zawarte w nim idee wolnościowe, demokratyczne i parlamentarne.

Spór polsko-rosyjski był dla niego bez mała odwieczną rywalizacją dwóch państw, walką na śmierć i życie, zaczynającą się za panowania Rurykowiczów i Piastów i trwającą do chwili obecnej (początek XIX w.). Jego zdaniem, między Rosją a Europą nie było miejsca dla państwa polskiego. W tekście z 1819 r. M. Karamzin zauważał: „Odbudowa Polski będzie oznaczała upadek Rosji, albo też synowie nasi zbiorczą swoją krwią ziemię polską i raz jeszcze wezmą szturmem Pragę!”. W jego *Historii państwa rosyjskiego* dużo jest oskarżeń pod adresem Polaków. W duchu refleksji charakterologicznej pisał o nich jako o narodzie „osłabionym samowolą i chciwością panów”, podkreślał ich „bezczelność”, „przewrotność” i „bezmąsność”.

Prezentując rosyjskie prawa do terenów d. Rzeczypospolitej M. Karamzin odwoływał się do dwojakiej interpretacji – imperialnej i narodowej. Używając tej pierwszej, pisał: „Wzięliśmy Polskę mieczem – oto nasze prawo, któremu wszystkie państwa przecież zawdzięczają swoje istnienie, gdyż wszystkie powstały z podbojów. Polska jest prawowitą rosyjską własnością”.

Jednocześnie bliska mu była także inna argumentacja. To on jako jeden z pierwszych rosyjskich dziejopisów zaakcentował, że fundamentalnym celem państwa rosyjskiego było „zbieranie ziem ruskich”. W tym kontekście udział Rosji w rozbiorach był jedynie, jak pisał M. Karamzin w 1802 r., „zajęciem naszej dawnej własności”, przyłączeniem ziem rosyjskich, które znajdowały się pod polsko-litewskim zaborem. W tym kontekście trzeba widzieć także akcentowaną przez rosyjskiego historyka rywalizację rosyjsko-polską o prymat na obszarze Słowiańszczyzny. Pojęcie „dzieje Rosji” było dla M. Karamzina immanentnie związane z kategorią imperium. Przez swoje

położenie geopolityczne Rosja była skazana na ekspansję. Rosyjski historyk powiądał przy tym tożsamość narodową z terytorialnością. To, co podbite, natychmiast uznawał za rosyjskie. Tak też potraktował wschodnie rubieże b. Rzeczypospolitej.

Odpowiedź polska i ukraińska

Ta wizja dziejów Rosji nie pozostała bez odpowiedzi. Polską reakcją na koncepcje rozwijane przez M. Karamzina było piarstwo historyczne Joachima Lelewela. Ten historyk i działacz polityczny był zarazem twórcą oryginalnej interpretacji dziejów Polski opartej na ideach republikańskich, demokratycznych i rodzimych (słowiańskich).

Najbardziej dojrzałą formę Lelewelowska koncepcja przybrała w pracy *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej z 1844 r.* (I wyd. Poznań 1855). Podobnie jak M. Karamzin, także J. Lelewel spoglądał na konflikt polsko-rosyjski z kilku punktów widzenia. W sporze tym Polska reprezentowała idee Zachodu, zdobycze cywilizacji zachodnio-chrześcijańskiej. Dla J. Lelewela, podobnie jak dla wielu jemu współczesnych Polaków, Wschód pozostawał obszarem na poły metafizycznego zła i symbolem zagrożenia dla ich własnej kultury. Idea Polski jako przedmurza Zachodu i obrońcy Europy miała silne zabarwienie religijne.

Prowadziło to do konfliktu specyficznych „narodowych” wcieleń katolicyzmu i prawosławia. Naprzeciwko siebie stawały figury Polski jako Chrystusa narodów i idea Rosji – narodu bogonoścy. Wreszcie J. Lelewel silnie akcentował prawno-ustrojowe przeciwieństwa obu krajów. Ideą przewodnią dziejów Polski była, jego zdaniem, koncepcja gminowładztwa (rządów ludu) przechodząca różne przeobrażenia od najdawniejszych czasów słowiańskich (instytucja wieceu), przez demokrację szlachecką, po współczesne mu XIX-wieczne formy parlamentarne i konstytucyjne.

Polski dziejopis z pogardą wypowiadał się o wszelkich formach despotii, o władzy absolutnej i dziedzicznej, pozostającej poza sferą społecznej kontroli. Były one obce polskiej tradycji. Pisząc o Wielkim Księstwie Moskiewskim, polski historyk zauważał: „Absolutyzm, wsparty siłą tatarską, podniósł tam potworne oblicze, którego wzrok odrętwiał i martwymi czynił wolności i swobody słowiańsko-ruskie”. Podobnie zatem jak dla wielu innych polskich badaczy, także dla J. Lelewela samowładztwo stanowiło istotę rosyjskiej historii.

Innym ważnym momentem obecnym w Lelewelowskim spojrzeniu na Rosję było silnie akcentowanie jej obcości wobec centrum świata słowiańskiego. W opinii J. Lelewela, w wyniku podboju tatarskiego Wielkie Księstwo Moskiewskie stało się „dzieckiem wyrodnym Rusi” i „odrostkiem wykrzywionym” Słowiańszczyzny. Tym samym polski historyk nie godził się na utożsamianie dziejów Rusi Kijowskiej z historią Rosji. Jego zdaniem, Wielkie Księstwo Moskiewskie składało się przede wszystkim z elementów obcych lub zdeslawizowanych. Z tego punktu widzenia wojny, jakie Rzeczpospolita od XVI w. prowadziła z Rosją, były wojnami nie tylko z despotyczną

władzą, ale także działaniami prowadzonymi w obronie prawdziwego, nieskażonego obcymi wpływami oblicza Słowiańszczyzny.

Na pytanie, co jest treścią dziejów Polski, J. Lelewel odpowiadał w kategoriach historii całości państwa od czasów piastowskich, przez monarchię jagiellońską i elekcyjną aż do rozbiorów. Wielkość Polski utożsamiał z koncepcją jagiellońską, a więc z dziejami wielonarodowościowej Rzeczypospolitej. J. Lelewel odrzucał rosyjskie pretensje do ziem d. Rzeczypospolitej, wskazując na kulturową i ustrojową obcość elementu rosyjskiego na tych obszarach. Katastrofę rozbiorów traktował jako klęskę państwa, ale nie narodu rozumianego przede wszystkim w sensie polityczno-historycznym (szlachta).

Dopiero po kilkudziesięciu latach przyszła „odpowiedź” ukraińska. Sformułował ją twórca nowoczesnej historiografii tego kraju, podobnie jak J. Lelewel, historyk i polityk Mychajło Hruszewski. Stworzona przez niego koncepcja historii narodowej jako Ukrainy-Rusi wyłożona najpełniej w dziesięciotomowej syntezie, doprowadzonej jednak tylko do 1658 r., w gruncie rzeczy położyła trwałe fundamenty pod historiografię ukraińską i stała się zasadniczym punktem odniesienia dla kolejnych pokoleń badaczy⁷.

Należy pamiętać, że stworzona przez niego idea historycznej odrębności Rusinów-Ukraińców rodziła się w wielce niesprzyjających okolicznościach. W przypadku Polski nawet państwa zaborcze nie kwestionowały kulturowej odrębności Polaków, mogli oni odwołać się także do własnej tradycji państwowej. Inaczej było w przypadku Ukraińców, ich historia była do przełomu XIX i XX w. postrzegana jako część historii Rzeczypospolitej, a potem imperium carskiego. Należało zatem wytyczyć granice odrębności.

Odwołując się do kulturowo-etnicznej wizji narodu, M. Hruszewski zakorzenił wspólnotę w dalekiej przeszłości, czyniąc z niej „żywą narodową indywidualność, naród z długą historią swojego rozwoju”. Podobnie jak dla J. Lelewela podmiotem dziejów był dla niego lud, polski historyk jednak, zgodnie z tradycją romantyczną, włączał do niego, w przeciwieństwie do Ukraińca, także szlachtę. M. Hruszewski pisał z punktu widzenia emancypacji ludu – zdominowanego przez elity polskie i rosyjskie.

Starał się podważyć narzuconą przez Rosję wersję dziejów. Dowodził, że to Ukraina jest prawowitym dziedzicem średniowiecznego Kijowa. Wizja M. Hruszewskiego miała niejako podwójne ostrze – antyrosyjskie, ale także w mniejszym stopniu antypolskie. To pierwsze od początku było istotniejsze, bo odnosiło się do większości terytorium ukraińskiego. Zagrożenie polonizacją było zdecydowanie mniejsze, poza tym dotyczyło głównie zachodniej Ukrainy. Ponadto społeczne i religijne granice między Polakami a Ukraińcami były łatwiejsze do wskazania, natomiast odróżnienie się od także prawosławnych Rosjan było bardziej problematyczne.

⁷ Pierwszy tom ukazał się w 1898 r. we Lwowie. Z punktu widzenia całości koncepcji M. Hruszewskiego ważny jest jego artykuł z 1904 r. *Oчерк історії українського народу*.

Na koniec tego wątku rozważań chciałbym podjąć jeszcze jedną kwestię, wykraczającą poza myślenie imperialne. Współcześnie wzajemne relacje polsko-ukraińsko-rosyjskie przedstawia się niekiedy w perspektywie studiów postkolonialnych. W sposób zajmujący tematykę tę podjął Mykoła Riabczuk w eseju *Ukraiński Piętaszek i jego dwaj Robinsonowie* (2013). W pisanej w optyce postkolonialnej opowieści, w roli Piętaszka została obsadzona Ukraina, w rolach Robinsonów Polska i Rosja. M. Riabczuk w ironicznej konwencji analizuje tę relację, która była/jest? relacją kolonialną, opierającą się na dominacji i podległości. Piętaszek w milczeniu uznaje cywilizacyjną wyższość Robinsona, z kolei Robinson bierze pod opiekę Piętaszka, na swój sposób go nawet kochając, „tak jak się kocha dobrego konia, psa czy inne zwierzę domowe”. Kiedy nagle Piętaszek odmawia uznania wyższości Robinsona, zaczynają się problemy. Uznany zostaje za „szaleńca” lub „buntownika”.

Ten wstęp posłużył M. Riabczukowi do zarysowania wyraźnej odmienności w relacjach polsko-ukraińskich i ukraińsko-rosyjskich. Kluczową rolę odegrała w tym kontekście religia, rozumiana nie tylko jako wspólnota wiary, która w pierwszym przypadku doprowadziła do uznania odmienności „innego”, w drugim zaś do wytworzenia się poglądu o słowiańskiej, „braterskiej” wspólnotcie. W rezultacie „polski Robinson”, „w przeciwieństwie do rosyjskiego, nie stara się oswoić Piętaszka ani nie pragnie jak w poprzednich wiekach zniewolić go”, uznaje jego „narodową odrębność”. Dlatego Polacy, z różnych powodów, także ze względu na swoje interesy gotowi są budować z Ukraińcami konstruktywne, dobrosąsiedzkie relacje. W przypadku Rosjan jest inaczej: „rosyjska «miłość» nie zakłada żadnej równości, gdyż Ukraińcy nie są dla Rosjan odrębnym narodem, lecz wariantem ich własnego”. Wspomniane figury Robinsona i Piętaszka, choć w relacjach polsko-ukraińskich odchodzą/odeszły? w przeszłość, to jednak dalej bywają źródłem różnych kompleksów i stereotypów, które determinują nasze myślenie.

Inaczej sytuacja wygląda w relacjach Ukrainy z Rosją. Wraz z wybuchem wojny (2014), rosyjskie postkolonialne myślenie ujawniło się z całą siłą⁸. Rosyjska idea *ruskiego miru* bywa niekiedy porównywana z konceptem Commonwealth, który prawdopodobnie był jej pierwowzorem. Wielka Brytania, tworząc wspólnotę, skutecznie – w wielu aspektach – uporała się z dziedzictwem kolonializmu. Współczesna Rosja poszła inną drogą. Odrzuciła istotę projektu brytyjskiego, zapominając, że warunkiem odegrania roli włączającej i integrującej jest jednak dobrowolność uczestnictwa. Przymusowa rusyfikacja, a tym bardziej zbrojne narzucanie języka i kultury rosyjskiej, czynią je odpychającymi. Napadając na Ukrainę i anektując jej

8 Na inny aspekt tego problemu, odwołując się do literatury, zwróciła swego czasu uwagę E.M. Thompson, *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, London 2000. Wyd. polskie: E.M. Thompson, *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.

rosyjskojęzyczne obszary oraz zgłaszając słabo zawołowane roszczenia wobec innych sąsiednich państw i społeczeństw, Władimir Putin uczynił z kultury rosyjskiej atrybut agresorów i zbrodniarzy wojennych. Skompromitował ją i pozbawił atrakcyjności.

Kontynuacje

Wspomniane wyżej koncepcje trzech kluczowych dla zrozumienia współczesności koncepcji – M. Karamzina, J. Lelewela i M. Hruszewskiego, znajdowały w latach następnych licznych kontynuatorów⁹. W przypadku rosyjskiego historyka, nawiązywali do niego już w latach 30. i 40. XIX stulecia m.in.: Mikołaj Ustriałow, Michaił Pogodin, a następnie w II połowie XIX w. autor słynnych, pisanych w duchu rusyfikacji, podręczników szkolnych Dymitr Iłowajski. Także w XX stuleciu sposób myślenia M. Karamzina znalazł swoje odzwierciedlenie. W okresie międzywojennym, szczególnie od lat 30., w czasach ugruntowania się jedynowładztwa Józefa Stalina, radziecka historiografia była często mieszaniną starych klisz z okresu carskiego i nowych pochodzenia marksistowskiego, klasowego. Po 1945 r. były one widoczne w wielu w radzieckich podręcznikach do historii, w tym pod redakcją Anny Pankratowej czy w wydanej w latach 50. pod auspicjami Instytutu Słowianoznawstwa Akademii Nauk ZSRR *Istorii Polski*.

Jeśli chodzi o polską historiografię to Lelewelowski, w szerokim rozumieniu tego terminu, punkt widzenia odnaleźć można w pracach wielu badaczy. Kluczowe znaczenie miał tutaj negatywny stosunek do Rosji, a następnie (szczególnie po wojnie z 1920 r.) Związku Radzieckiego. Polscy badacze brali także udział w rozpoczętym już w okresie międzywojennym sporze, z udziałem także rosyjskich emigrantów, o ideę kontynuacji czy dyskontynuacji w dziejach Rosji, w związku z przejściem władzy przez bolszewików. Istotny wkład do niej wniósł m.in. Jan Kucharzewski – autor wydanej w tym czasie siedmiotomowej pracy *Od białego caratu do czerwonego* (1923–1935)¹⁰. Po 1945 r. do J. Kucharzewskiego nawiązywali polscy historycy-emigranci, m.in. Oskar Halecki i Marian Kamil Dziewanowski, polemikę z radziecką historiografią dotyczącą początków imperium carskiego prowadził Henryk Paszkiewicz. W kraju do 1989 r., z oczywistych przyczyn, wszelkie antyrosyjskie tendencje w historiografii były marginalizowane. Obowiązywała zasada „wielkiej repetycji”, nazwana tak przez polskiego historyka literatury Michała Głowińskiego. W skrócie i w pewnym uproszczeniu, polegała ona na tym, że polscy badacze mogli napisać o Rosji, Rosjanach tylko to, co oni wcześniej o sobie napisali.

⁹ Na marginesie warto zauważyć, że po wszystkich stronach – polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej – od czasu do czasu pojawiali się także zwolennicy dialogu i porozumienia.

¹⁰ Wydanie angielskie skrócone w dwóch tomach: J. Kucharzewski, *The Origin of Modern Russia*, New York 1948.

W najtrudniejszej sytuacji znaleźli się historycy ukraińscy. Nieskrępowana ukraińska myśl historyczna mogła się rozwijać początkowo m.in. w Polsce, potem już tylko na emigracji. Z czasem kluczową rolę zaczął odgrywać w jej obrębie Ukraiński Instytut Badawczy na Harvardzie, kierowany przez Omeljana Pritsaka. Ważne były także prace publikowane m.in. przez I. Łysiaka-Rudnyckiego, I. Ševčenkę czy Romana Szporluka. Na marginesie warto dodać, że to na emigracji zrodziła się idea dialogu polsko-ukraińskiego, któremu patronował Jerzy Giedroyc i środowisko paryskiej „Kultury”.

Formą obrony przed rosyjskim ekspansjonizmem była rozwijana na emigracji koncepcja Europy Środkowo-Wschodniej. Jak wiadomo, po 1945 r. debata na temat statusu tej części Europy po raz kolejny stała się zakładnikiem polityki wielkich mocarstw. W krajach poddanych radzieckiej dominacji każda próba podkreślenia odrębności tego obszaru oznaczała *de facto* podanie w wątpliwość hegemonistycznej pozycji ZSRR. Z kolei w myśli zachodniej, szczególnie francuskiej, ale także amerykańskiej, studia nad przeszłością Europy Środkowo-Wschodniej stawały się często, zgodnie z niepisaną zimnowojenną regułą, częścią studiów rosyjskich (*Russian Studies*).

Zdominowanie Europy Środkowo-Wschodniej przez ZSRR często wiązano z przekonaniem, że wchodzące w jej skład kraje nie mogą istnieć samodzielnie, a komunizm miał być formą likwidacji ich wielowiekowego zacofania i dawać szansę na modernizację. Z kulturowego punktu widzenia próbowano pozbawić Europę Środkowo-Wschodnią jej tożsamości i uczynić częścią historii Rosji, a następnie dziejów imperium radzieckiego. Z tego punktu widzenia podjęte przez emigrantów z Europy Środkowo-Wschodniej, w tym Polaków i Ukraińców (O. Halecki, I. Łysiak-Rudnycki) działania skoncentrowały się na obronie kulturowej tożsamości tego regionu, a w warstwie historiograficznej stanowiły, jak się miało z czasem okazać, udaną próbę wyjścia z cienia *Russian Studies*.

Podsumowanie

Spoglądając z dłuższej perspektywy na analizowane wyżej historiograficzne spory, można podkreślić, że z punktu widzenia głównych aktorów – historyków polskich, rosyjskich i ukraińskich – przynajmniej przez większość czasu było to starcie strony silniejszej (historiografii rosyjskiej, wspartej pomocą własnego państwa, jego infrastrukturą) z historiografiami słabszymi – polską i ukraińską. Pierwsza z nich reprezentowała interesy narodu pod zaborami, druga upominała się dopiero o powszechne uznanie.

Idąc dalej tym tropem, można postawić tezę, że była to konfrontacja dwóch historiografii narodowych i dziejopisarstwa imperialnego, choć to ostatnie, co najmniej od połowy XIX w., odwoływało się także do retoryki nacjonalistycznej¹¹. Czy też,

¹¹ Pogląd ten nawiązuje do tezy obecnej w literaturze dotyczącej przeszłości rosyjskiej, że Rosja w swej nowożytnej historii nigdy nie była narodem w zachodnim rozumieniu tego

jeśli chcielibyśmy pozostać mimo wszystko w konwencji etnocentrycznej, można ją interpretować w kategoriach rywalizacji imperialistycznego, agresywnego nacjonalizmu rosyjskiego i obronnego, skoncentrowanego na zachowaniu tradycji i tożsamości nacjonalizmu polskiego oraz dobijającego się powszechnego uznania nacjonalizmu ukraińskiego.

Znaczenie owego sporu daleko wykraczało, a jak przypomniła nam tocząca się wojna w Ukrainie, w dalszym ciągu wykracza poza kontekst historiograficzny. Dziś owa, sięgająca XIX stulecia, dyskusja historyków rysuje się jako istotna część wielowiekowej rywalizacji. Jako jej historiograficzne preludium.

Spory polsko-rosyjskie w sensie terytorialnym zakończyły się w 1945 r. W przypadku Ukrainy nie tylko trwają one do dnia dzisiejszego, ale także stały się jedną z przyczyn wojny. Okazało się, że ujawniające się w historiografii, sygnalizowane wyżej trzy poziomy wiedzy historycznej stworzyły granicę, w wielu przypadkach nie do przekroczenia. Przyczyniły się do budowy swoistego mentalnego muru, oddzielającego od siebie zamieszkujące na jednym terytorium narody.

Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że wspomniane bariery mentalne są jednak podatne na zmiany. Widać to wyraźnie w kształtującym się obecnie nowym stosunku Ukraińców i ukraińskiej historiografii do tradycji wielonarodowej Rzeczypospolitej. Szukając głębszych korzeni konfliktu ukraińsko-rosyjskiego, wielu z nich, np. przywoływany już M. Riabczuk, zwróciło uwagę na kulturę polityczną, która zasadniczo różni oba narody. Ukraiński intelektualista zauważył w tym kontekście, że to „kultura wolnych jednostek, które nie są przywiązane do swego państwa w sposób poddańczy, [...] kultura, która czyni Ukraińców jednym narodem – w sensie politycznym – nie z Rosjanami, tylko z Polakami i Litwinami, bo wywodzi się z Rzeczypospolitej, z jej tradycji ograniczania wszelkiej władzy absolutnej, z tradycji stosunków kontraktowych między władcami a poddanymi, [...] tradycji, która różniła ówczesną Rzeczpospolitą od Carstwa Moskiewskiego, dokładnie tak samo, jak różni nas dzisiaj od carstwa Putinowskiego”. W historiografii i edukacji szkolnej Ukraińcy zaczynają odchodzić od traktowania Rzeczypospolitej przedrozbiorowej jako państwa ucisku narodowego, religijnego i klasowego. Jednym słowem „obcego”. Zaczynają dostrzegać w nim elementy „wspólnego domu”, akcentować autonomiczną rolę czynnika ruskiego/ukraińskiego¹². Wciąż niedocenioną rolę odgrywa tu bez wątpienia wspólne doświadczenie historyczne.

Wybuch konfliktu ukraińsko-rosyjskiego zreaktualizował dyskusję wokół Europy Środkowo-Wschodniej. Trwająca wojna w sposób spektakularny ujawniła

terminu, ale od początku była imperium. Zob. np.: G. Hosking, *Russia: People and Empire 1552–1917*, London 1997.

12 Przykładem może być konferencja *Nowa perspektywa – ukraińska edukacja historyczna* zorganizowana (31 I 2023) przez Wydział Historii Uniwersytetu Warszawskiego.

nasze deficyty wyobraźni, słabości deterministycznego myślenia o przeszłości; zmusiła do rewizji wielu naszych dotychczasowych poglądów. Generalnie historycy, ale nie tylko oni, zawiedli w roli humanistów sygnalistów (*whistle-blowers*). Nie dostrzegli narastającego konfliktu, nie interweniowali w porę. Historiografia wolnego świata okazała się bezradna wobec rosyjskiej agresji. Podobnie jak literatura, choć ta w mniejszym stopniu, nie odnalazła się jako rodzaj kulturowego zestawu ratunkowego, z którego jednak trzeba korzystać przed wypadkiem. Dziś Orwell znów jest nam przydatny, co wydaje się ponurą farsą. To, co wydawało nam się odległą przeszłością, nagle stało się rzeczywistością. Europa Środkowo-Wschodnia z jej częścią ukraińską stała się obiektem kolonialnego z ducha podboju. Zmieniły się realia geopolityczne, w tym także sposoby rozumienia kategorii Europy Środkowo-Wschodniej. Punkt ciężkości został przesunięty na wschód, sama idea zyskała bardziej inkluzywny charakter.

Wojna ustanowiła granicę między światem cywilizacji a światem barbarzyństwa, światem wolności i zniewolenia, rządów prawa i bezprawiem. Tym samym na długi czas, nie chcę powiedzieć, że na zawsze, wykluczyła Rosję z rodziny narodów europejskich. Kwestionowanie prawa Ukraińców do suwerennego bytu, propagandowa i pełna fałszerstw manipulacja historią tego narodu wywołują adekwatną reakcję. Zagrożenie imperialną w swojej wymowie wizją *ruskiego miru* spowodowało i powoduje, że zasadniczo zmienia się, nie tylko wśród Ukraińców, stosunek do Rosji.


Może warto więc we współczesnych debatach, w obliczu dramatycznych wydarzeń w Ukrainie, uwzględnić aspekt odmiennego „zaprogramowania kulturowego”. A tym samym pogodzić się z faktem, że nie tylko elity, ale także szerokie warstwy społeczeństwa, myślą o własnej przeszłości przy pomocy klisz zaczerpniętych m.in. z XIX-wiecznej historiografii. Przyjąć do wiadomości fakt, że do dziś wielu Polaków, nie czytając jego prac, „myśli o własnej historii Lelewelem”, przywołując związane z nim hasło „za wolność naszą i waszą”, zdecydowana większość Rosjan, odwołuje się do zmodyfikowanych klisz zaczerpniętych z twórczości M. Karamzina, a Ukraińcy za punkt wyjścia do refleksji nad przeszłością przyjmują historię narodową w duchu M. Hruszewskiego¹³. Ten ostatni przykład wydaje się szczególnie istotny nie tylko dlatego, że on sam powszechnie zaliczany jest do ukraińskiego panteonu bohaterów narodowych, ale także z tego powodu, że w chwili obecnej taki właśnie fundament myślenia o przeszłości narodu stanowi jedno z najważniejszych uzasadnień prawa do istnienia Ukrainy jako suwerennego narodu i państwa.

¹³ Zob.: R. Stobiecki, *Dwie historie Polski i Rosji. W krzywym zwierciadle*, „Polityka”, 28 VI 2022, nr 27, s. 62–64.

Bibliografia

Literatura

- Białe plamy – czarne plamy. Sprawy trudne w polsko-rosyjskich stosunkach 1918–2008*, red. A.D. Rotfeld, A.W. Torkunow, Warszawa 2010.
- Hosking G., *Russia: People and Empire 1552–1917*, London 1997.
- Kucharzewski J., *The Origin of Modern Russia*, New York 1948.
- Stobiecki R., *Dwie historie Polski i Rosji. W krzywym zwierciadle*, „Polityka”, 28 VI 2022, nr 27.
- Stobiecki R., „*Historio, historio, cóżeś ty za pani*”. *Eseje historiograficzne*, Łódź 2021.
- Stobiecki R., *National History and Imperial History: A Look at Polish-Russian Historiographical Disputes on the Borderlands in Nineteenth and Twentieth Centuries*, [in:] *Disputes Territories and Shared Pasts. Overlapping National Histories in Modern Europe*, eds. T. Frank, F. Hadler, London 2011.
- Thompson E.M., *Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism*, London 2000.
- Thompson E.M., *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.

JOLANTA DASZYŃSKA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9108-1296](https://orcid.org/0000-0001-9108-1296)

JOLANTA.DASZYŃSKA@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Historii Nowożytnej

Kilka refleksji nad rekonstrukcją historyczną w Polsce

Some of my own reflections
on reenactment in Poland

Streszczenie: Autorka artykułu przedstawia swoje własne spojrzenie na społeczne zjawisko zwane rekonstrukcją historyczną. Jako historyczka i rekonstruktorka polemizuje z tezą, że przedstawiane bitwy są rekonstrukcjami historycznymi, gdyż są one jedynie przypomnaniem dawnych wydarzeń. Na dowód tego przytacza wiele argumentów potwierdzających, że widowiska batalistyczne nie mogą być uznawane jako dokładne odtworzenie przeszłości. Współcześnie odtwarzane bitwy mają przypomnieć o tych, które były, a nie być dokładnie odwzorowane, gdyż jest to z wielu powodów niemożliwe.

Słowa kluczowe: rekonstrukcja historyczna, rekonstruktor, historia, pamięć, przypomnianie historii

Summary: The author of this article presents her own perspective on the social phenomenon of reenactment. As historian and reenactor she argues with the thesis that the battles depicted are historical reconstructions, as they are only reminders of past events. As proof of this, she cites many arguments confirming that battle spectacles cannot be considered as exact reproductions of the past. Battles recreated today are intended to remind us of those that occurred and not to be accurately reproduced, as this is impossible for many reasons.

Keywords: reenactment, reenactor, history, memory, recalling history



Przystępując do napisania artykułu dla tak wspaniałej osoby, jaką jest Profesor dr hab. Ewa Nowina-Sroczyńska, miałam ciągły dylemat dotyczący tego, co i jak przedstawić, aby było to dla Niej miłym prezentem, tekstem od serca, choć trochę zbieżnym z Jej zainteresowaniami badawczymi. Znałam Ewę z Rady Wydziału, a potem słyszałam o Niej same pochwały od mojego syna, który studiując antropologię kulturową, miał z Nią wykłady, wyjazdy naukowe, a także egzamin. Znałam więc Ewę z dwóch stron: jako naukowca, z którym wpływałyśmy razem na losy Uczelni, procedując w posiedzeniach Rady Wydziału; i jako nauczyciela akademickiego widzianego oczami syna, wówczas studenta. Do tego obrazu doszedł nowy, którym były wyjazdy turystyczno-naukowe do różnych miejsc ważnych kulturowo i historycznie, w których czasem brałam udział. We wszystkich tych obrazach Ewa była zawsze najjaśniejszą świecą gwiazdą. To przede wszystkim z Nią chciało się rozmawiać, zwiedzać, spożywać regionalne dania, degustować trunki i być w Jej otoczeniu.

Jako jubileuszowy przygotowałam tekst, który powinien odpowiadać Jej zarówno pod względem naukowym, jak i osobistym. Jest to tekst autorski (co widać w bibliografii). To moja własna opowieść o nowym zjawisku kulturowym, jakim stała się rekonstrukcja historyczna. Dodam, że od kilku lat jest ona umieszczona w programie studiów na kierunku Wojskoznawstwo, który miałam przyjemność współtworzyć i na którym mam zajęcia, które nazywają się Rekonstrukcja historyczna.

Taka sytuacja ma miejsce teraz, w początku lat 20. XXI w., ale dwadzieścia lat temu, gdy opowiadałam na Uczelni o rekonstrukcjach historycznych i mówiłam, że mój mąż z synem biorą w nich udział, to reakcja niektórych pracowników naukowych była taka, jakby widzieli diabła chcącego zabrać ich dusze. Nie było to miłe. Wśród historyków wolałam więc nie poruszać tego tematu, nie opowiadać o inscenizacjach, przygotowaniach do nich, a tym bardziej pokazywać zdjęć. Dopiero przypadek zadecydował o tym, że rekonstrukcja historyczna została zauważona i wzięta pod uwagę przez środowisko historyków.

Jak do tego doszło? Otóż od lat brałam udział w finałowych eliminacjach Olimpiady Historycznej, będąc członkiem Komitetu Głównego Olimpiady Historycznej organizowanej przez Polskie Towarzystwo Historyczne (dalej: PTH). I kiedyś, gdy po sprawdzaniu prac uczestników mieliśmy czas na spotkanie i dyskusje na różne tematy, zaczęliśmy wyjmować laptopy i telefony, pokazując zdjęcia ilustrujące głoszone opowieści. Ja też pokazałam kilka zdjęć z inscenizacji historycznych, z dumą podkreślając, że brał w nich udział mój mąż z synem, że sami stworzyli grupę rekonstrukcji historycznej. Mówiłam, w jaki sposób zdobywają wiedzę, a także różnego rodzaju sprzęt, umundurowanie, wyposażenie. Opowiadałam o ich pasji i odkrywaniu wiadomości, które na ogół nie są dostępne w opracowaniach historycznych, a tym bardziej w syntetycznych podręcznikach historii. Przy okazji zaczęłam mówić, jak wygląda przygotowywanie się do wyjazdów na inscenizacje historyczne, czemu one służą, w jaki sposób przekazują wiedzę historyczną, a także kto i dlaczego bierze

w nich udział. Wzbudziłam zainteresowanie Komitetu, a przede wszystkim Prezesa PTH, który zafascynowany tymi informacjami zaproponował mi przedstawienie tematu rekonstrukcji historycznej za zebraniu Zarządu Głównego PTH. Przyjęłam wyzwanie!¹

Z wielką starannością przygotowałam prezentację multimedialną, w której przedstawiłam blaski rekonstrukcji historycznej, ale również jej zarysowujące się cienie. To był przełomowy wykład dotyczący zjawiska rekonstrukcji historycznej w Polsce. Słuchaczami byli wybitni profesorowie polscy, którzy tworzyli elitę naukową, będąc członkami Zarządu Głównego PTH. Przyjęli go z zaciekawieniem, co już było ogromnym sukcesem! Ponadto mieli wiele pytań, propozycji, a co ważniejsze, wywiązała się dyskusja, w wyniku której ustalono, że nie kto inny, tylko historycy powinni zajmować się zjawiskiem rekonstrukcji historycznej, wzmocnić je swą wiedzą, służyć radami i pomocą, a nie jak dotychczas odcinać się od tego zjawiska lub je krytykować. Do tej pory istniały dwa rozbieżne światy, tj. świat historyków i świat rekonstruktorów. Nie było części wspólnej. Podjęłam się wyzwania, aby jeżeli nawet nie połączyć tych światów, to znaleźć części wspólne.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: Czemu zajmowałam się tym nowym zjawiskiem kulturowym? Otóż, po pierwsze, dołączyłam do środowiska rekonstruktorów, biorąc udział w różnych inscenizacjach historycznych. Poznawanie nowych ludzi, miejsc, zapoznanie się z pasjami rekonstruktorów, z historią lokalną, o której albo nie miało się żadnej wiedzy, albo była ona znikoma, było czymś nowym, ciekawym, wzbogacającym². Ponadto na własnej skórze można było poczuć te emocje, które mieli rekonstruktorzy przygotowujący się do inscenizacji i biorący w nich udział³. Można było też jeździć pojazdami, na które dotąd patrzyło się albo w muzeum, albo widziało się je w filmach. Dotyczyło to także broni, która pojawiała się na inscenizacjach, a którą – podobnie jak w przypadku pojazdów – znało się wyłącznie z biernego oglądania bez możliwości dotknięcia czy użycia. Ponadto, udawało się też podpatrzeć, jak rekonstrukcja wygląda od strony jej przygotowań. Po pewnym czasie stałam się doradcą historycznym, byłam też odpowiedzialna za przygotowania, zarówno jeśli chodzi o kwestie scenariusza, jak i sprawdzenie strojów rekonstruktorów biorących udział w inscenizacjach jako tzw. ludność cywilna. Zaszczycem było współtworzenie scenariusza do inscenizacji organizowanej w Twierdzy Boyen i „dowodzenie” sekcją cywilną, jak i podczas inscenizacji w Strońsku-Beleniu.

1 *Lubię wyzwania* [rozm. Anny Szymanek-Jużwin z Jolantą Daszyńską], „Ziemia Łódzka. Pismo Samorządowe Województwa Łódzkiego” 2014, nr 155(10).

2 J. Chańko, J.A. Daszyńska, *Rekonstrukcja historyczna: hobby, pasja, komercja?*, „Wiadomości Historyczne” 2015, nr 6, s. 4–13.

3 J.A. Daszyńska, *Rekonstrukcje historyczne z perspektywy rekonstruktora*, „Wiadomości Historyczne” 2017, nr 2, s. 42–45.

Rekonstrukcja historyczna dawała mi wiele radości, ale i stawiała wyzwania. Ponadto, zaczęłam patrzeć na to zjawisko nie tylko jako rekonstruktor, ale włączyło mi się patrzenie okiem naukowca-historyka. Jeździłam na, jak się wówczas mówiło, rekonstrukcje historyczne (dziś używamy bardziej adekwatnego określenia, jakim jest inscenizacja historyczna, widowisko historyczne)⁴, które ukazywały batalistyczne epizody historyczne, najczęściej związane z lokalną historią. Bywałam też na przemarszach rekonstruktorów, paradach historycznych, prowadziłam wraz z innymi rekonstruktorami tzw. lekcje żywej historii w szkołach.

Uczestniczyłam też w zupełnie innej (nowej, bo pojawiającej się po 2010 r.) odmianie rekonstrukcji, która nie dotyczyła batalii, bojów, wojen, a wyłącznie scen rodzajowych. Na tych inscenizacjach nie było broni, wystrzałów, a jedynie przypomnienie obrazów z dawnego życia, jak np. przyjazd młodego Władysława Reymonta na wieś (2015), leczenie kuracjuszy (2015) czy wizyta cara z małżonką u wód (2012). Te inscenizacje były organizowane przez dyrektora Skansenu Rzeki Pilicy i tam przedstawiane. Im szerzej patrzyłam na to rozwijające się zjawisko, tym bardziej zaczęłam dostrzegać jego złożoność co do różnych form podejmowanych działań (nie tylko przedstawianie scen batalistycznych). Z drugiej strony, uporczywe nazywanie rekonstrukcją historyczną odgrywanych na oczach publiczności batalii z przeszłości coraz bardziej wzbudzało moją dezaprobatę. Dostrzegałam coraz więcej nieścisłości, historycznych niezgodności czy wręcz zupełne odbieganie od historycznych realiów dotyczące przedstawianych scen. Zaczęłam przekonywać organizatorów, aby nie używać nazwy „rekonstrukcja historyczna” do przypominanych wydarzeń batalistycznych. Dlatego też poczęłam poszukiwać pewnej stałej, która odpowiadałaby temu, co określa się tym mianem⁵. Przede wszystkim zaczęłam zastanawiać się nad doбором właściwego określenia na to, co nazywano rekonstrukcją historyczną w odniesieniu do odtwarzanych scen batalistycznych⁶. Poszukując w Internecie

4 Rekonstrukcja historyczna jest szerokim pojęciem, które obejmuje zarówno batalistyczne przypomnienia wydarzeń, co określamy mianem inscenizacje historyczne, widowiska historyczne, jak i upamiętnianie, pokazy czy pikniki historyczne, przemarsze, parady, upamiętnianie, lekcje żywej historii i inne. Zob.: J. A. Daszyńska, *Rekonstrukcja historyczna. Wybrane refleksje własne*, Łódź 2021, s. 15–24.

5 W Internecie, bo nie w formie encyklopedii drukowanej, występują takie określenia: „Historyczne rekonstrukcje to zbiór działań, podczas których ich uczestnicy odtwarzają w strojach i za pomocą artefaktów wytworzonych współcześnie, względnie oryginalnych, konkretne wydarzenia z przeszłości (najczęściej bitwy) lub różnorodne aspekty życia w wybranym okresie historycznym” [dostęp: 27 stycznia 2020]. Dostępny w internecie: https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_historyczna

6 W Internecie czytamy również, że „rekonstrukcja (bitwy) to szereg działań związanych z odtworzeniem wydarzeń historycznych [... J.A.D.]. Rekonstrukcja ma na celu odtworzenie przebiegu batalii z przeszłości” [dostęp: 18 stycznia 2024]. Dostępny w internecie: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_\(bitwy\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_(bitwy))

wiadomości na ten temat, przekonałam się, że w zasadzie definicja tego zjawiska nie istnieje. Oto tekst z Wikipedii: „Rekonstrukcja – szereg działań związanych z odtwarzaniem wydarzeń historycznych. W Polsce jeszcze nie ma jednej, przypisanej mu nazwy. Określana jest nazwami: rekonstrukcja militarna, inscenizacja bitwy, festyn historyczny, widowisko historyczne, itp.”⁷. Zastanawiałam się, czemu napisano „mu”, a nie „jej”, ale to marginalny problem.

Wszyscy, ja również, w początkowych latach, kiedy rekonstrukcja historyczna dotarła do Polski, nie zdawaliśmy sobie sprawy z tego, że nie odtwarzamy wydarzeń historycznych w sensie dosłownym, a więc nie rekonstruujemy⁸ ich, tylko je przypominamy⁹. Momentem przełomowym dla zrozumienia tego, że organizowane i prezentowane sceny batalistyczne nie mogą być nadal określane jako rekonstrukcje historyczne były słowa lektora zapowiadającego pewną inscenizację historyczną (zapowiedział ją jako rekonstrukcję). Powiedział, że „zobaczą państwo teraz, jak to było naprawdę”¹⁰.

Znając zarówno scenariusz, jak i mając wiedzę o historycznych wydarzeniach, które wydarzyły się w tym miejscu, wiedziałam, że nie ma możliwości, aby przedstawić te wydarzenia takimi, jakimi były one w rzeczywistości. Wówczas zrozumiałam, że w sensie dosłownym nie odtwarzamy tych wydarzeń, a jedynie je przypominamy. Przypominamy, że one się wydarzyły, przywracamy pamięć o nich w sposób jak najbardziej zbliżony do autentycznego, ale nie jest to możliwe, abyśmy je odtworzyli dokładnie tak, jak było to w czasie autentycznej bitwy. Dlatego uważam, że lektor nie powinien być użyć słów „przypominamy, jak to było”, tylko „przypominamy, że było”. Te dwa określenia diametralnie zmieniają istotę problemu. Określenie „jak to było” nawiązuje do odwzorowania w skali 1:1, a więc do istotnej rekonstrukcji, zaś „że to było” pozwala na przypomnienie tych wydarzeń, a nie oznacza ich zrekonstruowania, a więc dokładnego odtworzenia.

Czym jest zatem rekonstrukcja? Zaczęłam od zdefiniowania samego słowa „rekonstrukcja”, bez używania przymiotnika „historyczna”. Słownik wyjaśnia, że rekonstrukcja oznacza odtworzenie czegoś na podstawie zachowanych fragmentów, szczątków, przekazów itp. Terminem rekonstrukcja określa się odtworzenie zniszczonego, zabytkowego budynku lub jego nieistniejących już elementów do stanu sprzed zniszczenia, które dokonywane jest na podstawie zachowanych detali,

7 Dostęp 19 stycznia 2024. Dostępny w internecie: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_\(bitwy\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_(bitwy))

8 Dostęp 10 stycznia 2024. Dostępny w internecie: <https://sjp.pwn.pl/sjp/rekonstrukcja>

9 Zob.: J.A. Daszyńska, *Kilka refleksji nad inscenizacjami historycznymi przypominającymi wydarzenia II wojny światowej*, „Wiadomości Historyczne” 2014, nr 2, s. 34–37.

10 Słowa te usłyszałam jako zapowiedź inscenizacji historycznej w Strońsku-Beleniu 6 września 2006 r. anonsowanej jako rekonstrukcja historyczna.

planów, fragmentów, zdjęć, itp. Takie wyjaśnienie słowa „rekonstrukcja” używane jest w architekturze. W innych dziedzinach nauki również mamy do czynienia z pojęciem rekonstrukcji. Spotyka się ją w medycynie, biologii, a także wtedy, gdy chodzi o rekonstrukcję dzieła sztuki. Policja używa tego terminu, gdy odtwarza przebieg wydarzeń potrzebnych w śledztwie czy procesie. Medycyna zna i wykorzystuje to pojęcie, odbudowując zniszczone lub uszkodzone części ciała. W wymienionych wyżej dziedzinach rekonstrukcja tożsama jest z odtworzeniem; w dodatku – wiernym odtworzeniem. I te dwa słowa: „wierne” (dokładne) i „odtworzenie” mają kluczowe znaczenie.

Połączenie rzeczownika „rekonstrukcja” z przymiotnikiem „historyczna” sugeruje, że będzie się coś odtwarzało, co było kiedyś, a więc działo się w przeszłości. Z pozoru jest to bardzo logiczne sformułowanie. I właśnie dlatego w pierwszych latach, gdy do Polski weszło zjawisko rekonstrukcji historycznej, wydawało się, że organizowane sceny batalistyczne dla publiczności z udziałem rekonstruktorów są rekonstrukcjami historycznymi, a więc dokładnym odtworzeniem tego, co kiedyś wydarzyło się naprawdę. Jednak, po bliższym zapoznaniu się z dawnymi faktami, tego określenia nie powinno się używać.

Uważam, że nie powinno się używać określenia „rekonstrukcja historyczna” do przypominanych bitew, walk czy potyczek, a więc do batalistycznego ukazywania scen z przeszłości. Powodów początkowo znalazłam kilka, jak np. niezgodność pory dnia faktycznych wydarzeń z przeszłości z czasem, w którym odbywa się inscenizacja historyczna. Najczęściej bowiem inscenizacje organizowane są w sobotnie popołudnia, aby jak największa liczba ludności mogła przyjechać i obejrzeć przedstawiane wydarzenia historyczne. Tymczasem, konkretna bitwa, która jest przedstawiana, rozgrywała się na przykład przed świtem. Ta niezgodność czasowa, niezgodność pory dnia zaprzecza temu, że jest to dokładna rekonstrukcja minionych wydarzeń. Na ogół organizatorzy wielu inscenizacji historycznych nie zdają sobie z tego faktu sprawy. Dla nich istotne są mapy czy plany rozmieszczenia wojsk i zgodnie z nimi ustawiają rekonstruktorów na polu „walki”. W ten sposób nawiązują bardzo rzetelnie do tego, jak były rozmieszczone siły wojskowe, co faktycznie jest zgodne z prawdą historyczną, ale zapominają, że bitwa nie odbywała się w godzinach popołudniowych, ale np. porannych. No i tu pojawia się niespodziewany problem, którego na ogół nie dostrzegają historycy. Jednak rekonstruktorzy odczuwają go na własnej skórze, biorąc udział w inscenizacji historycznej. Gdy zostają ustawieni zgodnie z historycznymi mapami, to są w sprzeczności z tym, co rzeczywiście się odbyło. Atakujący według planów szli ze słońcem, a przeciwnik miał słońce prosto w oczy. Przy zachowaniu jedynie planów ustawienia wojsk i nieskorygowaniu tego z porą dnia nie może być mowy, że odtwarza się dokładnie minione wydarzenie. Wprost przeciwnie – atakujący, idąc pod słońce, całkowicie zaprzeczają temu, że tak było naprawdę, a zatem nie jest to rekonstrukcja i nie może być mowy o dokładnym odtworzeniu bitwy.

Podobnie nie można mówić o rekonstrukcji, gdy z przekazów historycznych wiemy, że rzeczywista bitwa odbywała się we mgle. Widoczność wtedy była znikoma. W inscenizacjach chodzi o to, aby oglądający widzowie mieli bardzo dobrą widoczność. Pojawiające się niekiedy zadymianie pola rekonstrukcyjnego trwa kilkanaście sekund, czasem minut, i ma pokazać efekty wybuchów czy pożarów, a nie „udawać” cały czas trwającej mgły. W rzeczywistości poranne mgły, zgodne z historyczną rzeczywistością, nie mogą być „odtworzane”, gdy inscenizacja odbywa się po południu.

Nie zawsze też historyczne warunki meteorologiczne odpowiadają tym, w których je przypominamy. Niekiedy są podobne, ale bywają zupełnie odmienne. Przed organizatorami inscenizacji historycznych stoją nieraz bardzo duże wyzwania. Jak ma wyglądać przypominanie wydarzeń, które rozgrywały się w strugach deszczu, gdy podczas inscenizacji świeci słońce? Może też być zupełnie odwrotna sytuacja. Nie jest to bez znaczenia dla organizujących inscenizację historyczną, gdyż aby była ona wiarygodna, musi odpowiadać aktualnym warunkom, bo zgromadzona publiczność wraz z rekonstruktorami nie tylko jest w czasie rzeczywistym i zarówno ogląda to, co jest przypominane, ale odczuwa to, co niesie aura. A zatem albo wszyscy mokną, albo cierpią z powodu palącego słońca. To skrajne sytuacje, ale mogące wywołać dobry albo zły odbiór przypominanych wydarzeń. Dlatego czasem powinno się zrezygnować z dokładności na rzecz odczuwalności. Wyobraźmy sobie inscenizację rozgrywaną się w palącym słońcu, gdy widzimy rekonstruktorów, zwłaszcza rekonstruktorów w strojach w etole, liski, filcowe kapelusze, chusty. Widzowie „nie kupią” takiego przekazu. Podobnie nie będą przekonani o autentyczności, moknąc w strugach deszczu i jednocześnie widząc panie z tzw. epoki paradujące w jasnych sukniach, w dodatku z rozłożonymi parasolkami słonecznymi. To żenada, a nie inscenizacja historyczna. Obserwujący inscenizację ludzie odczuwają obecnie panujące warunki meteorologiczne, podświadomie oczekując zgodności ubioru z aktualnymi warunkami pogodowymi.

Tak samo ważny jest śnieg czy mróz podczas inscenizacji zimowych. Wiadomo, że dawniejsze zimy były śnieżne i bardziej mroźne. Jeżeli w czasie inscenizacji są podobne warunki, to z całą pewnością wpływają one na uwiarygodnienie przekazu. Jednak ostatnie zimy znacznie częściej zamiast śniegu oferują zieloną trawę. I jak tu przekazać ludziom, którzy przyszli na inscenizację, że wtedy był śnieg i mróz, że walczyło się w trudnych zimowych warunkach, gdy widzą brak śniegu i czują dodatnią temperaturę? Rzeczywistość rozmija się z historycznymi realiami. Taka zmienność warunków atmosferycznych ważna jest także, jeśli chodzi o odczucia i zachowania rekonstruktorów. Gdy zachodzi zgodność aktualnych warunków meteorologicznych z historycznymi, rekonstruktorzy na własnej skórze mogą poczuć, jak trudno było wtedy walczyć, z jakimi problemami zmagali się ówcześni żołnierze. Doskonałym przykładem była inscenizacja walk o Stalingrad odbywająca się w Twierdzy Modlin. Tego dnia temperatura spadła do minus dwudziestu stopni, pokrywa śnieżna

była gruba, wszyscy, zarówno rekonstruktorzy, jak i widzowie marzli, zacinął się sprzęt, zmarznęte palce odmawiały posłuszeństwa, gdy trzeba było nacisnąć spust czy zrobić zdjęcie, a buty nie były w stanie zapewnić ciepła stopom. Realia pogodowe uzmysłowiły zarówno rekonstruktorom, jak i oglądającym, jak ciężko było walczyć żołnierzom, którzy trwali w tym mrozie wiele dni, a nie tylko podczas godzinnej inscenizacji. Pamiętać należy, że widzowie, będąc w tym samym miejscu i czasie, nie tylko oglądają, ale doświadczają na własnej skórze tych warunków, jakie aktualnie panują. Jak wspomniałam, nie zawsze da się zapewnić dokładnie takie same warunki meteorologiczne, które były „wtedy”. Dlatego nieraz przekaz historyczny powinien odbiec nieco od historycznych realiów, aby uwiarygodnić to, co dzieje się podczas inscenizacji. Chodzi o to, by przekaz był wiarygodny, by nie wzbudzał niedowierzania, kpín czy śmiechu. Jest to naprawdę trudne, acz nie niemożliwe wyzwanie dla organizatorów inscenizacji historycznych i biorących w nich udział rekonstruktorów.

Elementem meteorologicznym wpływającym na przebieg inscenizacji jest również wiatr. Dotyczy to przede wszystkim inscenizacji, w których wykorzystuje się sprzęt latający. Zdarza się często, że trzeba odstąpić od użycia samolotów czy helikopterów, które były wykorzystane w autentycznej bitwie, gdyż zbyt silny wiatr zagraża bezpieczeństwu tych, którzy pilotują te maszyny. Zatem niekiedy z uwagi na bezpieczeństwo wyeliminowanie sprzętu latającego, który był wykorzystywany podczas faktycznych walk, potwierdza tezę, że nie odtwarza się dokładnie tej samej bitwy, lecz się ją przypomina.

A zatem przedstawię kilka kolejnych argumentów, które pozwolą zrozumieć, że określenie „rekonstrukcja historyczna” w odniesieniu do scen batalistycznych nie powinno być używane. Uważam, że jest to raczej przypomnianie wydarzeń, a nie ich wierne, dokładne odtwarzanie¹¹.

Zastanówmy się nad miejscem przypominanych wydarzeń. Większość z przypominanych wydarzeń historycznych rozgrywa się niemal dokładnie tam, gdzie odbywały one w przeszłości lub w pobliżu tych miejsc. Z pozoru świadczy to na korzyść tego, że jest to wykorzystanie autentycznych miejsc wydarzeń dla ich przypomnienia, a więc skoro autentyczne miejsca, to i powinna być wierna rekonstrukcja wydarzeń. Okazuje się jednak, że nie jest to takie oczywiste. Przede wszystkim teren ulega erozji albo jest modyfikowany przez człowieka, jak i przez siły przyrody. Nie jest więc dokładnie taki sam, jak w czasie, gdy rozgrywały się na nim przypominane wydarzenia. Miejsce autentyczne tylko pozornie odpowiada miejscu, w którym była rozgrywana jakaś bitwa. Doskonałym przykładem na to są inscenizacje bitwy nad Bzurą z 1939 r. odbywające się w Strońsku-Beleniu. Zachowały się tam zbudowane

¹¹ Wszystkie argumenty przedstawiłam w: J.A. Daszyńska, *Rekonstrukcja historyczna...*, s. 25–40.

latem 1939 r. umocnienia i schrony. Wokół nich odbywają się inscenizacje. Jednak dwa najważniejsze elementy zaprzeczają temu, że są to rekonstrukcje. Pierwszy to niezgodność pory dnia i nocy między wydarzeniami autentycznymi a inscenizacją. Drugi to zasadniczy historyczny element, jakim był cel zbudowania tych schronów. Miały one za zadanie obserwację linii brzegowej rzeki Warty i śledzenie ruchów wojsk niemieckich. Widoczność z tych schronów wspomnianej rzeki była wówczas doskonała. Tymczasem współcześnie rzeki nie widać. Zasłania ją las. Zatem istotny powód ustawienia w kierunku rzeki tych punktów obserwacyjnych wtedy był priorytetowy, dziś stracił na znaczeniu. Inscenizacje odbywają się ponadto na mniejszym obszarze, a zatem to samo miejsce nie jest takie samo, jak było we wrześniu 1939 r. Jego wygląd i charakter uległy zasadniczym zmianom. Nawet bitwa pod Grunwaldem, której przypomnienie odbywa się na polach grunwaldzkich, nie rozegrała się dokładnie tam, gdzie ją oglądamy. Przeprowadzone badania archeologiczne ustaliły, że miejsce średniowiecznej bitwy było nieopodal tego, na którym odbywają się współczesne inscenizacje¹².

Wspomnieć należy, że wiele miejsc autentycznych wydarzeń jednak zachowało się. Są to twierdze. Wydaje się, że miejsce jest jak najbardziej autentyczne, prawie niezmienione, a niekiedy idealnie odbudowane. Jednakże i one nie zapewniają zgodności historycznej, albowiem przedstawiane wydarzenia organizowane są w twierdzach, a nie wokół nich, jak było to w rzeczywistości; na dodatek nie zawsze odpowiadają historycznym wydarzeniom tam się dziejącym. Twierdza staje się rodzajem historycznej sceny, na której można wystawić przedstawienie. Tak działo się w podwarszawskiej twierdzy Modlin, która stawała się miejscem przypominania walk o Stalingrad z zimy 1942/1943 r. czy wyzwolenia Warszawy w 1945 r. Bywały też inne inscenizacje historyczne nawiązujące do konkretnych wydarzeń, jednak nie mających faktycznie miejsca w twierdzy. Czy więc można mówić, że były to rekonstrukcje historyczne? Podobnie w twierdzy Boyen w Giżycku. Twierdza ta jest fantastycznie zachowana, jednak inscenizacje, choć zgodne z historycznym czasem, albowiem dotyczą (w większości) pierwszej wojny światowej, odbywają się wewnątrz murów twierdzy, gdy faktycznie miały miejsce wokół niej. Ta niezgodność wyklucza możliwość użycia określenia „rekonstrukcja historyczna”.

Kolejnym elementem, który świadczy o tym, że batalistycznych wydarzeń nie rekonstruuje się, lecz je przypomina, jest liczba rekonstruktorów i użytego sprzętu. Podczas inscenizacji historycznych liczba rekonstruktorów na ogół jest mniejsza od liczby żołnierzy biorących udział w historycznej bitwie. Wyjątkiem jest największa w świecie inscenizacja średniowiecznej bitwy pod Grunwaldem. Tam liczba rekonstruktorów

12 Wypowiedź dra Szymona Dreja, dyrektora Muzeum Bitwy pod Grunwaldem w Stę barku [dostęp: 12 stycznia 2024]. Dostępna w internecie: <http://www.jandlugosz.edu.pl/artykuly/s-drej-z-dziejow-badan-archeologicznych-pol-grunwaldzkich>

biorących w niej udział jest większa od rzeczywistej liczby walczących. Biorą w niej rekonstruktorzy z Polski, pozostałych państw europejskich i spoza Europy¹³.

Ponadto sprzęt (broń, pojazdy, samoloty itp.) używany podczas inscenizacji jest skromniejszy od tego, który był używany w rzeczywistych wydarzeniach. Wynika to z prostego faktu, że sprzętu tego na ogół nie ma. Został zniszczony, nie odpowiadał wymogom współczesnym, więc został zutylizowany. Te egzemplarze, które pozostały, są niezwykle cenne i naprawę nieliczne. Zatem rekonstruktorzy w wielu przypadkach posługują się atrapami, kopiami czy zrekonstruowanym sprzętem. Ponadto kwestią umowną jest strzelanie z tego sprzętu. Widzowie odbierają wrażenie, że sprzęt ten strzela naprawdę (niekiedy i tak jest w odniesieniu do dział i armat), ale są to głównie efekty działań pirotechników. Karabiny strzelają ślepą amunicją, armaty też robią wiele hałasu i dymu, ale poza tym nie są wyposażone w prawdziwe ładunki. Podobnie – pojazdy w ogniu. Jak wspomniałam, są tak cenne, że nikt za żadne pieniądze nie dopuściłby do ich uszkodzenia, a co dopiero spalenia. Widzowie otrzymują swego rodzaju iluzję przypominającą prawdziwe walki. Ponadto, ranni i zabici w pokazywanych inscenizacjach odgrywają role zgodnie ze scenariuszem. Kto ma paść jako martwy czy ranny, wie o tym doskonale, kiedy i gdzie ma to nastąpić. Chodzi bowiem o zachowanie w jak najwyższym stopniu bezpieczeństwa dla rekonstruktorów. Nawet bardzo widowiskowe i głośnie od szczęku żelaza walki średniowieczne toczą się według obowiązujących zasad bezpieczeństwa. Są wyznaczone miejsca, w które można „zadać cios”, oprócz tego broń biała używana podczas inscenizacji jest dostosowana do tego, aby była jak najmniej niebezpieczna. Zarówno w inscenizacjach z dawnych epok, jak i dwudziestowiecznych stosuje się przyjęte i obowiązujące zasady bezpieczeństwa w odniesieniu do poszczególnych rodzajów broni i zasad ich używania. Dzięki temu rekonstruktorzy zachowują życie i zdrowie, choć niestety wypadki też czasami się zdarzają.

Wspomniałam, że inscenizacje historyczne przedstawiane są w oparciu o napisany wcześniej scenariusz uwzględniający w miarę możliwości jak najwięcej elementów z historycznych batalii. A zatem scenariusz jest realizowany punkt po punkcie w trakcie trwania inscenizacji. Jest, a przynajmniej powinien być konkretnym planem działania dla rekonstruktorów i „ogarniającego” to wszystko koordynatora. Jest on odpowiedzialny nie tylko za realizację scenariusza, ale także za współdziałanie z rekonstruktorami, pirotechnikami, a także osobą, która prowadzi narrację. Zazwyczaj scenariusz przed inscenizacją jest omawiany z rekonstruktorami, a przynajmniej z dowodzącymi poszczególnymi grupami zadaniowymi. Zatem wszystko jest zaplanowane. Podczas autentycznych wydarzeń nie mogło być o tym mowy. Wszystko działało

13 Zob.: <https://olsztyn.onet.pl/bitwa-pod-grunwaldem-kolejna-inscenizacja-na-polach-grunwaldu/58zwblr> [dostęp: 16 stycznia 2020] <https://histmag.org/Bitwa-pod-Grunwaldem-15-lipca-1410-roku-4432> [dostęp: 16 stycznia 2020].

się według wydawanych rozkazów w zależności od konkretnych sytuacji. Dlatego nadal utrzymuję, że przypominamy czy też przedstawiamy minione wydarzenia, a nie odtwarzamy ich w skali 1:1. Za dużo powstało zmian, aby móc rzeczywiście wiernie odtworzyć minione wydarzenia. Stąd też pojawiająca się propozycja, aby rekonstrukcję historyczną nazywać odtwórstwem historycznym, nie ma podstaw do realizacji¹⁴.

Wydawać by się zatem mogło, że podczas inscenizacji historycznych nie ma mowy o emocjach, gdyż wszystko odbywa się zgodnie lub prawie zgodnie ze wcześniej zaplanowanym scenariuszem. Rekonstruktorzy biorący udział w inscenizacji historycznej znają swoje role, wiedzą co i kiedy mają robić, nie ma elementu strachu czy też zaskoczenia, które miały miejsce w autentycznych, rzeczywistych wydarzeniach. Osoby, które mają być ranne, doskonale to grają; także ci, którzy udają zabitych, leżą nieruchomo, wiedząc, że to ich rola, a po zakończeniu inscenizacji cali i zdrowi dołączają do finałowego przemarszu grup rekonstrukcyjnych. Czy zatem nie ma emocji?

Można najlepiej to ująć, że nie ma tych emocji i tych zagrożeń, niebezpieczeństw, które towarzyszyły tym, którzy kiedyś walczyli naprawdę. Nikt nie ginie, nikt nie jest ranny, broń strzela ślepą amunicją, czołgi, działa i zrzucające ładunki wybuchowe z samolotów nie czynią żadnych szkód. Wszystko to jest efektem pracy pirotechników, którzy dbają o to, aby efekty wizualne i akustyczne były jak najbardziej zbliżone do autentycznych, a niekiedy są naprawdę jeszcze bardziej wzmocnione, aby zrobić ogromne wrażenie na zgromadzonej publiczności. Jednak emocje są. One pojawiają się u rekonstruktorów znacznie wcześniej, kiedy trwa szykowanie się do wzięcia udziału w inscenizacji. Wtedy sprawdza się stan umundurowania lub przygotowuje się nowe mundury. Dotyczy to całego wyposażenia. Wszystko ma być sprawne, dopasowane do realiów historycznych, gotowe do wzięcia na inscenizację. Przed inscenizacją są emocje dotyczące udziału w niej, a podczas samej inscenizacji – związane z akcją, ze świadomością, że wszystko dzieje się naprawdę, że nie są to próby, że nie jest to plan filmowy. Wszystko dzieje się tu i teraz, trzeba nie tylko odegrać swoją rolę, ale patrzeć na innych, bo bezpieczeństwo jest sprawą najważniejszą. Zdarzają się przypadki, że niedoświadczony rekonstruktor, który nie brał udziału w inscenizacjach historycznych, tak przestraszy się tego, co się wokół dzieje, że przestaje myśleć racjonalnie. Potrafi wejść w strefę przeznaczoną do efektów pirotechnicznych i nie ma sił, aby z niej wyjść, bo paraliżuje go widok umieszczonych ładunków wybuchowych. Taki przypadek miał miejsce podczas jednej inscenizacji historycznej z września 1939 r. Wtedy trzeba było nieco nagiąć scenariusz, a raczej podjąć natychmiastową akcję, aby go stamtąd wyprowadzić. Kilku silnych i zdecydowanych rekonstruktorów podjęło się tej akcji, odgrywając scenę znalezienia

14 Zob: M.M. Stulgis, *Pomiędzy rekonstrukcją, odtwórstwem, a inscenizacją, czyli próba analizy zjawiska rekonstrukcji historycznej*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2013, t. 2, nr 22(2), s. 135–152.

ukrywającego się niemieckiego szpiega, którego obezwładniono i wyprowadzono. Nikt z widzów się nie zorientował, o co naprawdę chodziło, a inscenizacja zyskała dodatkowy element. Zaś pirotechnicy, upewniwszy się, że teren jest pusty i nic nie zostało uszkodzone, przystąpili do pracy, serwując widowni serię pięknych eksplozji.

Reasumując, trzeba ustalić, że w przypadku inscenizacji militarnych nie możemy mówić o rekonstrukcji historycznej jako wiernym odtworzeniu wydarzeń dotyczących bitew, potyczek czy innych działań wojskowych. Sądzę, że najstosowniejsze określenie to przypominanie tych wydarzeń, a nie ich odtwarzanie. Dwa inne określenia to: inscenizacja historyczna oraz widowisko historyczne, które pozwala na pewną dowolność przy jak największym „trzymaniu się” faktów¹⁵.

W związku z tym uważam, że można wydzielić dwa znaczenia, które określane są jako rekonstrukcja historyczna. Pierwsze, jako wąskie ujęcie, gdy faktycznie można mówić o odtwarzaniu. Dotyczy ono odtwarzania umundurowania, broni, strojów z epoki, jak i innych konkretnych przedmiotów. Mamy wówczas faktyczne odtwarzanie, a więc z rekonstrukcją.

Drugie, szerokie znaczenie, gdy uznamy, że jest to przypominanie historii obejmujące: inscenizacje i widowiska historyczne, pokazy walk, przemarsze rekonstruktorów, jak i rajdy, biegi czy marsze historyczne, parady, pikniki, zloty historyczne, a także prelekcje, wystawy, spotkania z dziećmi i młodzieżą w szkołach zwane najczęściej lekcjami żywej historii. Do tej grupy należy też włączyć akcje upamiętniania czy opiekę nad cmentarzami wojennymi. W tym szerokim ujęciu przede wszystkim chodzi o pamięć.

W bardzo szerokim ujęciu rekonstrukcję historyczną proponuję określić jako „dynamiczne przedstawianie i przypominanie historii przez pasjonatów zwanych rekonstruktorami dla oglądających to ludzi, będących w miejscu i czasie rzeczywistym, a więc bezpośrednio i na żywo”¹⁶.

Najpopularniejszą formą rekonstrukcji historycznej nadal są inscenizacje historyczne ukazujące batalistyczne, jak i rodzajowe wydarzenia z przeszłości. W mniejszym organizowane są stopniu pikniki rekonstrukcyjne czy zloty (mające różne nazwy i zróżnicowany charakter), historyczne przemarsze, parady, pochody czy biegi, kończąc na lekcjach żywej historii w szkołach czy akcjach upamiętniania poległych żołnierzy.

Na zakończenie warto podkreślić, że rekonstrukcja w rozumieniu inscenizacji czy widowisk historycznych nie ma granicy wieku dla odbiorców. Przedstawiane wydarzenia są dostępne dla wszystkich, którzy chcą je obejrzeć. Rodziny z małymi

15 J.A. Daszyńska, *Rekonstrukcja historyczna. Kilka refleksji nad nowym zjawiskiem kulturowym w Polsce*, „Wiadomości Historyczne” 2013, nr 6, s. 11–14.

16 J.A. Daszyńska, *Rekonstrukcja historyczna. Wybrane refleksje...*, s. 23.

dziećmi czy osoby dorosłe są ich pełnoprawnymi odbiorcami. Nie ma cezury wiekowej jak w przypadku filmów, a zatem sposób przedstawiania historii powinien być możliwe jak najlepiej dostosowany do różnych grup wiekowych. Dlatego też w rekonstrukcji operuje się żywym obrazem, aby treść była jak najbardziej zrozumiała, ukazana tak, aby nie wywoływać negatywnych emocji, nie promować walki. Organizatorzy inscenizacji powinni mieć świadomość, że trzeba je przedstawiać tak, aby były one wyłącznie przypomnieniem wydarzeń, a nie propagowaniem wojen i przemocy.

Bibliografia

Literatura

- Chańko J., Daszyńska J.A., *Rekonstrukcja historyczna: hobby, pasja, komercja?*, „Wiadomości Historyczne” 2015, nr 6.
- Daszyńska J.A., *Kilka refleksji nad inscenizacjami historycznymi przypominającymi wydarzenia II wojny światowej*, „Wiadomości Historyczne” 2014, nr 2.
- Daszyńska J.A., *Rekonstrukcja historyczna. Kilka refleksji nad nowym zjawiskiem kulturowym w Polsce*, „Wiadomości Historyczne” 2013, nr 6.
- Daszyńska J.A., *Rekonstrukcja historyczna. Wybrane refleksje własne*, Łódź 2021.
- Daszyńska J.A., *Rekonstrukcje historyczne z perspektywy rekonstruktora*, „Wiadomości Historyczne” 2017, nr 2.
- Lubię wyzwania* [rozm. Anny Szymanek-Jużwin z Jolantą Daszyńską], „Ziemia Łódzka. Pismo Samorządowe Województwa Łódzkiego” 2014, nr 15(10).
- Stulgis M.M., *Pomiędzy rekonstrukcją, odtwórstwem, a inscenizacją, czyli próba analizy zjawiska rekonstrukcji historycznej*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2013, t. 2, nr 22(2).

Źródła internetowe

- <https://histmag.org/Bitwa-pod-Grunwaldem-15-lipca-1410-roku-4432>
- <https://olsztyn.onet.pl/bitwa-pod-grunwaldem-kolejna-inscenizacja-na-polach-grunwaldu/58zwblr>
- [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_\(bitwy\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_(bitwy))
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Rekonstrukcja_historyczna
- <https://sjp.pwn.pl/sjp/rekonstrukcja>
- <http://www.jandlugosz.edu.pl/artykuly/s-drej-z-dziejow-badan-archeologicznych-pol-grunwaldzkich>

ALEKSANDRA ICZETKIN

 [HTTPS://ORCID.ORG/0009-0005-6308-0145](https://orcid.org/0009-0005-6308-0145)
ALEKSANDRA.ICZETKIN@EDU.UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, studentka

Kondycja demokracji i praw człowieka w Meksyku. Przypadek pluralizmu medycznego wśród rdzennych kobiet

The condition of democracy and human rights in Mexico
The case of medical pluralism among indigenous women

Streszczenie: Celem artykułu jest poznanie i opisanie zaobserwowanego wstępnie mechanizmu, zgodnie z którym państwo zdaje się nie dostrzegać potrzeb rdzennych kobiet i nie uwzględniać ich w rozwiązaniach instytucjonalno-prawnych. W artykule wskazuję, na ile uwarunkowania te sprzyjają podtrzymaniu różnorodności kulturowej – w badanym przypadku pod postacią tradycyjnych (inaczej alternatywnych) rozwiązań w podejściu do zdrowia. Przyglądam się bliżej uwarunkowaniom systemu demokratycznego i jego związkom z prawami człowieka oraz kreślę przyczyny i mechanizmy funkcjonowania machismo i feminizmu w Meksyku, ukazując najważniejsze źródła skomplikowanej sytuacji kobiet w tym kraju. W ramach tych samych rozważań wskazuję również, dlaczego – z punktu widzenia relatywizmu kulturowego – próby wprowadzenia niektórych zachodnich rozwiązań w zakresie demokracji i praw człowieka mogą być nie tylko nieefektywne, lecz także kontrowersyjne i problematyczne dla Meksykanów. Rozważania teoretyczne i problemowe stanowią wstęp do studium przypadku poświęconego zjawisku pluralizmu medycznego w Meksyku.

Słowa kluczowe: demokracja, prawa człowieka, gender studies, ludność rdzenna, pluralizm medyczny, medycyna alternatywna

Summary: The aim of the work is to understand and describe the initially observed mechanism, according to which the state does not seem to notice the needs of indigenous women and does not take them into account in institutional and legal solutions.



In the work, I indicate to what extent these conditions are conducive to maintaining cultural diversity – in the examined case in the form of traditional (or alternative) solutions in the approach to health. In the article, I take a closer look at the conditions of the democratic system and its connections with human rights and outline the causes and mechanisms of machismo and feminism in Mexico, showing the most important sources of the complicated situation of women in this country. As part of the same considerations, I also indicate why – from the point of view of cultural relativism - attempts to introduce some Western solutions in the field of democracy and human rights may be not only ineffective, but also controversial and problematic for Mexicans. Theoretical and problematic considerations constitute an introduction to a case study devoted to the phenomenon of medical pluralism in Mexico.

Keywords: democracy, human rights, gender studies, indigenous peoples, medical pluralism, alternative medicine

Wprowadzenie

Wraz z przybyciem Hiszpanów do Nowego Świata doszło do zderzenia obcych sobie kultur, które – jak szybko się okazało – miało oznaczać początek długotrwałej hegemonii Europejczyków nad populacją tubylczą. Kolonizatorzy rozpoczęli wielowiekowy wyzysk ludności rdzennej, który przynosił im niedostępne wcześniej korzyści materialne, a osłabionej wówczas kryzysami wewnętrznymi Hiszpanii dawał kontrolę nad nowymi terytoriami i status światowego imperium. Tak gwałtowna zmiana uwarunkowań politycznych i społeczno-kulturowych oznaczała dla większości amerykańskich tubylców dotkliwe pogorszenie warunków życia, głęboką marginalizację ich potrzeb oraz bezbronność wobec wielu form przemocy i szybko przełożyła się na ich nieobecność w życiu publicznym kolonii. Plasując się niemal na samym dole drabiny społecznej, ludność rdzenna zaczęła odznaczać się wycofaniem, biernością i tym samym utratą wpływu na poczynania rządzących. Ponieważ sytuacja ta utrzymywała się przez kilka wieków kolonializmu, jak również nie uległa większej zmianie w XIX w. (gdy wyzwania społeczne pozostawały wyraźnie w cieniu prób konsolidowania państwowości), doszło do utrwalenia praktyk przemocy strukturalnej jako wzorów kulturowych oraz powstania wadliwie funkcjonującej demokracji. Oba czynniki sprzyjały dalszemu kształtowaniu stosunków społecznych w oparciu o relację dominacji i podporządkowania. W przypadku współczesnego Meksyku, w połączeniu z patriachatem i kulturą *machismo*, nasilającą się przestępczością i związanym z tym postępującą dysfunkcyjnością państwa, decydują one o wyjątkowo słabej kondycji praw człowieka, w tym przede wszystkim w odniesieniu do grup najbardziej narażonych na ich łamanie, czyli kobiet i dzieci.

W artykule przyglądam się bliżej uwarunkowaniom systemu demokratycznego i jego związkom z prawami człowieka oraz kreszę przyczyny i mechanizmy funkcjonowania *machismo* i feminizmu w Meksyku, ukazując najważniejsze źródła skomplikowanej

sytuacji kobiet w tym kraju. W ramach tych samych rozważań wskazują również, dla czego – z punktu widzenia relatywizmu kulturowego – próby wprowadzenia niektórych zachodnich rozwiązań w zakresie demokracji i praw człowieka mogą być nie tylko nieefektywne, lecz także kontrowersyjne i problematyczne dla Meksykanów.

Rozważania teoretyczne i problemowe stanowią wstęp do analizy zjawiska pluralizmu medycznego w Meksyku. Wybrany przeze mnie w jego ramach zagadnieniem badawczym jest medycyna tradycyjna – ze szczególnym uwzględnieniem ziołolecznictwa – wykorzystywana współcześnie przez meksykańskie kobiety i dziewczęta, przede wszystkim na terenach wiejskich, jako alternatywa dla niewydolnego i dyskryminującego je systemu opieki zdrowotnej. Celem artykułu jest zatem poznanie i opisanie zaobserwowanego wstępnie mechanizmu, zgodnie z którym państwo zdaje się nie dostrzegać potrzeb rdzennych kobiet i nie uwzględniać ich w rozwiązaniach instytucjonalno-prawnych. W kolejnym kroku wskazuję, na ile uwarunkowania te sprzyjają podtrzymaniu różnorodności kulturowej – w badanym przypadku pod postacią tradycyjnych (inaczej alternatywnych) rozwiązań w podejściu do zdrowia.

Aby osiągnąć założony cel, w tekście poszukuję odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Na czym polega związek między stanem demokracji oraz uwarunkowaniami politycznymi i społeczno-kulturowymi a przestrzeganiem praw kobiet we współczesnym Meksyku? W jaki sposób pluralizm medyczny, w tym przede wszystkim jego element w postaci ziołolecznictwa, zaspokaja potrzeby społeczności tubylczych jako najbardziej dyskryminowanych i „niewidzialnych” dla państwa?

Artykuł opiera się na źródłach wtórnych, posługuję się metodą historyczną i deskryptywną, dokonując analizy i syntezy interdyscyplinarnej bazy źródłowej¹. Wybór tematu artykułu uzasadniam próbą analizy wybranych przypadków medycyny alternatywnej – szczególnie ziołolecznictwa – w kontekście sytuacji społeczno-politycznej w Meksyku. Zaobserwowanie metod i znaczeń leczenia tradycyjnego wśród społeczności rdzennych i wiejskich (szczególnie dotyczącego kobiet) może przyczynić się do lepszego zrozumienia ewentualnych napięć powstających na linii z rządem.

Rozważania na temat demokracji

Demokracja może być rozumiana jako system polityczny, w którym społeczeństwo jest suwerenem, z którego wyłaniana jest władza, na podstawie rywalizacji na formalnie równych prawach. To także zespół wartości, które wpływają na funkcjonowanie i charakter państwa i społeczeństwa. Jednakże, należy zaznaczyć, iż wartości

1 Część materiałów do pracy uzyskałam podczas kwerendy przeprowadzonej w bibliotece Ibero-Amerikanisches Institut w Berlinie oraz w zasobach bibliotecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Źródłem finansowania badań był Studencki Grant Badawczy UŁ, edycja na rok akademicki 2022/2023.

te, uznawane obecnie za podstawy demokracji, wyrosły na gruncie europejskim, sięgając starożytności. W kontekście niniejszego artykułu zwracam uwagę na jedną z idei konstytuujących demokrację – zasadę pluralizmu, zgodnie z którą wszystkim jednostkom należy się poszanowanie odmienności i różnorodności². Rządy większości powinny realizować się przy pełnym poszanowaniu praw mniejszości czy grup szczególnie wrażliwych. Ten rodzaj systemu politycznego dopuszcza krytykę. Krytycy władz mają pełną swobodę działania i przedstawiania swoich opinii. Rządzący natomiast są moralnie i politycznie zobowiązani do szanowania woli narodu. Co więcej, wskazuje się na ściśle powiązanie idei demokracji z ideą praw człowieka³.

W większości państw Ameryki Łacińskiej panuje prezydencki system rządów, który wzoruje się na prezydenckim systemie w Stanach Zjednoczonych. Jednakże jest on przez niektórych badaczy określany mianem „zdeformowanego”. Wynika to z tego, że w sposób wyraźny zawiera w sobie elementy kolonializmu, w tym tradycji *caudillismo*, specyficznej kultury politycznej regionu oraz nieustannych kryzysów politycznych, które determinowały ustanawianie silnej egzekutywy mającej przewagę nad pozostałym gałęziami władzy. System prezydencki w takiej formie, w jakiej występuje w USA, jest szczególnie trudny do przenoszenia na inny grunt. Jest to bowiem system, w którym stosunkowo łatwo może dochodzić do zakłócenia trójpodziału władzy, a nawet przejścia w system autorytarny⁴.

Bardzo istotnym w zrozumieniu zarówno demokracji, jak i praw człowieka, jest zrozumienie uwarunkowań kulturowych. W państwach Ameryki Łacińskiej obserwuje się częste posługiwanie się przemocą w celu budowania władzy politycznej. Genezy modelu autorytarnego należy upatrywać w czasach kolonialnych królestwa hiszpańskiego. Model ten zalicza się do jednego z elementów tworzących kulturę polityczną tego regionu. W XVIII w. wśród Kreoli posiadających ziemię wykształcił się charakterystyczny model stosunków społecznych – *caudillismo*. Odnaczał się on układem patron – klient i stosowaniem przemocy w celu zdobycia i utrzymania przywództwa politycznego. Wraz z uzyskaniem przez hiszpańskie kolonie niepodległości w XIX w. *caudillismo* zostało przeniesione na poziom państwowy. W ten sposób doszło do zaszczepienia w kulturze politycznej regionu wyraźnego przekonania o władzy jednostki, która może zastępować instytucjonalne mechanizmy kontroli. Wzrost było dodatkowo wzmacniane wzajemnymi powiązaniem różnych aktorów

2 A. Jamróz, *Demokracja*, Białystok 1995, s. 3–8.

3 M. Bankowicz, *Systemy demokratyczne i niedemokratyczne*, [w:] *Systemy polityczne. Podręcznik akademicki. Zagadnienie teoretyczne*, red. M. Bankowicz, B. Kosowska-Gąstoł, Kraków 2019, s. 45–80.

4 P. Łaciński, *Przejawy parlamentaryzacji systemów prezydenckich w Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, red. P. Łaciński, Warszawa 2011, s. 11–33.

społecznych. Odwoływanie się do argumentów siłowych w celu przejścia władzy stanowi jedno z głównych wyzwań dla procesów demokratyzacji. Co więcej, model *caudillismo* znajduje odzwierciedlenie w postawie wobec kobiet. Świat jest postrzegany jako „wojna wszystkich przeciw wszystkim”, w którym kobieta powinna być uzależniona od dominującego mężczyzny, a przemoc wobec niej jest usprawiedliwiona. Wzorzec kulturowy *caudillismo* stanowi zatem wyzwanie dla demokratyzacji oraz implementacji praw człowieka w państwach Ameryki Łacińskiej⁵.

Z drugiej strony, można rozważyć zasadność założenia o skorelowaniu demokracji z określonymi warunkami społeczno-kulturowymi, które implikowałyby refleksję, iż w społeczeństwach niespełniających wytycznych definicyjnych demokracja byłaby trudna do zaistnienia lub niemożliwa. Jednakże, możemy zauważyć, iż istnieją społeczeństwa, które mają znamiona wielokulturowych, a jednocześnie cechują się skonsolidowaną demokracją. Czy zatem demokracja może zaistnieć jedynie w społeczeństwach posiadających egzemplaryczne cechy? Przy założeniu zróżnicowanych warunków – każda istotna różnica kulturowa mogłaby wskazywać, że w danym społeczeństwie istnieją grupy, które ich nie spełniają, a tym samym społeczeństwa „niezdolne” do demokracji. Jednakże, posługując się tą logiką, państwa islamskie, w których występuje jednolitość kulturowa, powinny cechować się najbardziej skonsolidowaną demokracją, co jednak nie ma miejsca. Badacze sugerują, iż w istocie to właśnie różnorodność, a nie jednomyślność wpływa na spajanie struktur narodu. Co więcej, częstym argumentem uzasadniającym brak skonsolidowanej demokracji w większości państw Ameryki Łacińskiej jest „niesprzyjająca” demokratyzacji kultura polityczna. Jednakże, jeśli rozumieć kulturę demokratyczną jako przejawiającą się w umiejętności partycypacji obywateli w życiu publicznym, to wskazuje się na odwrotną prawidłowość. Kultura demokratyczna jest wynikiem – a nie warunkiem – istniejącej od dawna demokracji. Dodatkowo, rozpowszechnianie idei demokracji w powiązaniu z pewnymi (zachodnimi) wartościami i promowanie przyjęcia kultury demokratycznej mogą wywoływać wśród społeczności lęk lub niechęć przed demokratyzacją, która postrzegana jest jako niesymetryczna akulturacja, a – idąc dalej – jako wydziedziczenie z ich własnej kultury⁶.

O Meksyku i prawach człowieka

W dyskusjach o prawach człowieka w perspektywie antropologicznej ścierają się dwa podejścia – uniwersalistyczne i relatywistyczne. Według założen pierwszego z nich można uznać, że prawa człowieka są dobrem absolutnym, uniwersalnym i należy je promować

5 M. Komosa, *Demokracja i prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Ameryka Łacińska we współczesnym świecie*, red. M.F. Gawrycki, Warszawa 2006, s. 85–105.

6 J.A. Majcherek, *Spór o kulturowe uwarunkowania demokracji*, „*Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis*” 2008, Folia 54, *Studia Sociologica* II, s. 34–44.

na całym świecie. Odmawianie więc danej społeczności „prawa do” praw człowieka jedynie ze względu na jej wieloetniczne pochodzenie może być uznane za nieludzkie. Z drugiej strony, należy zwrócić uwagę na fakt, iż koncepcja praw człowieka zrodziła się we współczesnej Europie, a Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 1948 r. powstała na gruncie nowoczesnej filozofii europejskiej. Zatem dosłowne przenoszenie ich na grunt państw Ameryki Łacińskiej, w tym Meksyku, zdaje się być błędem etnocentryzmu, ponieważ każda kultura powinna być rozumiana w obrębie własnej specyfiki⁷.

Relatywizm kulturowy zakłada, iż kultury są ze sobą nieporównywalne, bowiem każda z nich tworzy niepowtarzalny układ odniesień dla reprezentujących ją (lub żyjących w niej) ludzi. Nasze opinie i osądy jako jednostek opieramy przede wszystkim na doświadczeniu, które z kolei interpretujemy i porządkujemy w odniesieniu do kategorii poznanych w procesach enkulturacji, czyli procesu nabywania kompetencji kulturowych charakterystycznych dla danej grupy. Zatem nie ma jednej rzeczywistości, ale istnieje rzeczywistość widziana przez pryzmat „mojej” kultury – rzeczywistość enkulturowana⁸.

Zachodnie rozumienie praw człowieka dla wielu społeczności nie oznacza ich uniwersalności, lecz imperializm kulturowy, w myśl którego ludzie na całym świecie powinni przyjąć zachodnie wartości, zwyczaje oraz instytucje. Jeżeli tego nie pragną i pozostają związani z rdzennym systemem wartości, wówczas są ofiarami „fałszywej świadomości”. Podobnemu myśleniu towarzyszy wiara w to, że świat powinien przyjąć zachodnie wartości, ponieważ są one uniwersalne i wyrażają najbardziej racjonalne i „cywilizowane” osiągnięcia myśli ludzkiej. Jednakże, takie założenie jest silnie upraszczające, bowiem różnorodność świata nie stanowi kategorii drugorzędnej wobec ukierunkowanej na Zachód, anglojęzycznej kultury. Podejście to może wydawać się także wątpliwe moralnie ze względu na środki potrzebne do osiągnięcia założonego w jego ramach celu. Wraz z zakończeniem okresu zimnej wojny dominacja Stanów Zjednoczonych w – stanowiących dotąd obiekty ich zainteresowań – regionach zaczęła bowiem słabnąć, a elementy kultury zachodniej, które wcześniej z powodzeniem rozpowszechniano w świecie, traciły stopniowo na popularności. Wydaje się, że obecnie ich dynamiczna ekspansja musiałaby opierać się na rozwiązaniach siłowych. Takie działania stałyby jednak w sprzeczności z zachodnimi wartościami jak demokracja i prawo do samostanowienia. Mimo przekonania wśród zachodnich społeczeństw o dominacji czy wyższości ich cywilizacji, pozostałe regiony świata również podlegają zmianie kulturowej, rozwijają się i wzbogacają⁹.

7 T.H. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, Warszawa 2009.

8 W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.

9 S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2004.

Istnieje także trzecie podejście do praw człowieka – pluralistyczne. Zakłada ono, że mają one swoje podłoże w różnych kulturach i aby mogły być efektywnie realizowane, muszą zostać zrozumiane i zaakceptowane we wszystkich tradycjach. W podejściu tym uznaje się, iż prawa człowieka nie są wyłącznym dziedzictwem Zachodu. Z tego względu powinny być one formułowane w obecności różnych kultur, co może doprowadzić do pełniejszej ich akceptacji w świecie. Jednakże w ujęciu pluralistycznym pytaniem pozostaje, do jakiego stopnia –poszukując konsensusu między kulturami – prawa człowieka można negocjować¹⁰.

Feminizm i macyzm w Meksyku

Ruchy feministyczne były odpowiedzią na zaistniałą rzeczywistość kobiet. Z jednej strony, kobiety spotykają się z wytycznymi dotyczącymi moralności proponowanymi przez Kościół katolicki. Instytucja ta wpływa na relacje kobiet z mężczyznami, w kontekście seksualności, pracy czy rodziny. Z drugiej strony, społeczności rdzenne były często wykluczane z ruchów feministycznych obecnych w miastach, a ich postulaty nie były uwzględniane. W latach 70. XX w. zaczęto myśleć o prawach kobiet, w oparciu o ówczesne propozycje zachodnich ruchów. W zakresie żądań znalazł się dostęp do aborcji, co podważało dotychczasową tożsamość kobiety konstruowaną w powiązaniu z posiadaniem męża i rolą matki. W 1990 r. nowe ruchy społeczne zmierzały do poszanowania godności jednej z pomijanych grup w Meksyku – społeczności rdzennej. Wówczas państwo było nadal przesiąknięte rasizmem i niesprawiedliwością społeczną, w tym także ruchy feministyczne. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać w 1994 r. jako rezultat m.in. powstania zapatystów w Chiapas. Dokumentem utworzonym w wyniku powstania było *Ley de Las Mujeres* (Prawo Kobiet), które porusza takie kwestie, jak m.in.: konieczność karania przemocy wobec kobiet, w tym gwałtu, jak i mówi o decydowaniu o własnym ciele przez kobiety, a także określa swobodę przy wybieraniu współmałżonka. Postulaty te, wraz z roszczeniami prawa do dziedziczenia ziemi, prawa do zaangażowania politycznego i prawa do edukacji wpisują się w ruch kobiet w Meksyku. Jednakże, problemem pozostaje integracja tu-byłczego ruchu kobiet z feminizmem powstałym w miastach, wśród klasy średniej¹¹.

Role społeczne, których respektowania oczekuje się od obu płci, są szczególnie widoczne w Ameryce Łacińskiej i znajdują swoje odzwierciedlenie w *machismo* – zespole postaw i zachowań, które z europejskiego punktu widzenia naruszają godność kobiet. *Machismo* to przede wszystkim wizja świata, w ramach której definiuje się

10 M. Krysińska, *Relatywizm kulturowy a prawa człowieka*, „Lud” 1999, t. 83, s. 11–28.

11 S. Marcos, *Twenty-Five Years of Mexican Feminisms*, „Women’s Studies International Forum” 1999, t. 22, nr 4, s. 431–433.

męskość i kobiecość w sposób spolaryzowany, promując, powielając oraz umacniając przy tym stereotypy płciowe i dyskryminację kobiet. Istotą *machismo* pozostaje degradacja kobiecości, dlatego w życiu codziennym przejawia się on w różnych formach przemocy wobec kobiet. Za przykłady zachowania wpisującego się w *machismo* możemy podać nieangażowanie się w obowiązki domowe, stosowanie zasad i kar wobec domowników, utrzymywanie silnej hierarchii w rodzinie, brak zaangażowania w opiekę nad potomstwem, a także niepozwalanie sobie na wyrażanie emocji związanych z bliskością. Jest to także światopogląd, z którego wynika homofobia, gdyż za wyraz męskości uważa się w jego ramach wyłącznie heteroseksualność. W Meksyku *machismo* nadal pozostaje punktem odniesienia dla męskiej tożsamości, która jest postrzegana jako to, co mężczyźni robią oraz mówią, aby być mężczyznami. Macho – mężczyzna posiadający cechy stereotypowo męskie jak np. władczość, nieomyślność – legitymizuje i uzasadnia społecznie swoje działania, szczególnie te względem kobiet¹².

Obecny stan przestrzegania praw człowieka w Ameryce Łacińskiej odzwierciedla ogólne tendencje dominujące w sferze publicznej, w tym również te ukształtowane w wyniku podboju i kolonizacji. Podporządkowanie Nowego Świata mieszkańcom Starego wiązało się ze spadkiem liczby rdzennej ludności oraz jednoczesnym napływem innych zbiorowości kulturowych, w tym nie tylko europejskich, ale również afrykańskich, a z czasem – azjatyckich. Efektem tych procesów szybko stało się duże zróżnicowanie rasowe i etniczne (które pozostaje cechą charakterystyczną Ameryki Łacińskiej również dzisiaj). Powstały w okresie kolonialnym porządek społeczny dotyczył także silnego rozdzielenia na świat mężczyzn i kobiet, szczególnie wśród Metysów. Kobiety były przez kolonizatorów dyskryminowane, stosowano wobec nich szereg nadużyć, co stawało się niekiedy przyczyną powstań rdzennej ludności. Ze zjawiskiem *machismo* łączy się również pojęcie *malinchismo* odnoszące się do pejoratywnie postrzeganej kobiecości oraz *marianismo* – kult maryjny. U podstaw ideologii *malinchismo* leży historia *La Malinche* – rdzennej kobiety, która została wykorzystana przez konkwistadorów do pomocy w podboju¹³. Stała się ona negatywnym archetypem kobiecym, symbolizującym jednocześnie moment upadku tradycyjnego świata i upokorzenia rdzennej ludności. Przeciwnym wobec niej wizerunkiem kobiety miała być postać Maryi. Jako matka-opiekun sprzyjała szerzeniu wpływów kultury europejskiej i katolicyzmu, bo poddawała się stosunkowo prostej identyfikacji z ważnymi dla tubylców cechami lokalnych bóstw kobiecych. Relacje między kolonizatorami, a później Kreolami – potomkami kolonizatorów

12 ¿Sabes qué es el #Machismo? [dostęp: 5 lipca 2023]. Dostępny w internecie: <https://www.gob.mx/conavim/articulos/sabes-que-es-el-machismo?idiom=es>

13 Zob.: F. Mohammed *Who was La Malinche?*, „JSTOR Daily” 2019.

urodzonymi w Ameryce Łacińskiej – a ludnością rdzenną opierały się na hierarchii, w której rdzenna społeczność zajmowała najniższą pozycję. Ze względu na tą pozycję często byli oni – i nadal są – traktowani jako obywatele „drugiej kategorii”. Ponadto, kobiety z tych społeczności spotykają się ze zjawiskiem „nierówności krzyżowej” (*desigualdad cruzada*) – gdzie czynnikiem dyskryminującym jest nie tylko płeć, ale także pochodzenie etniczne. Choć w rdzennych społecznościach kobiety nie są tak silnie dyskryminowane jak wśród Metysów, to zjawisko to ma miejsce bardziej w przestrzeni publicznej. Zatem, asymetrię między kobietami potęguje dodatkowo pochodzenie, wykształcenie czy ogólnie poziom życia¹⁴.

Medycyna alternatywna a dyskryminacja kobiet

Powyższe ustalenia wskazują, w jak złożonej sytuacji znajdują się aktualnie meksykańskie kobiety. Wydaje się, że przez stulecia kształtowały ją wywodzące się z początków kolonializmu normy społeczno-kulturowe, na które w obecnym stuleciu nałożyły się uwarunkowania polityczne. Te ostatnie związane są z postępującą dysfunkcyjnością państwa i tym samym – niemożliwością zadbania przez nie o prawa i sytuację grup szczególnie wrażliwych. Doświadczana przez kobiety przemoc ma wyraźnie charakter strukturalny i kulturowy – jest silnie normatywna zarówno w aspekcie ról płciowych, jak i hierarchii etnicznej. Jej przejawem są dziś przede wszystkim rozległe praktyki wykluczenia społecznego, które w przypadku kobiet pochodzenia tubylczego dotyczą tak podstawowych obszarów funkcjonowania społeczeństwa, jak rynek pracy, edukacja czy opieka zdrowotna.

Jak wspominałam na początku artykułu, w warunkach dysfunkcyjności państwa i doświadczenia wykluczenia społecznego meksykańskie kobiety pozostają przy rozwiązaniach oddolnych – wywodzących się z lokalnych tradycji i „promujących” różne formy pluralizmu kulturowego. W poniższym fragmencie zjawisko to charakteryzuję na przykładzie alternatywnych wobec systemu krajowego praktyk leczniczych.

W Meksyku od stuleci wykorzystuje się medycynę tradycyjną, której praktyki obejmują zróżnicowane techniki, rytuały oraz zastosowanie roślin. Metody te stają się alternatywą dla wielu rdzennych społeczności, których potrzeb nie zaspokaja biomedycyna¹⁵. Szacuje się, że – w zależności od regionu kraju – z medycyny tradycyjnej, w tym z leków ziołowych, w zakresie podstawowej opieki zdrowotnej korzysta od 12 do nawet 60% kobiet. Stanami, w których leczenie alternatywne jest najbardziej popularne, są Chiapas, Morelos, Oaxaca, Veracruz, Guerrero, Chihuahua, Yucatan

14 P. Cichomska, *Prawa kobiet i nowoczesność w kręgu cywilizacji latynoamerykańskiej*, [w:] *Oblicza Ameryki Łacińskiej*, red. K. Krzywicka, J. Kaczyńska, Lublin 2010, s. 25–41.

15 M.A. Kunow, *Maya Medicine. Traditional Healing in Yucatan*, Meksyk 2003.

i Veracruz. W tych regionach używanie roślin leczniczych w leczeniu problemów związanych ze zdrowiem reprodukcyjnym jest powszechne. Medycyna tradycyjna jest najszerszej obecna na obszarach wiejskich, ze względu na ograniczony dostęp ich mieszkańców do nowoczesnych przychodni, szczególnie opieki zdrowotnej w okresie ciąży¹⁶. Jak pokazują badania z 1984 r. wykonane przez meksykańskie Ministerstwo Zdrowia, na obszarach pozamiejskich było cztery razy więcej tradycyjnych uzdrowiaczy niż lekarzy biomedycyny. Przy czym prawie połowę z nich stanowiły położne¹⁷.

Zatem dostęp do rozwiązań alternatywnych – w tym roślin leczniczych – jest kluczowy dla stanu zdrowia dziewcząt i kobiet. Ponadto, jak wskazują powyżej, ludność rdzenna jest szczególnie narażona na dyskryminację etniczną, ubóstwo, a także na brak kompetencji niezbędnych do uzyskania świadczeń biomedycznych. Niektóre z kobiet boją się korzystania z klinik medycznych, bowiem ich pracownicy nie wykazują wrażliwości kulturowej, znajomości języka rdzennego oraz zrozumienia tradycyjnej wiedzy medycznej potrzebnej do zapewnienia im odpowiedniej opieki. Wiele Meksykanek preferuje usługi porodowe oferowane przez akuszerki czy niewykwalifikowane – w rozumieniu biomedycyny – położne (*partera*), bowiem w swoich metodach łączą one zastosowanie roślin oraz wierzeń, co umożliwiła pacjentkom zachowanie związku ze swoją kulturą.

Przykładami roślin leczniczych stosowanych przez Meksykanki są:

- rumianek (*Matricaria chamomilla L.*) – jako środek uspokajający, w leczeniu depresji i lęku, w leczeniu bolesnego miesiączkowania;
- cynamonowiec cejloński (*Cinnamomum verum J. Presl*) – jako środek leczniczy przy bolesnym miesiączkowaniu, regulujący cykl menstruacyjny, a także jako roślina poronna i oksytocyna;
- fenkuł włoski (*Foeniculum vulgare Mill.*) – stosowany w celu łagodzenia bolesnego miesiączkowania, obfitych krwawień czy w celu zwiększenia ilości mleka matki;
- rozmaryn lekarski (*Rosmarinus officinalis L.*) – stosowany w celu łagodzenia bolesnego miesiączkowania, w kąpielach poporodowych, w leczeniu infekcji pochwy;
- imbir lekarski (*Zingiber officinale Rosc.*) – stosowany w celu złagodzenia nudności podczas ciąży jako środek przeciwbólowy i przeciwzapalny¹⁸.

Wymienione tu rośliny to tylko wybrane przykłady naturalnych środków leczniczych stosowanych w okresie menstruacji, ciąży i porodu. W zależności od składu i kulturowego znaczenia roślin, mogą być one pomocne przy różnych schorzeniach

16 P. Cabada-Aguirre, A.M. López López, K.C.O. Mendoza, *Mexican traditional medicines for women's reproductive health*, „Scientific Reports” 2023, t. 13, nr 2807.

17 E.A. Olson, *Indigenous knowledge and development –Livelihoods, Health Experience and Medicinal Plant Knowledge in a Mexican Biosphere Reserve*, Lanham 2014.

18 P. Cabada-Aguirre, A.M. López López, K.C.O. Mendoza, dz. cyt.

i na różnych etapach życia kobiety. Przyglądając się rdzennym praktykom leczniczym warto pamiętać, iż według wielu badaczy choroba jest konstruktem społecznym, definiowanym przez charakter lokalnej kultury. Tradycyjni uzdrowiacze potrafią „odczytać” znaczenie danej choroby, które wykracza daleko poza fizyczne objawy, skupiając się także na stanie emocjonalnym i duchowym danej osoby. Ze względu na to, iż potrzebny preparat często wykonuje się samemu, umiejętność stosowania roślin daje dodatkowo poczucie sprawczości, co ma pozytywny wpływ na proces leczenia. Co więcej, uważa się, że niektóre przypadłości nie mogą zostać wyleczone przez biomedycynę¹⁹.

Meksykańskie kobiety na obszarach wiejskich, posiadające szeroką wiedzę empiryczną na temat roślin, stanowią dużą część tradycyjnych uzdrowicieli: *curanderos*, *hierberos* (zielarze), *hueseros* (kręgarze) czy *parteras* i zazwyczaj odpowiadają również za higienę i zdrowie swoje oraz swojej rodziny. Kobiety posiadają znajomość roślin jadalnych i leczniczych, a także znają sposoby na ich przygotowanie. Jak pokazują badania na północy stanu Puebla, wśród Meksykanek istnieją różne stopnie botanicznej znajomości roślin, zachodzą zróżnicowane interakcje mieszkańców z roślinami, w zależności od czynników socjoekonomicznych, płci oraz wieku. W przeszłości lokalni uzdrowiciele odpowiadali za większą liczbę konsultacji, jednakże obecnie tendencja ta zmienia się, ze względu na napór świadczeń biomedycznych. Młode kobiety mają coraz mniejszą wiedzę na temat ziołolecznictwa, co skutkuje nie tylko utratą wiedzy, ale także utratą zaufania w lecznicze właściwości roślin. Wśród czynności wykonywanych przez *curanderas* można zauważyć tradycyjne praktyki przemieszane z kulturą iberyjską, która napłynęła do Nowego Świata w okresie podboju i kolonizacji. W Huauchinango w stanie Veracruz *curanderas* metyskiego pochodzenia uzdrawiają poprzez kontakt z duchami zmarłych lekarzy, które mają im pokazywać jakie rośliny lecznicze, minerały lub kamienie zastosować w przypadku konkretnej choroby. Uzdrowicielki ze społeczności Tabacal w stanie Puebla udają się do jaskiń lub na wzgórze, aby doświadczyć mocy natury, dzięki której odnajdą dobrostan (*buen vivir*). Kobiety zajmują się także oczyszczaniem duszy z bólu, za który odpowiada zły duch (*espíritu maligno*). Podczas praktyk położniczych wykazują się głęboką znajomością ziół oraz rytuałem, który towarzyszy ich użyciu. Przykład może stanowić śpiewanie pieśni kobiecie w ciąży, której kosmiczne znaczenie łączy ciężarną z życiodajnymi siłami natury. Jednakże, wykwalifikowani lekarze z ośrodków miejskich jak Los Tuxtlas często nie uważają wiedzy kobiet za godną zaufania czy nawet szacunku²⁰.

19 E. Portilla, *They all want magic: curanderas and folk healing*, College Station 2009.

20 J.H. Bain, *Women and the environment in rural Mexico* [dostęp: 7 sierpnia 2023]. Dostępny w internecie: <http://etheses.dur.ac.uk/6111/>

Bogate tradycje lecznicze można zaobserwować również wśród Majów zamieszkujących Yucatan²¹. Przykładem innej społeczności, która również posługuje się medycyną alternatywną, są Purhépecha w stanie Michoacán. W swoich praktykach wykorzystują rośliny rosnące w lesie lub uprawiane w ogródkach, które są używane do przygotowania naparów lub wywarów. W wielu społecznościach chorym pomocy udzielają lokalni uzdrowiciele jak znachor (*curandero*). Dolegliwości są interpretowane zgodnie z ich wizją świata. W kontekście psycho-kulturowym są to często – „złe oko” (*mal de ojo*), czy „przestach” (*susto*). Z takimi przypadkami kobiety udają się do *curandero*, bowiem jest on jedyną osobą w społeczności, która rozumie ich znaczenie i wie, jakie zastosować leczenie. Kobiety Purhépecha chętnie decydują się na korzystanie z pomocy akuszerki, mimo że udzielane przez nią świadczenia nie są darmowe²².

Wśród rdzennych społeczności dla zachowania dobrego zdrowia niezbędne jest korzystanie z roślin leczniczych oraz usług tradycyjnych uzdrowicieli. Ponadto, wskazuje się na rolę równowagi cielesnej i społecznej, aby utrzymać dobrostan, szczególnie w kontekście zdrowia reprodukcyjnego. W niektórych częściach Meksyku panuje przekonanie o słabości (*debilidad*) kobiet, która jest konsekwencją budowy ciała, utraty krwi podczas menstruacji, ciąży oraz porodu, a także opieki nad potomstwem i karmienia piersią. Zatem cykl życia reprodukcyjnego ma wpływ na ciało kobiety, zmniejszając jej siłę. Etiologia niektórych chorób wiąże się z zaburzeniem równowagi w organizmie kobiety, np. w wyniku upadku i przedostania się energii do jej ciała, a następnie przesunięcia macicy. Przemieszczanie się narządów to kategoria choroby obecna w przeszłości i teraźniejszości w Meksyku. Termin *isihuayo* z języka nahuatl, w którym oznacza „część żeńską”, w biomedycynie jest utożsamiany z macicą lub pęcherzem. Choć bliski biomedycznemu znaczeniu wypadania macicy, jest etnomedyczną jednostką choroby i różni się odmienną etiologią oraz leczeniem. Inną przypadłością jest *necaxantle* – wyniszczający stan, który pojawia się w przypadku braku odpoczynku i regeneracji podczas porodu. Lokalni lekarze biomedycyny często doradzają kobietom usunięcie części macicy albo całej, lub aby rodziły mniej dzieci oraz w większym odstępnie czasu. Jednakże, wśród kobiet ze społeczności Nahua ważne w leczeniu *isihuayo* i *necaxantle* są rośliny lecznicze. Ze 170 roślin stosowanych przez tę społeczność, 80 wykorzystuje się w celach leczniczych, a 26 w leczeniu symptomów związanych ze zdrowiem reprodukcyjnym. W leczeniu *isihuayo* stosuje się roślinę *Mentzelia aspera* L. w formie naparu, ze względu na

21 M.A. Kunow, dz. cyt.

22 A.H. Wądołowska, *Pluralizm medyczny w społecznościach tubylczych Meksyku. Na przykładzie opieki nad zdrowiem reprodukcyjnym kobiet u Indian Purhépecha* [dostęp: 8 sierpnia 2023]. Dostępny w internecie: <https://repozytorium.amu.edu.pl/server/api/core/bitstreams/d67f0600-58e4-43ed-9fb9-6e6d70b51843/content>

„lepkość” tej rośliny, co ma pomóc macicy przylegać we właściwym miejscu. Można także wykonywać przysiady nad parującym naparem z rośliny *Piper umbellatum* L. lub *Ocimum basilicum* L. (bazylija pospolita) tak, aby para osuszyła macicę i pomogła jej wrócić na właściwe miejsce. Można także stosować kąpiele, np. z rośliny *Solanum wendlandii* Hoof. f. Problemy zdrowotne związane z macicą są częstym tematem rozmów wśród kobiet ze społeczności Nahua. Obawy wiążą się z przeciążeniem pracą oraz poczuciem braku wsparcia, które nasiliło się w ciągu ostatniej dekady, ze względu na liczną migrację młodych kobiet do większych miast. Brak pomocy przy codziennych obowiązkach oraz cięższych pracach, jak noszenie dużej ilości wody, może skutkować osłabieniem lub wyczerpaniem organizmu i ostatecznie doprowadzić do problemów z macicą. Tak samo brak wsparcia społecznego ze strony innych kobiet w okresie położu może przyczynić się do wystąpienia symptomów *necaxantle*. Rdzenne kobiety znajdują się na najniższym szczeblu hierarchii w społeczeństwie. Doświadczając nieefektywnych programów społecznych, a także obciążeń obowiązkami domowymi nie mogą cieszyć się satysfakcjonującym stanem zdrowia. Zatem różne czynniki – społeczne, ekonomiczne, polityczne wpływają na ich słabsze zdrowie reprodukcyjne²³.

Istotne jest uwzględnienie faktu, iż choroby, w zależności od społeczności, są wyposażone w różne znaczenie kulturowe. Dla przykładu, na obszarach wiejskich stanu Morelos problemy związane z płodnością oraz menstruacją wiążą się z serią symptomów, które z kolei odnoszą się do występującego „zimna” wewnątrz ciała. Kobieta, która nie może zająć w ciążę, jest stygmatyzowana w swojej społeczności, uważana za beżyteczną i cierpiącą na upławy z pochwy, co uznaje się za wyniszczające płodność. Podczas menstruacji niewskazany jest kontakt z zimną wodą, np. pranie ubrań w rzece, bowiem zakłóca on równowagę pomiędzy górną i dolną częścią ciała, co odzwierciedla dualizm między zimnym i ciepłym. Zatem brak szacunku dla ustanowionych norm społecznych może skutkować bezpłodnością. W społecznościach tych istnieje jednak niewielka wiedza dotycząca owulacji i jej wpływu na możliwość zajścia w ciążę, co powoduje podejmowanie mało efektywnych metod antykoncepcyjnych. Z tego względu istnieje potrzeba włączenia programów ochrony zdrowia na tych obszarach, jednakże muszą one uwzględniać kulturowe uwarunkowania. Placówki biomedyczne powinny wziąć pod uwagę tubylcze kosmowizje, w tym złożone postrzeganie ciała²⁴. Można zatem wskazać na istotę rozpoznania zróżnicowanych aspektów kulturowych i dalej dostosowywać biomedycynę do

23 V. Smith-Oka, *An analysis of two indigenous reproductive health illnesses in a Nahua community in Veracruz, Mexico*, „Journal Ethnobiology Ethnomedicine” 2012, t. 8, nr 33.

24 X. Castañeda, C. García, A. Langer, *Ethnography of fertility and menstruation in rural Mexico*, „Social Science & Medicine” 1996, t. 42, s. 133–140.

rzeczywistych warunków życia populacji. Implementacja medycyny międzykulturowej, rozumianej jako jej modyfikacja do lokalnej rzeczywistości, może niwelować występujące bariery kulturowe. Wrażliwość na kulturę w kontekście medycznym, szacunek i akceptacja między różnymi podmiotami i integracja ludności znajdującej się w niekorzystnej sytuacji jest zatem niezbędna. Wysiłki te mogą przyczynić się do bardziej efektywnego poszanowania praw człowieka. Umożliwi to także kompleksowe spojrzenie na przyczyny wielu chorób²⁵.

Rozważania na temat sytuacji kobiet we współczesnym Meksyku wymagają odpowiedzi na pytanie, jakie jest tło – poza uwarunkowaniami kulturowymi – utrzymującego się zapotrzebowania na medycynę alternatywną w tym kraju. Pozostałości kolonialnych struktur politycznych i społecznych nie pozwoliły wytworzyć równości między grupami etnicznymi, a tożsamość narodowa była wiązana z populacją Metysów. Opieka zdrowotna została oparta na świadczeniach biomedycznych wzorowanych na tych funkcjonujących w Europie, co wyłączyło z nich koncepcje i metody leczenia popularne wśród rdzennej ludności (przedstawiciele systemu centralnego nadal powszechnie kwestionują fakt, iż żyjąc w zgodzie z własną kulturą społeczności, lokalne są w stanie osiągnąć dobrostan). Najwyższy wskaźnik śmiertelności matek i noworodków od dekad odnotowuje się w stanach Chiapas, Guerrero i Oaxaca, a gminami o największej skali problemu są te zdominowane przez ludność rdzenną. Społeczności tubylcze dysponują najczęściej mniejszą liczbą połączeń komunikacyjnych do większych miast. Jeśli uwzględnić przy tym uwarunkowania społeczno-ekonomiczne związane z ubóstwem oraz problem z dostępem do edukacji, sytuacja ta skutkuje gorszym przygotowaniem do trudnych sytuacji położniczych. Mimo takich praktyk jak szkolenie tradycyjnych położnych czy presja polityczna, wśród czynników wpływających na dobrostan matek nie uwzględnia się – lub robi się to w niewielkim stopniu – specyfiki kulturowej rdzennej populacji. Jednym z przejawów kolonializmu w globalnym zarządzaniu zdrowiem jest wykluczenie w klinikach medycznych mężczyzn lub innych członków rodziny z możliwości wspierania kobiety podczas porodu, co jest praktykowane podczas porodów w lokalnych warunkach. Tym samym globalne i krajowe zarządzanie zdrowiem, określając „najlepsze praktyki dla rdzennej ludności”, emanuje nie tylko paternalizmem, lecz biowładzą (*biopower*)²⁶.

Ponadto, nawet jeśli rodzina dysponuje niezbędnymi środkami pieniężnymi na wysokiej jakości opiekę medyczną, to teściowa lub mąż zarządzają funduszami,

25 N.M. Dörr, *Health professionals' perception of maternal health: an ethnography in the Sierra de Totonacapan, Veracruz*, „Social Medicine” 2021, t. 13, nr 3.

26 J.B. Gamlin, „You see, we women, we can't talk, we can't have an opinion...”. *The coloniality of gender and childbirth practices in Indigenous Wixárika families*, „Social Science & Medicine” 2020, t. 252, nr 112912.

decydując o zdrowiu psychicznym i fizycznym żony czy córki. Należy zaznaczyć, że te z kobiet, które korzystają ze świadczeń biomedycznych, nie rezygnują całkowicie z medycyny tradycyjnej. Niektóre z rdzennych mieszkanki, które nie znają funkcjonowania kultury metyskiej, nie mają świadomości, jakie świadczenia biomedyczne im przysługują. Można także spotkać się z opinią, iż lekarze nadużywają metody cesarskiego cięcia, która zdaje się być szybszym i mniej męczącym rozwiązaniem dla personelu. Jednakże, praktyka ta ogranicza liczbę porodów, przez które może przejść kobieta. Niekiedy, po trzecim porodzie lekarze dokonują trwałej sterylizacji, bez zgody pacjentki lub nawet bez poinformowania jej o wykonaniu zabiegu. Istnieje także podejrzenie o stosowaniu antykoncepcji (bez wiedzy pacjentki) w państwowych ośrodkach medycznych w czasie badań ginekologicznych. Jeśli do tych praktyk rzeczywiście dochodzi, kobietom odbierana jest podmiotowość i prawo do stanowienia o własnej płodności, a praktyki te nie są w pełni bezpieczne dla zdrowia pacjentek²⁷.

Z drugiej strony, biomedycyna jest podmiotem reprezentującym władzę, za pośrednictwem klinik medycznych, które są częścią narodowego programu zdrowia mającego zapewnić świadczenia także na obszarach wiejskich. Badania przeprowadzone w Rezerwacie Biosfery Sierra of Manantlán wśród rdzennej społeczności Nahua pokazują, że lekarze biomedycyny często instruują rdzenną społeczność (w tym kobiety, które zazwyczaj odpowiadają za zdrowie rodziny), jednakże instrukcje te nie mają formy edukacyjnej, a raczej wymiar paternalistyczny, w których społeczność jest pouczana „dla własnego dobra”. Lekarze na obszarach wiejskich lub w rezerwach zniechęcają społeczność do stosowania roślin w celach leczniczych, które – według lekarzy biomedycyny – mogą się okazać szkodliwe. Jednakże, główne dolegliwości, które leczą ośrodki zdrowia, powstają nie w wyniku stosowania roślin leczniczych, ale wskutek modernizacji i rozwoju tych społeczności. To ekspozycja na nową dietę oraz chemikalia powstałe wskutek rozwoju agrobiznesu są przyczynami chorób. Tym samym przedstawiciele biomedycyny – swego rodzaju przedłużenie rządu – dewalują wiedzę i dziedzictwo kulturowe rdzennych społeczności w zakresie tradycyjnej medycyny i ziołolecznictwa. Ponadto, istotnym problemem jest pozyskiwanie wiedzy na ten temat przez zewnętrznych aktorów czy instytucje. Kontynuowanie jej coraz częściej odbywa się poza społecznościami, których jest ona dziedzictwem, bez ich udziału, a nawet zgody. W momencie, gdy wiedza na temat danej rośliny leczniczej nie jest wiązana z jej konkretną lokalizacją – np. w danym lesie – motywacją do ochrony lasów maleje²⁸.

27 A.H. Wądołowska, dz. cyt.

28 E.A. Olson, dz. cyt.

Konkluzje

Jak wykazuję w tekście, obok rozległych, historycznie ukształtowanych praktyk wykluczenia społecznego istnieje w Meksyku przestrzeń dla różnorodności kulturowej. Jej doskonałymi przykładami są obserwowane w wybranych regionach tego kraju pluralizmy: prawny, edukacyjny, medyczny. W artykule zajmuję się tym ostatnim, przyglądając się, w jaki sposób medycyna tradycyjna – będąca ważnym elementem dziedzictwa kulturowego, lecz funkcjonująca poza ramami działań państwa – stanowi dla populacji tubylczej podstawę dostępnej opieki zdrowotnej. W przypadku wielu społeczności – wiejskich i/lub rdzennych – to kobiety odpowiadają za zdrowie rodziny. Często jedynym rozwiązaniem, które jest dla nich dostępne finansowo, logistycznie oraz pokrywa się z ich potrzebami duchowymi, jest korzystanie z ziołolecznictwa oraz usług lokalnych uzdrowicieli. Odbieranie im tej możliwości, lekceważenie ich potrzeb lub nawet poniżanie w tym zakresie, przy jednoczesnym braku efektywnej alternatywy, jest szczególnie formą dyskryminacji, która jawi się jako przedłużenie kolonializmu.

Wydaje się, iż meksykańskie państwo powszechnie nie dostrzega potrzeb mieszkańców wywodzących się z rdzennych społeczności. Ponieważ wiążą się one z tubylczą wizją świata, nierzadko różnią się od zachodnich wartości przejętych w Meksyku przez główny nurt społeczeństwa. Zjawisko rozdzwieku między oboma systemami jest szczególnie widoczne na przykładzie pluralizmu medycznego. Jak wspominałam, przedstawiciele biomedycyny nie uwzględniają – a wręcz deprecjują – lokalne tradycje związane z różnymi formami medycyny tubylczej jak ziołolecznictwo czy znaczenie aspektu duchowego w leczeniu chorób. Należy przy tym zaznaczyć, że państwo nie ogranicza w sposób prawny takich działań, jednakże podejmuje nieformalne kroki – najczęściej z pomocą lekarzy biomedycyny – aby zniechęcić ludność tubylczą do kontynuowania swoich praktyk.

W państwie, które cechuje skonsolidowana demokracja, społeczeństwo powinno mieć dostęp do informacji, które pozwalają mu decydować o zachowaniu najlepszego zdrowia. Informacje te powinny dotyczyć leczenia z zakresu biomedycyny, jak i medycyny alternatywnej. Jak przedstawiłam w artykule, kobiety ze społeczności wiejskich i rdzennych nie mają pełnego dostępu do takich danych. Zakres ich wyborów jest ograniczony i wiąże się z otrzymywaniem nie tylko niepełnych informacji, lecz nawet mylących bądź nieprawdziwych. Lekarze biomedycyny nie przedstawiają pacjentkom wszystkich możliwości leczenia, wskazując w wielu przypadkach na rozwiązania szybsze i prostsze z punktu widzenia personelu medycznego. Jednakże, efektywności procesu leczenia nie można umieścić w parametrach zachodniej biomedycyny, ponieważ obejmuje on także aspekt duchowy. W systemie demokratycznym rządy większości realizują się przy pełnym poszanowaniu praw mniejszości, co w wielu przypadkach nie ma miejsca w Meksyku. Wola podmiotów

rzędzonych – przejawiająca się przez np. preferowanie ziołolecznictwa – powinna być szanowana przez podmioty rządzące. Państwo jest moralnie i politycznie zobligowane do respektowania przekonań wyborców. Jednakże, w niektórych częściach kraju, przekazywane z pokolenia na pokolenie praktyki, które stanowią element dziedzictwa niematerialnego, są niedostrzegane przez państwo lub wręcz tępione. Kobiety na obszarach niezurbanizowanych nie mogą sprawować pełnej kontroli nad swoimi ciałami, bowiem są pozbawiane możliwości wyboru w wielu kwestiach związanych ze zdrowiem reprodukcyjnym. Przykłady te mogą wskazywać na głęboką dysfunkcję państwa i nieumiejętność aparatu władzy w efektywnym włączeniu obszarów wiejskich do programów socjalnych. Co więcej, mieszkańcy takich miejsc mogą mieć znacznie utrudnioną kontrolę nad poczynaniami rządu i wyrażaniem swojej woli politycznej, np. poprzez bierny udział w wyborach. Ostatecznie, społeczności te mogą nie czuć się równoprawnym podmiotem, co z kolei może znacząco wpływać na ich dobrostan psychofizyczny. W licznych przypadkach można zauważyć, iż decyzje lekarzy cechuje arbitralność, a w konsekwencji biomedycyna staje się pewnego rodzaju narzędziem kontroli nad społecznościami rdzennymi i wiejskimi, szczególnie nad kobietami. Zatem osoby takie nie są w pełni wolne i równe wobec pozostałej części społeczeństwa.

Jak pokazuje przykład Meksyku, implementacja zachodnich wzorców obecnych w polityce i społeczeństwie nie może stanowić gwarancji do zaistnienia skonsolidowanej demokracji i pełnego przestrzegania praw człowieka. W szerszym ujęciu przypadek pluralizmu medycznego w Meksyku pokazuje, iż nie jest możliwe, aby w wielokulturowych państwach postkolonialnych dokonać dosłownych adaptacji tzw. zachodnich idei, wartości i instytucji.

Bibliografia

Literatura

- Bankowicz M., *Systemy demokratyczne i niedemokratyczne*, [w:] *Systemy polityczne. Podręcznik akademicki. Zagadnienie teoretyczne*, red. M. Bankowicz, B. Kosowska-Gąstoł, Kraków 2019.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Cabada-Aguirre P., López López A.M., Mendoza K.C.O., *Mexican traditional medicines for women's reproductive health*, „Scientific Reports” 2023, t. 13, nr 2807.
- Castañeda X., García C., Langer A., *Ethnography of fertility and menstruation in rural Mexico*, „Social Science & Medicine” 1996, t. 42.
- Cichomska P., *Prawa kobiet i nowoczesność w kręgu cywilizacji latynoamerykańskiej*, [w:] *Oblicza Ameryki Łacińskiej*, red. K. Krzywicka, J. Kaczyńska, Lublin 2010.

- Derwich K., *Meksyk – Między demokracją a dysfunkcyjnością*, Kraków 2017.
- Dörr N.M., *Health professionals' perception of maternal health: an ethnography in the Sierra de Totonacapan, Veracruz, Mexico*, „Social Medicine” 2021, t. 13, nr 3.
- Eriksen T.H., *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, Warszawa 2009.
- Gamlin J.B., „You see, we women, we can't talk, we can't have an opinion...”. *The coloniality of gender and childbirth practices in Indigenous Wixárika families*, „Social Science & Medicine” 2020, t. 252, nr 112912.
- Jamróż A., *Demokracja*, Białystok 1995.
- Komosa M., *Demokracja i prawa człowieka w Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Ameryka Łacińska we współczesnym świecie*, red. M.F. Gawrzycki, Warszawa 2006.
- Krysińska M., *Relatywizm kulturowy a prawa człowieka*, „Lud” 1999, t. 83.
- Kunow M.A., *Maya Medicine. Traditional Healing in Yucatan, Mexico* 2003.
- Łaciński P., *Przejawy parlamentaryzacji systemów prezydenckich w Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, red. P. Łaciński, Warszawa 2011.
- Majcherek J.A., *Spór o kulturowe uwarunkowania demokracji*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis” 2008, Folia 54, Studia Sociologica II.
- Marcos S., *Twenty-Five Years of Mexican Feminisms*, „Women's Studies International Forum” 1999, t. 22, nr 4.
- Mohammed F., *Who was La Malinche?*, „JSTOR Daily” 2019.
- Olson E.A., *Indigenous knowledge and development – Livelihoods, Health Experience and Medicinal Plant Knowledge in a Mexican Biosphere Reserve*, Lanham 2014.
- Portilla E., *They all want magic: curanderas and folk healing*, College Station 2009.
- Smith-Oka V., *An analysis of two indigenous reproductive health illnesses in a Nahua community in Veracruz, Mexico*, „Journal Ethnobiology Ethnomedicine” 2012, t. 8, nr 33.

Źródła internetowe

- Bain J.H., *Women and the environment in rural Mexico*, <http://theses.dur.ac.uk/6111/>
- ¿Sabes qué es el #Machismo?, <https://www.gob.mx/conavim/articulos/sabes-que-es-el-machismo?idiom=es>
- Wądołowska A.H., *Pluralizm medyczny w społecznościach tubylczych Meksyku. Na przykładzie opieki nad zdrowiem reprodukcyjnym kobiet u Indian Purhépecha*, <https://repozytorium.amu.edu.pl/server/api/core/bitstreams/d67fo600-58e4-43ed-9fb9-6e6d70b51843/content>

KATARZYNA KUROWSKA

K.KUROWSKA@MUZEUMOCHLA.PL

Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze-Ochli

Maria z Nazaretu – pokorna służebnica czy niezależna kreatorka?

Mary of Nazareth – a humble servant or an independent creator?

Streszczenie: Autorka artykułu na podstawie analizy tekstów kanonicznych i apokryficznych stara się odpowiedzieć na pytanie, czy Maria z Nazaretu może być wzorem i przykładem dla współczesnej kobiety. Autorka dostrzega w Niej kobiecość, której nie da się zredukować do bycia Matką Boga.

Słowa klucze: Maria z Nazaretu, kobieta, Matka Boga

Summary: The author of the article, based on the analysis of canonical and apocryphal texts, tries to answer the question whether Mary of Nazareth can be a model and an example for a modern woman. The author sees in her a femininity that cannot be reduced to being the Mother of God.

Keywords: Mary of Nazareth, woman, Mother of God

Maria z Nazaretu to niedościgniony od ponad dwóch tysięcy lat, wyidealizowany wzór dla kolejnych pokoleń. Wzór matki, wzór wiary, pobożności i duchowego oddania. Przez wieki ukazywana była jako ta, która pokornie gotowa była przyjąć rolę wyznaczoną Jej przez Boga. W modlitwach przywoływana jest jako „Święta Panna nad pannami”, „Święta Boża Rodzicielka”, ale też „Pocieszycielka strapiionych”, „Uzdrowienie chorych” i „Pośredniczka nasza”, bowiem była i jest adresatką wielu katolickich modlitw. Wierzono, że to za Jej wstawiennictwem można uprosić Boga o potrzebne łaski. Z jednej strony, jako Matka Boga¹, ma u Niego uprzywilejowaną pozycję, a z drugiej,

¹ Jak pisze Marek Starowieyski, „dnia 21 VI 431 roku zgromadzeni na Soborze Efeskim ojcowie orzekli, że Maryi słusznie przysługuje tytuł Bogarodzicy (*Theotokos*), ale źródła



jako wrażliwa kobieta i matka, przejmie się losem pozostających w potrzebie ludzi. Kult Matki Boskiej rozpowszechniony jest na całym świecie, sanktuaria maryjne są liczniejsze niż te związane z postaciami świętych czy samego Jezusa.

Także w polskiej historii i tradycji Maria zajmuje szczególne miejsce. Od 1 IV 1656 r. jest Najświętszą Maryją Panną Królową Polski². Jak wierzone, to ona ochroniła Jasną Górę podczas potopu szwedzkiego i całą Polskę podczas bitwy warszawskiej („cud nad Wisłą” 1920)³. 3 maja obchodzone jest święto ku Jej czci w roli Królowej Polski i każdego wieczoru przywoływana jest w apelu jasnogórskim. Ale to bycie Matką Boga, objawionego pod postacią Jezusa, od wieków Ją definiuje. Przez ten pryzmat i wyznaczoną rolę zwykliśmy Ją postrzegać. Jako Matka Boska zajmowała eksponowane miejsce w religijności ludowej; w wizji wiejskiego ludu polskiego miała dwa aspekty: opiekuńczo-władczy i opiekuńczo-macierzyński⁴.

Czy oraz jakim wzorem może być dziś Maria z Nazaretu? Anna Gąsior zwraca uwagę na samo pojęcie „wzór” w kontekście tego, czy współczesna kobieta „może odnaleźć w Maryi wymiar piękna, który odpowiadałby potrzebom jej kobiecego serca, gdy warunki w jakich żyje, są zupełnie odmienne w zakresie praw, obyczajów, kultury od tych, w których żyła Maryja⁵. I dalej przywołuje niezwykle aktualną, choć napisaną pół wieku temu adhortację apostołską *Marialis cultus* papieża Pawła VI:

Trudno jest włączyć obraz Dziewicy – jaki wyłania się z pewnego typu pobożnej literatury – w dzisiejsze warunki życia, w szczególności warunki życia kobiety, czy to we wspólnocie rodzinnej, w której prawa i postępek obyczajów słusznie przyznają jej równość z mężem i władzę w kierowaniu życiem rodzinnym; czy w dziedzinie politycznej, w której w wielu krajach zyskała możliwość włączania się w sprawy publiczne tak samo jak mężczyźni; czy w dziedzinie społecznej, gdzie rozwija ona swoją działalność na różnych stanowiskach, z każdym dniem coraz bardziej wychodząc poza wąską wspólnotę rodzinną; czy w dziedzinie nauki, gdzie daje się jej nowe możliwości badania naukowego i sukcesu intelektualnego. Następnym

przedefeskie potwierdzają Jej kul jako Matki Boga w już w wieku II. Zob.: M. Starowieyski, *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, „Analecta Cracoviensia” 1984, nr 16, s. 409–449.

2 T. Glemma, *Śluby Jana Kazimierza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1956, t. 9, nr 4–6, s. 187–203.

3 E.J.P. Storożyńska, J.M. Bartnik, *Matka Boża Łaskawa a cud nad Wisłą. Dzieje kultu i łaski*, Kraków 2020.

4 R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red., M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Warszawa 1981, s. 44.

5 A. Gąsior, *Maryja jako wzór kobiety: dziewicy, matki i wdowy*, „Salvatoris Mater” 2015, t. 17, nr 1–4, s. 238–239.

tę u niektórych jest pewna niechęć do kultu oddawanego Dziewicy oraz trudność w wyborze Maryi Nazaretańskiej jako wzoru, ponieważ granice Jej życia – jak powiadają, wydają się ciaśniejsze w porównaniu z rozległymi terenami działalności dzisiejszego człowieka⁶.

Czy jednak Maria z Nazaretu miała faktycznie wąskie granice życia? Czy niezależnie od sytuacji społeczno-kulturowej, w jakiej żyła, może być wzorem i przykładem dla współczesnej kobiety? Czy można w postaci Marii odnaleźć coś więcej niż Matkę Boga? Odnaleźć Ją samą? Podejmuję dyskusję ze stereotypowym Jej wizerunkiem pokornej służebnicy i matki, chcąc spojrzeć na Marię z Nazaretu jako kobietę silną i niezależną, kreatorkę otaczającej Ją rzeczywistości. Kobietę, która ma swoją godność, która zna swoje prawa, wie czego chce i konsekwentnie do tego dąży. Samodzielnie podejmuje decyzje dotyczące jej życia i przyszłości. Decyzje odważne szczególnie, biorąc pod uwagę świat kulturowy, w którym przyszło Jej żyć.

Nowy Testament o Marii wspomina niewiele, dużo więcej można wyczytać w pismach apokryficznych. To z nich dowiadujemy się, że Maria w wieku 3 lat została oddana do Świątyni Jerozolimskiej, gdzie od samego początku budziła szacunek i zachwyty innych. Ważne w tym jednak jest również to, że dzięki temu doświadczeniu Maria zdobywała najlepsze dostępne dla Niej wykształcenie, wiedzę i świadomość religijną, co będzie miało ogromne znaczenie w kontekście podejmowanych przez Nią w przyszłości decyzji.

Przebywając w Świątyni, Maria nabrała mocnego postanowienia ofiarowania się Bogu, co jednak nie było zgodne z obowiązującymi zwyczajami. W kulturze żydowskiej młode kobiety po osiągnięciu dojrzałości płciowej powinny opuścić Świątynię i wyjść za mąż. Nieczystość spowodowana comiesięcznym krwawieniem była w Świątyni niedopuszczalna, a poza tym założenie rodziny było uznawane za pożądaną i naturalną kolej rzeczy. Taki opis sytuacji, w której znalazła się nastoletnia Maria, możemy znaleźć w pismach apokryficznych:

Kiedy Maryja miała już czternaście lat, faryzeusze znaleźli pretekst, by ogłosić, iż wedle zwyczaju kobieta nie może przebywać w świątyni Pańskiej. Dlatego też wysłano herolda do wszystkich pokoleń Izraela z rozkazem, by na trzeci dzień wszyscy przyszli do świątyni Pańskiej. Gdy zaś cały lud zgromadził się, arcykapłan Isachar wystąpił i wszedł na podwyższenie, aby przez wszystkich mógł być słyszany i widziany. Kiedy nastała cisza, rzekł: „Słuchajcie mnie, synowie Izraela, i zważcie na moje słowa. Od czasu zbudowania tej świątyni przez Salomona przebywały w niej dziewczęta, córki królów, proroków oraz najwyższych kapłanów i arcykapłanów, cieszące

⁶ Zob.: Paweł VI, *Marialis cultus*, 2 II 1974 [dostęp: 1 lutego 2024]. Dostępny w internecie: https://iwordpresssonia.pl/05/wszystkich_sw/formacja/marialis.htm

się szacunkiem i podziwem. Jednak po dojściu do odpowiedniego wieku wychodziły za mąż, naśladowując postępowanie swoich poprzedniczek i podobaly się Bogu⁷.

W kulturze żydowskiej bycie żoną, a w dalszej kolejności matką, określało kobietę, pozwalając osiągnąć pełnię kobiecości. O potomstwo, a zatem i kobiece spełnienie długu starała się Sara – żona Abrahama, Anna – matka Marii czy Jej kuzynka Elżbieta. Poza tym warto zaznaczyć, że w tamtych czasach „beżzenność była w pewien sposób stanem społecznego sieroctwa”⁸. Jednak Maria, wbrew zwyczajom i wywieranej na niej presji, miała na siebie inny pomysł i otwarcie do niego dążyła. Jak możemy przeczytać w Ewangelii Pseudo-Mateusza, „Maryja, ślubując dziewictwo, wynalazła nowy sposób przypodobania się Bogu”⁹. Wytoczyła nową ścieżkę spełnienia się jako kobieta.

Dopiero później Jezus w swoich naukach dookreślił, że „są i tacy beżzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali beżzenni”¹⁰. Mocno podkreślił to Jan Paweł II w Liście apostołskim *Mulieris dignitatem*, pisząc, że „chodzi [...] o beżzenność dobrowolną, wybraną ze względu na «królestwo niebieskie», czyli ze względu na eschatologiczne powołanie człowieka do zjednoczenia z Bogiem”¹¹.

Maria jednak musiała opuścić Świątynię. Zwyczajowo powinna wrócić do domu rodzinnego, jednak prawdopodobnie Jej rodzice już nie żyli¹². Oddana została zatem pod opiekę Józefa, ale nadal przysięgła dochowanie czystości. „Na Boga żywego, Pana zastępów, przed którym stoję! Przysięgam, że nigdy nie znałam męża i nie będę znać, ponieważ w dzieciństwie tak postanowiłam. Ślubowałam bowiem Bogu, który mnie stworzył, że zachowam czystość, i mam nadzieję, że tylko dla Niego żyję, i jak długo żyć będę, pozostanę czysta”¹³.

Gdy Archanioł Gabriel zwiastował Marii, przebywała Ona w domu Józefa sama. On przez kilka miesięcy pracował z dala od domu¹⁴. Maria weszła w dialog z Gabrielem. Przymownie, po raz kolejny wykazując się wiedzą, dopytywała o to, jak może zostać

7 *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, 8,1.

8 P. Mazurek, *Cechy Maryi jako wzorzec do naśladowania dla współczesnego człowieka*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 2017, t. 14, s. 158.

9 *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, dz. cyt., 8,1.

10 Mt 19,12.

11 List apostołski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Watykan, 1982, s. 20.

12 G. Górny, J. Rosikoń J., *Maryja. Biografia. Najbardziej wpływowa kobieta świata*, Izabelin–Warszawa 2023, s. 29.

13 *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, dz. cyt., 11,4.

14 Tamże, 10,1.

matką, jeśli jest dziewicą. Tomasz Zamorski komentuje to tak: „Wydawać by się mogło, że gdy przyszedł do niej Gabriel, powinna przestraszyć się, zamilknąć, paść na twarz i powiedzieć: «Tak, tak, Panie». Tymczasem ona mówi «Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?». To jest mądra, mocno stąpająca po ziemi dziewczyna”¹⁵. Dopiero uzyskawszy odpowiedź na nurtujące ją pytanie, zgodziła się: „Oto ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa”¹⁶. Taka decyzja była zgodna z Jej wizją siebie jako oddanej Bogu przy zachowaniu czystości. Jan Paweł II pisze, że Maria doskonale łączy dwa wymiary spełnienia się kobiecej osobowości – dziewictwa i macierzyństwa¹⁷.

Co warte podkreślenia, Maria decyzję podjęła samodzielnie, nie konsultowała jej z nikim. Z jednej strony można uznać, że była jeszcze młoda, niedojrzała i być może nie do końca świadoma swoich decyzji. Jednak, jak przeczytać możemy w apokryfach, Maria odznaczała się dojrzałością i mądrością ponad swój wiek, a pobyt w świątyni i pobierane tam nauki na pewno dały Jej mądrość. Wiedziała zatem, jakie grożą Jej konsekwencje, cudzołóstwo bowiem było napiętnowane przez Torę.

Wkrótce po zwiastowaniu podjęła kolejną odważną decyzję. Postanowiła pójść do swej kuzynki Elżbiety i jej męża Zachariasza¹⁸. By do nich dotrzeć, musiała przejść drogę z Nazaretu do Ain Karem, a to trasa o długości ok. 150 km, wiodąca przez górzysty teren. Po raz kolejny Maria w pełni samodzielnie decyduje o sobie. Już sama podróż młodej, samotnej kobiety wydaje się odważną decyzją, a do tego należy pamiętać, że Maria była już w początkowym etapie ciąży, który dla kobiet zwykle jest bardzo wymagający. Maria pozostała u Elżbiety trzy miesiące, podczas których „z dnia na dzień zaokrągliło się jej łono. I Maryja przepelniona lękiem udała się do swego domu i ukryła się przed synami Izraela”¹⁹.

Jak czytamy dalej w Protoewangelii Jakuba, Józef wrócił do domu, gdy Maria była w 6. miesiącu ciąży²⁰. Stawiało to Józefa w kłopotliwej sytuacji. Jednak „był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie. Gdy powziął tę myśl, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: «Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus»”²¹.

15 T. Zamorski, *Salon piękności. Niezwykłe kobiety w Biblii*, Kraków 2019, s. 172.

16 Łk 1,38.

17 List apostołski..., dz. cyt., s. 17.

18 Łk 1,39–40.

19 *Protoewangelia Jakuba*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 12,3.

20 Tamże, 13,1.

21 Mt 1,19–21.

Widzimy, że Maria swoją decyzją postawiła Józefa przed faktem i koniecznością dostosowania się do niego. W ówczesnym patriarchalnym świecie to właśnie decyzje młodej kobiety, a nie dojrzałego mężczyzny zaważyły na przyszłości całej ich rodziny.

Macierzyństwo stało się w oczywisty sposób ważnym aspektem życia Marii. Była matką dziecka wprawdzie wyjątkowego, ale jednak przeżywającą ludzką niełatwą codzienność. Już na samym początku byli pozostawieni z Józefem sami sobie, nie mieli bliskich, na których wsparcie mogliby liczyć. Chcąc chronić Jezusa, zmuszeni byli do porzucenia dotychczasowego życia i ucieczki na kilka lat do Egiptu. Opieka nad Jezusem musiała być dla Marii i Józefa także pełna wyzwań. Jako przykład posłużyć może opisane przez św. Łukasza zagubienie się nastoletniego Jezusa podczas pielgrzymki do Jerozolimy:

Po trzech dniach odnaleźli Go w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania. Wszyscy zaś, którzy Go słuchali, byli zdumieni bystrością Jego umysłu i odpowiedziami. Na ten widok zdziwili się bardzo, a Jego Matka rzekła do Niego: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie”. Lecz On im odpowiedział: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział²².

Mocno przebija się z tego fragmentu niełatwa rola łączenia macierzyństwa boskiego z ludzkim. Maria i Józef nie rozumieli tego, co się stało, ponieważ w pierwszej kolejności, jak wszyscy rodzice, przeżywali strach o ukochanego Syna. Św. Łukasz dodaje później, że Maria, jak każda matka „chowala wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu. Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi”²³.

Kolejny raz o Marii wspomina ewangelista Jan. Jezus jest wówczas dorosły, a Maria współuczestniczy w pierwszym cudzie swego Syna. W pewien sposób można uznać nawet, że to Ona, ponownie stawiając na swoim, zainicjowała cud.

A kiedy zabrakło wina, Matka Jezusa mówi do Niego: „Nie mają już wina”. Jezus Jej odpowiedział: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?” Wtedy Matka Jego powiedziała do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie”. Stało zaś tam sześć stągwi kamiennych przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń, z których każda mogła pomieścić dwie lub trzy miary. Rzekł do nich Jezus: „Napełnijcie stągwie wodą!” I napełnili je aż po brzegi. Potem

22 Łk 1,46–50.

23 Łk 1,51–52.

do nich powiedział: „Zaczerpnijcie teraz i zanieście staroście weselnemu!” Oni zaś zanieśli. A gdy starosta weselny skosztował wody, która stała się winem – nie wiedział bowiem, skąd ono pochodzi, ale słudzy, którzy czerpali wodę, wiedzieli – przywołał pana młodego i powiedział do niego: „Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino, a gdy się napiją, wówczas gorsze. Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory”. Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie²⁴.

Na kartach Nowego Testamentu Maria pojawia się ponownie już pod koniec życia Jezusa. Stoi pod krzyżem wraz z innymi kobietami. „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena”²⁵. Odważnie towarzyszy Synowi w męce i śmierci, podczas gdy mężczyźni zawodzą – spośród apostołów jest tylko najmłodszy Jan, a umiłowany Piotr chwilę wcześniej wyparł się znajomości z Jezusem.

Gdy Matka Boża [...] usłyszała i ujrzała [Jezusa] padła zemdlona na ziemię i leżała tak pewien czas [...]. Gdy wróciła do przytomności, powstała i zawołała wielkim głosem: „Panie mój! Synu mój! Gdzież jest słodka piękność twoich kształtów? Jak zniosę Twój widok, tak cierpiącego?” To powiedziawszy, rwała sobie twarz paznokciami i biła się w piersi²⁶.

W tej scenie jest przede wszystkim matką kochającą swoje Dziecko i cierpiącą razem z Nim. Pełna ludzkiego żalu wzywa Archanioła Gabriela:

Maryja, pełna żalu zawołała z głębi [serca]: „Biada!” I rzekła do Archanioła: „O, Gabrieliu, gdzie ty jesteś, abym mogła wejść z tobą w spór? Gdzież to pozdrowienie: „Wesel się!”, które do mnie wyrzekłeś? Czemuż mi wtedy nie powiedziałeś o niezmiernych męczarniach, które czekają najslodszego i najmilszego Syna i o niesprawiedliwej śmierci Jednorodzonego? Czemu nie powiedziałeś mi o niewypowiedzianej męce mej duszy z powodu umiłowanego Syna? Czemu nie powiedziałeś mi o rozdzierającym [serce] i pełnym męki oddzieleniu od najbiedniejszego Syna mojego i o utracie oczu ociemniałych od płaczu?”²⁷

24 J 2,3–11.

25 J 19,25.

26 *Ewangelia Nikodema, dodatki: Żale Maryi*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 10,2.

27 Tamże, 10,4.

Bezsilne patrzenie na cierpienie i śmierć Syna jest zapewne najgorszą rzeczą, jakiej doświadczyć może kobieta, niezależnie od tego, czy rozumie cel i sens śmierci.

Jaki obraz Marii możemy w tym wszystkim zobaczyć? Papież Paweł VI pisał, że:

kobieta dzisiejsza, która słusznie chce mieć udział w decyzjach społeczeństwa, z największą radością ducha będzie przypatrywać się Maryi. Ona bowiem, dopuszczona jakby do dialogu z Bogiem, stosownie do świadomości swego szczególnego zadania, czynnie i w sposób wolny zgadza się nie na jakąś przypadkową sprawę, lecz na „wydarzenie wieków”. [...] Następnie będzie rozważać, że Maryja, wybrawszy dla siebie stan dziewictwa, przez który z postanowienia Bożego przygotowała się do uczestnictwa w tajemnicy Wcielenia, bynajmniej nie wzgardziła dobrami i godnością małżeństwa, że w rzeczywistości postąpiła w sposób wolny i odważny, by całkowicie poświęcić się miłości Boga. Z radosnym podziwem pozna, że Maryja z Nazaretu bez wątpienia całkowicie posłuszna woli Bożej nie była ani kobietą biernie dźwigającą sprawy i koleje życia, ani kobietą ulegającą jakiejś wyobcowującej religijności. [...] Nadto pozna, że Maryja [...] może być uważana za tę dzielną niewiastę, która doświadczyła ubóstwa i cierpień, pośpiesznej ucieczki i wygnania²⁸.

Maria z Nazaretu, stanowić może zatem nadal pewien wzór i może być bohaterką współczesnych czasów. Warto jednak spojrzeć na Nią w nieco innych, szerszych aspektach, jako na kobietę, która swoją postawą, mając na względzie czasy, w których żyła, może stanowić dla wielu przykład, nawet bez religijnego kontekstu. Odczytuję Marię jako samodzielną, silną, świadomą i odważną kobietę; kreatorkę, która kontestowała zakazy i nakazy ówczesnego świata, ale i nie bała się dialogu z samym Bogiem.

Bibliografia

Źródła drukowane

Ewangelia Nikodema, dodatki: Żale Maryi, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.

Ewangelia Pseudo-Mateusza, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.

²⁸ Paweł VI, *Marialis cultus*, dz. cyt.

List apostolski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Watykan 1982.

Protoewangelia Jakuba, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.

Literatura

Gąsior A., *Maryja jako wzór kobiety: dziewicy, matki i wdowy*, „Salvatoris Mater” 2015, t. 17, nr 1–4.

Glemma T., *Śluby Jana Kazimierza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1956, t. 9, nr 4–6.

Górny G., Rosikoń J., *Maryja. Biografia. Najbardziej wpływowa kobieta świata*, Izabelin–Warszawa 2023.

Mazurek P., *Cechy Maryi jako wzorzec do naśladowania dla współczesnego człowieka*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 2017, t. 14.

Starowieyski M., *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, „Analecta Cracoviensia” 1984, nr 16.

Storożyńska E.J.P., Bartnik J.M., *Matka Boża Łaskawa a cud nad Wisłą. Dzieje kultu i łaski*, Kraków 2020.

Tomicki R., *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Warszawa 1981.

Zamorski T., *Salon piękności. Niezwykłe kobiety w Biblii*, Kraków 2019.

Źródła internetowe

Paweł VI, *Marialis cultus*, 2 II 1974 https://iwordpresssonia.pl/05/wszystkich_sw/formacja/marialis.htm

JAROSŁAW SOBIERAJ

ARCHEO@MUZEUM.OLSZTYN.PL

Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie

Od symbolu do znaku i z powrotem Na marginesie znaleziska złotej lunuli spod Fiugajek

From symbol to sign and back again
On the margin the discovery
of the golden lunula from Fiugajki

Streszczenie: Artykuł dotyczy rzadkiego typu złotej zawieszki – lunuli z okresu wpływów rzymskich, pochodzącej z miejscowości Fiugajki (woj. warmińsko-mazurskie). Na marginesie jego odkrycia autor tekstu prezentuje szkic dotyczący zmieniających się atrybucji, kontekstów i znaczeń tej kategorii ozdób w starożytności i wiekach średnich.

Słowa kluczowe: złota lunula, okres wpływów rzymskich, Polska północno-wschodnia

Summary: The article concerns a rare type of gold pendant – a lunula from the Roman Iron Age, from Fiugajki (Warmian-Masurian Voivodeship). On the margin of this discovery, the author of the text presents a sketch of the changing attributions, contexts and meanings of this category of decorations in antiquity and the Middle Ages.

Keywords: golden lunula, Roman Iron Age, north-eastern Poland

Pod koniec grudnia 2016 r. do kolekcji Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie trafił zbiór zabytków, przekazany przez Pana Tomasza Kaźmierskiego z Lubawy¹. Składał się on z 26 ozdób metalowych i ich fragmentów pochodzących z powierzchni nieznanej

1 Depozyt przekazany został w imieniu Stowarzyszenia Eksploracyjno-Historycznego Ziemi Michałowskiej „Cultura” w Jabłonowie Pomorskim, za pośrednictwem Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków.



dotąd nekropolii z okresu wpływów rzymskich pod Fiugajkami w pow. ostródzkim (woj. warmińsko-mazurskie). Okoliczności odkrycia i stan zachowania zabytków wskazywały na zniszczone przez erozję cmentarzysko birytualne – z pochówkami ciałaopalnymi w warstwie wierzchniej i inhumacjami poniżej. Ze względu na charakter przyporządkowano je kulturze wielbarskiej², utożsamianej ze społecznościami kręgu gockiego, zaś cały zbiór znalezisk uznano za pochodzący ze schyłku II lub pocz. III w. n.e.³

Najbardziej niecodziennym i frapującym elementem przekazu okazała się wykonana ze złota ozdoba⁴ (ryc. 1), przypominająca obrysem stylizowany półksiężyc lub grecką tarczę pelta. Zawieszkę tę, o wymiarach 2,7 x 2,5 cm, wykonano z ważającej 6,3 g blaszki litego kruszcu, przyciętej do odpowiedniego kształtu i obwiedzionej wzdłuż krawędzi awersu filigranem. W technice tej⁵, polegającej na misternym nacinaniu złotego drutu w drobne wałeczki lub półkule, ozdobiono również przylutowane do rewersu zawieszki uszko i oddzielono pola zdobień wewnętrznych. Ich koncentryczne pasma pokryte zostały przy użyciu granulacji, to jest lutowanych do powierzchni drobnych, złotych kulek: większych (od zewnątrz, pojedynczo) i mniejszych (w gronach po cztery). Perłkowanym drutem obwiedzone zostały dookoła również oba rogi półksiężyca, zwieńczone największymi kulkami, a także cztery inne medaliony, zdobione pierwotnie szlifowanym półokrągło kolorowym szkłem. Wprawdzie nie zachowała się żadna z tych efektownych aplikacji, jednak ich czytelne pod mikroskopem ślady pozwalają stwierdzić, że w owe kolisty medaliony wprawione były po bokach oczka barwy fioletowej, a w centrum – granatowej lub niebieskiej. Brak innych zniszczeń na powierzchni ozdoby, a zwłaszcza śladów działania ognia stosu pogrzebowego, wskazuje, że pochodziła ona najpewniej z wyposażenia inhumacji, a jej rodzaj można wiązać z pochówkiem kobiecym.

Ozdoby opisanego typu, czyli tzw. lunule (łac. *lunulae*), nie były dotąd notowane na terenie określanym jako międzyrzecze Łyny, Pasłęki i górnej Drwęcy⁶ w kontekście

2 Kultura archeologiczna rozwijająca się pomiędzy I a V w. n.e. w północnej i wschodniej Polsce oraz na zachodniej Ukrainie.

3 W ramach faz B2/C1–C1a okresu wpływów rzymskich, to jest od lat około 160–170 do 230 n.e. Zob.: A. Ciesliński, *Kultura wielbarska nad Łyną, Pasłęką i górną Drwęcą*, „Pruthenia” 2008, t. 4, s. 96–98.

4 W zbiorach Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie pod nr inw. D-1617 OMO.

5 Zob.: M. Natuniewicz-Sekuła, *Złotnictwo społeczności kultury wielbarskiej ze szczególnym uwzględnieniem wybranych zabytków z cmentarzyska w Weklicach*, Warszawa 2020, s. 88–93.

6 Zob.: A. Ciesliński, *Kulturelle Veränderungen und Besiedlungsabläufe im Gebiet der Wielbark-Kultur an Łyna, Pasłęka und oberer Drwęca*, „Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte” 2010, t. 17.



RYC. 1. Złota lunula z cmentarzyska w Fiugajkach, pow. ostródzki

znalezisk z okresu wpływów rzymskich. Pojawienie się tam wykonanego z czystego kruszcu, prestiżowego okazu, spowodowało więc pewną konsternację, zwłaszcza w kwestii pochodzenia i datowania znaleziska.

Noszone na szyi ozdoby w kształcie zwieszonoego półksiężyca znane były w różnych kulturach Bliskiego Wschodu i Europy od schyłku epoki kamienia po średniowiecze. Spośród ogromu nieczytelnych już dziś znaczeń i symboliki świata starożytnego, wydaje się, że akurat omawiane formy nie sprawiają większego problemu w interpretacji. Ich najstarsze znane⁷ przedstawienia wywodzą się ze starożytnej Mezopotamii, z IV tysiąclecia p.n.e., i mają związek z kultem księżyca, personifikowanym przez różne bóstwa lunarne, poczynając od sumeryjskich Sin/Nanna i jego córki Istar/Astarte, po grecko-rzymskie Artemidę/Dianę i Selene/Lunę. Występujące w takim kontekście lunule stanowiły zarówno atrybuty poszczególnych bogów, jak i symbole

⁷ Zob. np.: G. Ilon, *Casting moulds in the Bronze Age of the Carpathian Basin: a catalogue of sites and finds*, „Antæus. Communicationes ex Instituto Archaeologico” 2022, t. 38, s. 143–186; S. Guba, *Bronze Age Anthropomorphic Clay Figurines from Nógrád County (Northern Hungary)*, [w:] *Ultra velum temporis. Venované Jozefovi Bátorovi k 70. Narodeninám*, red. A. Kozubová i in., „Slovenská archeológia” 2020, t. 68 (Suppl. 1), s. 185–186.

religijne (oraz elementy stroju zarazem) ich czcicieli⁸. Przypisywane im pierwotne znaczenie miało też związek z kalendarzem astronomicznym (księżycowym), powiązany z cyklem kobiecym nie tylko biologicznie, ale i symbolicznie, np. przez powtarzające się odradzanie, przybywanie/zanikanie; zapewne również w aspekcie magii ochronnej, związanej z kobiecością, płodnością, narodzinami i macierzyństwem⁹.

Lunule, które można uznać za jedne z najstarszych, a zarazem posiadających najdłuższą ciągłość ozdób i przedstawień symbolicznych starożytności, szczególnego znaczenia nabrały w państwie rzymskim. Co ciekawe, kult Luny jako samodzielnego bóstwa nie miał tam większego znaczenia jeszcze w okresie republiki¹⁰, a omawiane ozdoby nie występowały np. w kontekście obrzędów świątynnych¹¹. Tym niemniej właśnie z Rzymu znane są najlepiej zwyczaje i obrzędy wskazujące, że półksiężycowate zawieszki zyskały tam całkiem nowe znaczenie i kontekst kulturowy.

Przychodzące na świat (i uznane przez ojców) dzieci Rzymian przez pierwsze dni życia pozostawały bezimienne – do czasu odprawienia rytuałów związanych z odpadnięciem pozostałości pępowiny¹². Dziewiątego dnia w przypadku chłopców, a ósmego dnia w przypadku dziewczynek, składano wymagane ofiary i w obecności świadków przeprowadzano ceremonię oczyszczenia, od której powstało określenie obrzędu: *dies lustricus*. Urządzano wówczas uroczysty posiłek w gronie rodziny, przyjaciół i domowników, podczas którego dzieciom nadawano imiona¹³ i obdarowywano je różnymi talizmanami, spośród których największe znaczenie miały amulety przekazywane przez rodziców. W przypadku chłopców były to przede wszystkim otrzymanywane z rąk ojców złote puzderka, zwane *bullae*¹⁴, dziewczynki zaś otrzymywały

8 N. Khamayko, *Crescent pendants (lunnitsa) in 11th–13th century Rus': pagan amulet or Christian ornament?*, [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, t. 2, red. M. Salamon, i in., Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa 2012, s. 506.

9 K. Pinckernelle, *The Iconography of Ancient Greek and Roman Jewellery*, M.Phil. thesis (mps), History of Art Department, University of Glasgow 2005, s. 47.

10 Pierwsza wzmianka o świątyni Luny na rzymskim Awentynie pochodzi ze 182 roku p.n.e. Zob.: K. Balbuza, *Cesarz a bóstwa solarne i lunarne w (auto)prezentacji Septymiusza Sewera i jego rodziny (193–211)*, [w:] *Elity w świecie starożytnym*, red. M. Cieśluk, „Szczyńskie Studia nad Starożytnością” 2015, t. 3, s. 226.

11 Zob.: K. Pinckernelle, dz. cyt, s. 48.

12 H.W. Johnston, *Private Life of the Romans*, Chicago 1909 (e-book 2012), ust. 97.

13 Stąd również: *dies nominum* lub *nominalia*, tamże, ust. 99. Zob. też: I. Mañas-Romero, J.N. Saiz López, *Pueri nascentes: rituals, birth and social recognition in Ancient Rome*, [w:] *Ages and Abilities: The Stages of Childhood and their Social Recognition in Prehistoric Europe and Beyond*, red. K. Rebay-Salisbury, D. Pany-Kucera, Oxford 2020, s. 245.

14 Tzw. *bullae aureae*, przypominające budową kopertę zegarka, zawieszane na szyjach złote pojemniki na amulety, były noszone przez chłopców do czasu włożenia stroju męskiego

wisiorki w kształcie półksiężyca – *lunulae*¹⁵, które nosiły na szyjach aż do wigilii dnia ślubu, oddając je wraz z dziecięcymi ubraniami i zabawkami¹⁶.

Można powiedzieć, że rzymskie *bullae* i *lunulae* towarzyszyły drugim – społecznym¹⁷ narodziom dziecka¹⁸, zaświadczającym o wejściu do rodziny i oddającym pod opiekę domowych bóstw zarazem. Stanowiąc istotny element tego rytuału przejścia, dawały jednocześnie ochronę przed klątwami, czarami i tzw. złym okiem (*fascinatio*) – zwłaszcza *lunulae*¹⁹, które miały zapewniać noszącym je dziewczynkom (przyszłym kobietom) zdrowie²⁰ i powodzenie oraz zapobiegać nieszczęściu. Jak w przypadku chłopięcych odpowiedników, amulety te pełniły też inną ważną rolę, wyróżniając wolno urodzone obywatelki od cudzoziemek, wyzwolenic i niewolnic. A w zależności od surowca, z którego je wykonywano (brąz, srebro, złoto), stanowiły zarazem widomy znak pozycji społecznej i zamożności rodu dziecka²¹.

Jedno z najbardziej znanych antycznych przedstawień dziewczynki noszącej lunulę umieszczono na północnym fryzie Ołtarza Pokoju (*Ara Pacis*), konsekrowanego w 13 r. p.n.e. na Polach Marsowych w Rzymie²². Widoczna tam zawieszka należy

(*toga virilis*). Pierwotnie przysługiwały jedynie dzieciom patrycjuszy, z czasem jednak mógł je zakładać każdy wolno urodzony obywatel. Zob.: H.W. Johnston, dz. cyt., ust. 99.

- 15 Obie te ozdoby posiadały podobne znaczenie i rangę; lunule bywały opisywane w źródłach starożytnych jako „małe złote bulle”. Zob.: A. Weis, *The Public Face of Girlhood at Latin Lavinium in the 4th–3rd Centuries BCE / Das öffentliche Gesicht des Mädchen-Seins im Lateinischen Lavinium des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr.*, [w:] *Mädchen im Altertum / Girls in Antiquity*, red. S. Moraw, A. Kieburg, „Frauen – Forschung – Archäologie” 2014, t. 11, s. 294.
- 16 Zob.: H.W. Johnston, dz. cyt., ust. 99.
- 17 M.-L. Hänninen, *From Womb to Family: Rituals and Social Conventions Connected to Roman Birth*, [w:] *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, red. K. Mustakallio, i in., „Acta Instituti Romani Finlandiae” 2005, t. 33, s. 57.
- 18 I nie ostatnim, bowiem 30 dni po narodzeniu dziecko prawowitego obywatela zyskiwało jeszcze osobowość publiczną, na drodze urzędowego obwołania (*professio*). Zob.: P.M. Carroll, *Archaeological and epigraphic evidence for infancy in the Roman world*, [w:] *The Oxford Handbook of the Archaeology of Childhood*, red. S. Crawford i in., Oxford 2018, s. 149–150.
- 19 Zob.: H.W. Johnston, dz. cyt., ust. 98.
- 20 Tu zwłaszcza w aspekcie *regularnego odprowadzania nadmiaru krwi, jako warunku zachowania równowagi ustroju i pomyślnego zajścia w ciążę, uważanego za ostateczny cel życia kobiety*. Zob.: V. Dasen, *Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity*, [w:] *The Materiality of Magic*, red. D. Boschung, J.N. Bremmer, „Morphomata” 2015, t. 20, s. 190.
- 21 Poniekąd informowały również o stanie cywilnym, choć rozróżnienie na panny i mężatki definiował w pierwszym rzędzie ubiór. Zob. np.: H.W. Johnston, dz. cyt., ust. 76.
- 22 Zob.: A.M. Bagley, *Roman children in the early empire: a distinct epidemiological and therapeutic category?*, Ph.D. thesis (mps), College of Medical and Dental Sciences, University of Birmingham 2017, s. 146.

do stosunkowo prostych („dosłownych”) form, przypominających księżyc w nowiu. Jako symbol kobiecy w antycznej ikonografii półksiężyc pojawił się też ok. połowy II w. n.e. w mennictwie rzymskim, w kontekście konsekracji Faustyny Starszej i Młodszej, a u schyłku II w. n.e. awansował już do roli oficjalnego atrybutu cesarzowej Julii Domny, małżonki Septymiusza Sewera²³.

Co ciekawe, silne właściwości apotropaiczne skierowanych rogami na dół półksiężyców przenoszono również na cenne składniki majątku, okuwając nimi np. skrzynie i szkatuły do przechowywania kosztowności, odkrywane zarówno w rzymskich domostwach, jak i w grobach kobiecych²⁴. Chroniono w ten sposób także (niektóre przynajmniej) zwierzęta – a tym samym zapewne i ich użytkowników lub właścicieli – ozdabiając lunulami np. rzędy końskie, co poświadczają m.in. reliefy na kolumnie Marka Aureliusza²⁵, jak też liczne znaleziska, np. z fortów limesowych²⁶.

Okolo przełomu er zwyczaj noszenia lunul rozprzestrzenił się na cały region śródziemnomorski²⁷, co dotyczy zarówno prostych wzorców rzymskich, jak i egzemplarzy bardziej złożonych, o hellenistycznych w tym przypadku korzeniach²⁸. Zapewne już bez opisanych wyżej ścisłych kontekstów społecznych i rytualnych, jak obrazują to np. znane z Egiptu portrety fajumskie. Widoczne na tych pośmiertnych malowidłach z pierwszych wieków n.e. lunule, określane z greki jako *selenis* lub *meniskos*, znacznie częściej zdobią bowiem szyje dorosłych kobiet niż dziewczynek²⁹. Być może zatem, im dalej od Italii, tym mniej czytelna (konieczna?) stawała się przypisana im funkcja znaku w konwencji społecznej.

Z czasem złote zawieszki omawianego rodzaju zaczęły się pojawiać również na terenach *Barbaricum*, jak nazywano ziemie poza granicami *Imperium Romanum*, nie tylko jako importy lub naśladownictwa, ale też wyroby miejscowe, o coraz oryginalniejszych

23 K. Balbuza, dz. cyt., s. 230.

24 M. Kemkes, *Bronzene Truhenbeschläge aus der römischen Villa von Eckartsbrunn, Gde. Eigeltingen, Lkr. Konstanz*, „Fundberichte aus Baden-Württemberg” 1991, t. 16, s. 341–347.

25 Wzniesiona pierwotnie (lata 180–193 n.e.) na Polach Marsowych, obecnie na Piazza Colonna w Rzymie.

26 M. Kemkes, dz. cyt., s. 160–161. O „końskich” lunulach zob. też: A.K. Taylor, *Roman Horse Equipment. Study of Harness and Horse Furniture in the European Provinces of the Roman Empire*, Ph.D. thesis (mps), University of London 1978, s. 217–218, 229, ryc. 48.

27 V. Dasen, *Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity*, [w:] *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, red. B. Rawson, Oxford 2011, s. 311.

28 Tamże.

29 Zob.: C.A. Faraone, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Philadelphia 2018, s. 44–49, ryc. 1.16.

formach i zdobieniach³⁰. Jednym z ośrodków ich wytwórczości, a zarazem miejscem, gdzie krzyżowały się wpływy z różnych kręgów kulturowych, były tereny bosporańskiego³¹ Krymu – ówczesnego centrum gospodarczego Morza Czarnego. Istniejące tam wyspecjalizowane ośrodki złotnicze (zwłaszcza hellenistyczna Tauryka, część dzisiejszego Kerczu) uważane są za główne źródło wysokiej klasy ozdób, zdobionych granulacją i wysadzanych kamieniami, odnajdowanych na północ od strefy nadczar-nomorskiej³². Pośrednio poświadczą tę tezę ogromna ilość złotych lunul rejestrowanych współcześnie na Ukrainie³³, stanowiących najpewniej wyposażenie bogatych pochówków kobiecych z późnego okresu wpływów rzymskich.

Dziejowej „kariery” tych ozdób nie przerwały nawet dramatyczne wydarzenia okresu wędrówek ludów, przeciwnie – w nieco innych typach zyskały one wręcz szerszy europejski kontekst³⁴. Na północ od Morza Czarnego kilka wieków później odrodził się też zwyczaj używania lunul jako amuletów kobiecych, tym razem w kręgu słowiańskim. Odnajdowane na Krymie wisiorki w kształcie półksiężyca z VIII–IX w. mogą poświadczать prymarną rolę tego regionu jako pośrednika w wymianie między Bizancjum a wczesną Rusią³⁵. Ich renesans na Słowiańszczyźnie miał miejsce pod koniec IX w., a w identycznej niemal postaci jak za czasów rzymskich noszono je jeszcze w wiekach XI i XII, a więc długo po formalnym zakończeniu chrystianizacji³⁶. Zawieszki w formie lunul, jak i wiara w ich ochronne właściwości magiczne, przetrwały zresztą w niektórych częściach środkowej Europy do czasów nowożytnych³⁷.

30 Ich rozbudowaną typologię prezentuje m.in. S.J. Kargopolcev, I.A. Bażan, *K voprosu ob ewolucii trehrogih peł'tovidnyh lunnic v Evrope (III–VI vv.)*, „Peterburgskij arheologičeskij vestnik” 1993, t. 7, s. 113–120.

31 Królestwo Bosporańskie, państwo klienckie Republiki, a następnie Cesarstwa Rzymskiego.

32 Zob.: D. Quast, *The links between the Crimea and Scandinavia: some jewellery from the third century AD princely graves in an international context*, [w:] *Inter Ambo Maria. Contacts between Scandinavia and the Crimea in the Roman Period*, red. I. Khrapunov, F.-A. Stylegar, Kristiansand – Simferopol 2011, s. 202.

33 Zob.: K.N. Skvorcov, *Zniszczony pochówek z zawieszka lunulowatą z Półwyspu Sambijskiego*, „Wiadomości Archeologiczne” 2014, t. 65, s. 280, ryc. 5. Autor wspomina tam niemal sto nielegalnie pozyskanych złotych lunul z okresu wpływów rzymskich, w tym po ponad dwadzieścia na zachodnim Podolu.

34 Zob. np.: M. Tempelmann-Maczyńska, *Der Goldfund aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. aus Granada-Albaicín und seine Beziehungen zu Mittel- und Osteuropa*, „Madriider Mitteilungen” 1986, t. 27, s. 375–388.

35 N. Khamayko, dz. cyt., s. 508.

36 Tamże, s. 515–516.

37 Według niektórych źródeł, w aspekcie rytualnym używano ich jeszcze w XV–XVII w. Zob.: L. Hansmann, L. Kriss-Rettenbeck, *Amulett und Talisman. Erscheinungsform und Geschichte*, München 1966, s. 172–177, 244.

To zaskakująco długie trwanie dotyczy również Europy zachodniej, w kręgu romańskim, gdzie amulety te spotykano nawet w początkach XX w. Badania etnograficzne prowadzone w Hiszpanii, Włoszech i Portugalii wykazały, że w powszechnej świadomości kojarzono je już z kultem maryjnym, choć ich posiadacze nie potrafili na ogół wyjaśnić tego związku³⁸.

Wprawdzie w Polsce znane są nieliczne podobne zawieszki z okresu wpływów rzymskich – również w wersjach ze złota, jednak ze względu na budowę i zdobienie³⁹ nie stanowią one analogii wprost do okazu spod Fiugajek. Żadnych dokładnych odpowiedników nie udało się znaleźć ani na obszarze kultury wielbarskiej⁴⁰, ani nawet w całym kręgu wschodniogermańskim, obejmującym niemały teren bałtycko-pontyjskiego międzymorza. Można to jednak wytłumaczyć ściśle elitarnym charakterem, a co za tym idzie – indywidualizacją cech tego typu wyrobów wykonywanych często na zamówienie.

Podstawowy problem w kwestii chronologii i proveniencji zawieszki z Fiugajek dotyczy połączenia filigranu i granulacji, charakterystycznych dla starszych faz kultury wielbarskiej, z aplikacjami w formie szklanych oczek, spotykanymi w jej młodszych etapach. Cechy te nie wydają się również korelować z dość wczesnym datowaniem, odpowiadającym pozostałym odkrytym na gruntach Fiugajek zabytkom. Zdobione w pierwszy z wymienionych sposobów złote lunule środkowo- i wschodnioeuropejskie z okresu wpływów rzymskich grupują się w wyraźnych skupiskach, obejmujących dorzecza Wisły i Odry, północne tereny naddunajskie wewnątrz łuku Karpat oraz obszar Krymu⁴¹. Lukę pomiędzy nimi zdają się wypełniać znaleziska datowane od schyłku II do pocz. IV w., notowane przede wszystkim w strefie

38 N. Khamayko, dz. cyt., s. 516–517.

39 Zob.: J. Rodzińska-Nowak i in., *A Pelta-shaped Golden Pendant from the Przeworsk Culture Settlement in Rzemienowice, Site 1, Kazimierza Wielka County*, [w:] *Aleksandria. Studies on Items, Ideas and History Dedicated to Professor Aleksander Bursche on the Occasion of his 65th Birthday*, red. R. Ciołek, R. Chowaniec, Wiesbaden 2021, s. 347–352.

40 Tamże; wraz z wcześniejszą literaturą. Znacznie częściej w materiałach kultury wielbarskiej występują lunule z innych metali, szczególnie ze srebra, jak i np. z bursztynu. Zob. np.: A. Ciesliński, *Die Przeworsk- und Wielbark-Kultur östlich der unteren Weichsel. Auswertung der Archivalien aus dem Nachlass von Herbert Jankuhn*, „Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete” 2023, t. 21, s. 132–133.

41 Z terenu Polski opisano dotąd 8 złotych egzemplarzy zdobionych filigranem i granulacją. Zob.: A. Kurpiewski, J. Lewandowska, *Cmentarzysko kultury wielbarskiej w miejscowości Nowe Sadłowo (gm. Rypin, woj. kujawsko-pomorskie) w świetle najnowszych badań archeologicznych*, „Acta Archaeologica Pomoranica” 2015, t. 5, s. 81, 85, ryc. 4.

północno-nadczarnomorskiej⁴². Ta wyraźna koncentracja pokrywa się z obszarem zajmowanym przez kulturę czerniachowską, rozwijającą się na terenach stepowych pod wpływem gockich wędrówek znad Bałtyku nad Morze Czarne⁴³.

Na zajmowanym przez nią terytorium⁴⁴ lunule zdobione wkładkami szklanymi znane są już w fazie inicjalnej, tj. sprzed połowy III w. n.e.⁴⁵ Złotą biżuterię zdobioną filigranem i barwionym szkłem, uznawaną za wyznacznik pochówków elitarnych, odnosi się zaś najczęściej do 2. połowy III w.⁴⁶ Z kolei na pogórzach Krymu zespoły ze złotymi wisiorami, zdobionymi filigranem, granulacją i szklanymi wstawkami pojawiają się od końca I i trwają do połowy III w.⁴⁷ Podobnie datowane są tam lunule ze złotej blachy, zdobione szklanymi oczkami z przezroczystego – liliowego i półprzezroczystego – niebieskiego szkła, zaopatrzone w ucha lutowane do tylnej strony⁴⁸.

Biorąc pod uwagę opisaną stylistykę, najpewniej z tamtejszych warsztatów złotniczych pochodzi prezentowana niniejszym szkicem ozdoba – unikalna w swej formie na ziemiach polskich. Jeśli chodzi o datowanie⁴⁹, za najbardziej prawdopodobne można uznać jej użytkowanie od połowy III do początków IV w. n.e.⁵⁰, w okresie intensywnych kontaktów nadbałtycko-nadczarnomorskich, poświadczonych historycznie przez migracje Gotów. Kontekst znaleziska wskazuje, że lunula spod Fiugajek była użytkowana przez miejscowe społeczności kultury wielbarskiej, a właściwie ich ściśle elity. Tego typu wyposażenie, w wykonywane ze złota przedmioty prestiżowe

42 Zob.: K.N. Skvorcov, dz. cyt., ryc. 5.

43 Zob.: A. Kokowski, *Goci. Od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*, Warszawa 2007, s. 159–174.

44 Pomędzy III a V w. n.e. na terenach środkowej i południowej Ukrainy, Mołdawii i Rumunii (tam pod nazwą Sintana de Mureș).

45 Zob.: O.V. Gopkalo, *Busy i podveski černjahovskoj kul'tury*, Kiev 2008, s. 92, ryc. 3.3.

46 Tamże, s. 59.

47 A. Mastykova i in., *The cemetery of Frontovoe 3. New data on the culture of the Crimea in the Roman and Early Great Migration periods*, „Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV” 2021, t. 68/1, s. 105.

48 I. Khrapunov, A. Stoyanova, *Gold jewellery from the necropolis of Neyzats*, [w:] „To make a fairy's whistle from a briar rose”. *Studies presented to Eszter Istvánovits on her sixtieth birthday*, red. M.L. Nagy, K.L. Szőlősi, Nyíregyháza 2018, s. 280.

49 Za cenne wskazówki i inspirującą dyskusję nad chronologią, typologią i dyspersją złotych lunul z okresu wpływów rzymskich pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować prof. Magdalenie Tempelmann-Mączyńskiej z Krakowa i prof. Adamowi Cieślińskiemu z Warszawy.

50 To jest w ramach fazy C2 okresu wpływów rzymskich (lata ok. 260/270–310/330 n.e.), choć zdaniem obojga przywołanych wyżej badaczy, górna cezura datowania może też być nieco młodsza.

i luksusowe, charakteryzuje bowiem pochówki wschodniogermańskiej arystokracji. Niezależnie od atrybucji, dla noszących je kobiet piękne, wyrafinowane i importowane z daleka klejnoty miały z pewnością wartość szczególną, nie tylko estetyczną. Trudno wprawdzie orzec, jaki dokładnie zestaw znaczeń niosły ze sobą lunule na rubieżach starożytnego świata, jednak wydaje się że ich dość uniwersalna forma odwoływała się (jak zawsze i wszędzie) do symboliki i magii związanej z kobiecością.

Bibliografia

Literatura

- Balbuza K., *Cesarz a bóstwa solarne i lunarne w (auto)prezentacji Septymianusa Sewera i jego rodziny (193–211)*, [w:] *Elity w świecie starożytnym*, red. M. Cieśluk, „Szczezińskie Studia nad Starożytnością” 2015, t. 3.
- Carroll P.M., *Archaeological and epigraphic evidence for infancy in the Roman world*, [w:] *The Oxford Handbook of the Archaeology of Childhood*, red. S. Crawford, G. Shepherd, D.M. Hadley, Oxford 2018.
- Cieśliński A., *Die Przeworsk- und Wielbark-Kultur östlich der unteren Weichsel. Auswertung der Archivalien aus dem Nachlass von Herbert Jankuhn*, „Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete” 2023, t. 21.
- Cieśliński A., *Kultura wielbarska nad Łyną, Pasłęką i górną Drwęcą*, „Pruthenia” 2008, t. 4.
- Cieśliński A., *Kulturelle Veränderungen und Besiedlungsabläufe im Gebiet der Wielbark-Kultur an Łyna, Pasłęką und oberer Drwęca*, „Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte” 2010 t. 17.
- Dasen V., *Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity*, [w:] *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, red. B. Rawson, Oxford 2011.
- Dasen V., *Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity*, [w:] *The Materiality of Magic*, red. D. Boschung, J.N. Bremmer, „Morphomata” 2015, t. 20.
- Faraone C.A., *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Philadelphia 2018.
- Gopkalo O.V., *Busy i podveski černjahovskoj kul'tury*, Kiev 2008.
- Guba S., *Bronze Age Anthropomorphic Clay Figurines from Nógrád County (Northern Hungary)*, [w:] *Ultra velum temporis. Venované Jozefovi Bátorovi k 70. Narodeninám*, red. A. Kozubová, E. Makarová, M. Neumann, „Slovenská archeológia” 2020, t. 68, Suppl. 1.
- Hansmann L., Kriss-Rettenbeck L., *Amulett und Talisman. Erscheinungsform und Geschichte*, München 1966.
- Hänninen M.-L., *From Womb to Family: Rituals and Social Conventions Connected to Roman Birth*, [w:] *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, red. K. Mustakallio, J. Hańska, H.-L. Sainio, Y. Yuolanto, „Acta Instituti Romani Finlandiae” 2005, t. 33.
- Ilon G., *Casting moulds in the Bronze Age of the Carpathian Basin: a catalogue of sites and finds*, „Antaeus. Communicationes ex Instituto Archaeologico” 2022, t. 38.

- Kargopolcev S.J., Bažan I.A., *K voprosu ob evolucii trehrogih pel'tovidnyh lunnicy v Evropie (III–VI vv.)*, „Peterburgskij arheologičeskij vestnik” 1993, t. 7.
- Kemkes M., *Bronzene Truhenbeschläge aus der römischen Villa von Eckartsbrunn, Gde. Eigeltin-gen, Lkr. Konstanz*, „Fundberichte aus Baden-Württemberg” 1991, t. 16.
- Khamayko N., *Crescent pendants (lunnitsa) in 11th–13th century Rus': pagan amulet or Christian ornament?*, [w:] *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, t. 2, red. M. Salamon, M. Woloszyn, A. Musin, P. Špehar, M. Hardt, M.P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa 2012.
- Khrapunov I., Stoyanova A., *Gold jewellery from the necropolis of Neyzats*, [w:] „*To make a fairy's whistle from a briar rose*”. *Studies presented to Eszter Istvánovits on her sixtieth birthday*, red. M.L. Nagy, K.L. Szölösi, Nyíregyháza 2018.
- Kokowski A., *Goci. Od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*, Warszawa 2007.
- Kurpiewski A., Lewandowska J., *Cmentarzysko kultury wielbarskiej w miejscowości Nowe Sadłowo (gm. Rypin, woj. kujawsko-pomorskie) w świetle najnowszych badań archeologicznych*, „Acta Archaeologica Pomoranica” 2015, t. 5.
- Mañas-Romero I., Saiz López J.N., *Pueri nascentes: rituals, birth and social recognition in Ancient Rome*, [w:] *Ages and Abilities: The Stages of Childhood and their Social Recognition in Prehistoric Europe and Beyond*, red. K. Rebay-Salisbury, D. Pany-Kucera, Oxford 2020.
- Mastykova A., Sviridov A., Gavritukhin I., Golofast L., Sukhanov E., Yazikov S., *The cemetery of Frontovoe 3. New data on the culture of the Crimea in the Roman and Early Great Migration periods*, „Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV” 2021, t. 68/1.
- Natuniewicz-Sekuła M., *Złotnictwo społeczności kultury wielbarskiej ze szczególnym uwzględnieniem wybranych zabytków z cmentarzyska w Weklicach*, Warszawa 2020.
- Rodzińska-Nowak J., Bulas J., Kasiński M., Okońska M., *A Pelta-shaped Golden Pendant from the Przeworsk Culture Settlement in Rzemienowice, Site 1, Kazimierza Wielka County*, [w:] *Aleksandria. Studies on Items, Ideas and History Dedicated to Professor Aleksander Bursche on the Occasion of his 65th Birthday*, red. R. Ciołek, R. Chowaniec, Wiesbaden 2021.
- Skvorcov K.N., *Zniszczony pochówek z zawieszka lunulowatą z Półwyspu Sambijskiego*, „Wiadomości Archeologiczne” 2014, t. 65.
- Tempelmann-Maczyńska M., *Der Goldfund aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. aus Granada-Albacín und seine Beziehungen zu Mittel- und Osteuropa*, „Madriider Mitteilungen” 1986, t. 27.
- Quast D., *The links between the Crimea and Scandinavia: some jewellery from the third century AD princely graves in an international context*, [w:] *Inter Ambo Maria. Contacts between Scandinavia and the Crimea in the Roman Period*, red. I. Khrapunov, F.-A. Stylegar, Kristiansand–Simferopol 2011.
- Weis A., *The Public Face of Girlhood at Latin Lavinium in the 4th–3rd Centuries BCE / Das öffentliche Gesicht des Mädchen-Seins im Lateinischen Lavinium des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr.*, [w:] *Mädchen im Altertum / Girls in Antiquity*, red. S. Moraw, A. Kieburg, „Frauen – Forschung – Archäologie” 2014, t. 11.

Źródła internetowe

Bagley A.M., *Roman children in the early empire: a distinct epidemiological and therapeutic category?*, Ph.D. thesis (mps), College of Medical and Dental Sciences, University of Birmingham 2017, <http://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/7377>

Johnston H.W., *Private Life of the Romans*, Chicago 1909 (e-book 2012), <https://www.gutenberg.org/files/40549/40549-h/40549-h.htm>

Pinckernelle K., *The Iconography of Ancient Greek and Roman Jewellery*, M.Phil. thesis (mps), History of Art Department, University of Glasgow 2005, <https://theses.gla.ac.uk/318/2/2007pinckernellemphil.pdf>

Taylor A.K., *Roman Horse Equipment. Study of Harness and Horse Furniture in the European Provinces of the Roman Empire*, Ph.D. thesis (mps), University of London 1978, <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.474625>

ANNA MARCINIAK-KAJZER

 HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1346-9652

ANNA.KAJZER@UNI.LODZ.PL

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Archeologii Historycznej i Bronioznawstwa

Amulety, talizmany, ofiary zakładzinowe i inne materialne świadectwa wykorzystywania magii przez średniowiecznych mieszkańców ziem polskich

Amulets, talismans, foundation offerings
and other material evidence of the use of magic
by medieval inhabitants of Poland

Streszczenie: W artykule podjęto próbę wskazania na dwie kategorie średniowiecznych zabytków, które przez archeologów łączone są z działaniami magicznymi. Interpretacja taka możliwa jest w dwóch przypadkach. Po pierwsze, są to rzeczy, które nie były konieczne w codziennym życiu, stąd ich rola jest trudna do określenia. Tutaj omówione zostały przedmioty uważane za amulety czy talizmany, figurki, grzechotki, specyficzne pojemniki czy maski. Inną kategorią zabytków uznawanych za powiązane z działaniami magicznymi są te, które nie różnią się wprawdzie od wykorzystywanych w codziennych zajęciach, jednak ich odnalezienie w specyficznych układach stratyfikacyjnych wskazuje na użycie ich w celach magicznych, najczęściej apotropaicznych. Tutaj na szczególną uwagę zasługują przedmioty uznane za ofiary zakładzinowe oraz przedmioty pochodzenia naturalnego, takie jak belemnity, czy kamienne i krzemienne narzędzia pochodzące z wcześniejszych epok, które były przechowywane w domach lub umieszczane w ścianach czy pod podłogą budynków. Przedmioty takie były określane mianem „kamieni piorunowych” (łac. *ceraunie*).

Słowa kluczowe: średniowiecze, archeologia, magia, amulety, ofiary zakładzinowe, kamienie piorunowe



Summary: The article attempts to point out two categories of medieval monuments that are associated with magical activities by archaeologists. This interpretation is possible in two cases. Firstly, these are things that were not necessary in everyday life, hence their role is difficult to determine. Objects considered as amulets or talismans, figurines, rattles, specific containers and masks are discussed here. Another category of monuments considered to be related to magical activities are those that do not differ from those used in everyday activities, but their finding in specific stratification systems indicates their use for magical, most often apotropaic, purposes. Particularly noteworthy here are items considered as foundation offerings and items of natural origin, such as belemnites or stone and flint tools from earlier eras, which were stored in houses or placed in the walls or under the floors of buildings. Such objects were called "thunderstones" (Latin: *cerauniae*).

Keywords: Middle Ages, archaeology, magic, amulets, foundation offerings, thunderstones.

Archeolodzy zagadnieniom związanym z działaniami magicznymi poświęcają sporo miejsca w swoich badaniach, choć wnioskowanie na podstawie „niemych” źródeł jest zawsze obciążone pewnym ryzykiem. Konieczne jest więc posiłkowanie się dokonaniami badaczy z innych dyscyplin, a zwłaszcza antropologii kulturowej, etnologii czy też nieocenionych w tym przypadku źródeł etnograficznych oraz badań historyków. Niestety, nawet przedstawiciele tych dyscyplin nauki nie byli w stanie wypracować prostej definicji „magii”. Nie dziwi to, gdyż sprawa jest niezwykle złożona. Już w swojej klasycznej pracy Claude Lévi-Strauss stwierdził, że „nie ma religii bez magii, tak jak nie ma magii niezawierającej przynajmniej odrobiny religii”¹. Od wielu lat badacze próbują ustalić, co odróżnia magię od religii. Dodatkowo pojawiają się jeszcze określenia, takie jak „czarownictwo” czy zabobon/przesąd, co jeszcze bardziej komplikuje i tak trudne badania². Dociekania te znacząco przekraczają kompetencje archeologa, więc przytoczę tu tylko kilka prac, które uświadamiają stopień trudności³, i przejdę do opisu archeologicznych interpretacji zabytków, które mogą być powiązane z działaniami „magicznymi”.

1 C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 332.

2 Zob. zestawienie literatury: N. Herold, *Filozoficzna koncepcja zabobonu w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego OP*, „Rocznik Tomistyczny” 2020, t. 9(1), s. 355–369.

3 B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990; T. Jerzak-Gierszowska, *Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*, Poznań 1995; J. Sieradzan, *O względności pojęć „magii i religii”*, „Lud” 2005, t. 89, s. 13–50; S.J. Tambiah, *Magia, religia, nauka a zakres racjonalności*, Kraków 2007; A. Wierciński, *Magia i religia: Szkice z antropologii religii*, Warszawa 2010; H. Zimoń, *Terminy „magia” i „czarownictwo” w świetle badań etnologicznych i religioznawczych*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioznawstwa” 2011, t. 58(3), s. 167–197.

W przypadku wcześniejszego średniowiecza problem interpretacji i odróżnienia działań i przedmiotów „magicznych” od religijnych jest utrudniony ze względu na fakt, że nie mamy wystarczająco dużo danych, aby odtworzyć reguły pogańskich wierzeń, trudno jest więc przeprowadzić takie rozróżnienie. Jednak w miarę upływu czasu, ludność zamieszkująca ziemie polskie ulegała stopniowej chrystianizacji. Jak wynika z badań historyków, sieć parafii pod koniec XIII w. pokrywała obszar całego kraju siatką niezbyt gęstą, ale zapewniającą wszystkim chętnym możliwość uczestniczenia w uroczystościach kościelnych⁴. Jednak trudno jest się nam domyślać, jak głęboko nowa religia zapuściła korzenie w umysłach ówczesnych ludzi oraz jak bardzo wpływała na ich zwyczaje zarówno te codzienne, jak i towarzyszące różnym świętom. Sądząc po czasach znacznie nam bliższych i dobrze opisanych w źródłach, chrześcijaństwo raczej zmodyfikowało zachowania magiczne, aniżeli je wyparło. Najlepszym dowodem tego typu zachowań są przedmioty, które, jak się możemy domyślać, wykonywano specjalnie w celach magicznych. Udaje nam się również odkrywać ślady działań, w których, co prawda, wykorzystywano codzienne utensylia, jednak okoliczności pozwalają nam przypuszczać, że były to działania „magiczne”. Materialne relikty tego typu postępowania apotropaicznego na przestrzeni wieków omówił niedawno Paweł Duma⁵.

Wprawdzie nie udało mi się odnaleźć na ten temat żadnych prac naukowych, jednak wydaje się, że zdecydowana większość zachowań magicznych miała charakter apotropaiczny. Przed wszelkiego rodzaju nieszczęściami chronić miały choćby specyficzne rzeczy noszone stale przy sobie. *Słownik starożytności słowiańskich* wymienia nazwę „nawiąz” dla określenia drobnych przedmiotów, którym przypisywane było działanie magiczne⁶. Współcześnie znacznie częściej nazywamy je amuletami lub talizmanami. Zbierając informacje o takich zabytkach odkrytych w czasie badań wykopaliskowych, napotkałam na pewną trudność. Brakuje bowiem precyzyjnych definicji tego typu przedmiotów.

Intuicyjnie stwierdzić możemy, że amulety miały raczej chronić przed złem, natomiast talizmany przynosić szczęście. Jednak w niektórych wydawnictwach nazwy obu przedmiotów traktowane są jak synonimy. Podobnie Władysław Kopaliński używa tych określeń wymiennie⁷.

4 E. Wiśniowski, *Badania nad początkami i rozwojem średniowiecznej sieci parafialnej na ziemiach polskich*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Historia” 1990, t. 45, s. 43–58.

5 P. Duma, *Magia ochronna przeciw czarownicom, złemu urokowi oraz inne środki apotropaiczne w świetle znalezisk archeologicznych w Europie*, „Klio” 2000, t. 53(2), s. 67–81.

6 *Słownik starożytności słowiańskich*, t. III, z. 2, Wrocław–Kraków 1968, s. 124.

7 W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2012.

Znacznie bardziej dociekliwy i precyzyjny był w tej kwestii Zygmunt Gloger, w którego *Encyklopedii staropolskiej*, czytamy:

Amulet, z łac. amuletum, lekarstwo, które noszono na szyi od czarów, uroków i trucizny. Rzymianie zawieszali dzieciom bursztyn jako amulet. Polacy nazywali torebkę, w której noszono amulet, amelką. Lud białoruski dotąd nazywa tak torbę pocztarską i prochownicę. Jak Polacy wzięli amulet z łaciny, tak Łacinnicy z arabskiego wyrazu hamalet, który oznacza rzecz zawieszoną. Wiarę w amulety napotykaemy u wszystkich prawie ludów kuli ziemskiej. [I dalej]: Arabowie i Persowie nazywają też amulety talizmanami, wzięwszy tę nazwę z Indyj, gdzie amulet zowie się tali. Pomiędzy amuletem i talizmanem ta jednak ma istnieć na Wschodzie różnica, że napisy amuletowe są zwykle na papierze i noszone są przez mężczyzn, w talizmanach zaś – na kamieniu i noszone przez kobiety. Nieprzyjaciele chrystjanizmu chcą w nim także upatrywać użycie amuletów, ale twierdzenie to jest fałszywem. Chrześcijańskie znaki: krzyż, baranek, gołębicą, palma itp. są tylko symbolami zmysłowymi, dla przypomnienia wiernym najważniejszych faktów ich wiary. Kościół występował surowo przeciwko wierzeniom zabobnym poganizmu, ale ciemnota, tradycja i namiętności ludzkie przechowały wiarę w amulety do dni naszych⁸.

Z. Gloger miał niewątpliwie rację. Zaskakująca może być dla nas informacja przytoczona przez Wikipedię. Dowiadujemy się z niej, że według danych zgromadzonych przez CBOS, w 2018 r. 5% Polaków nosiło talizmany, były one popularne szczególnie wśród młodszych osób. Interesujące jest, na ile silna była wiara w ich faktyczne działanie. Takich wiadomości jednak nie znajdujemy w statystykach.

Jeśli jednak mówimy o przedmiotach o średniowiecznej metryce, nie semantyka jest naszym największym zmartwieniem. Główny problem polega na tym, jak w praktyce rozróżnić, kiedy mamy do czynienia z przedmiotem, któremu przypisywano siły magiczne, a kiedy jest to na przykład zwykła ozdoba, element biżuterii. Istotne jest również pytanie, na ile „myślenie magiczne” samego archeologa przekłada się na interpretację ewentualnych magicznych działań w przeszłości, zwłaszcza tej nieoświetlonej w wystarczający sposób źródłami pisanyymi. Są to jednak zagadnienia metodologiczne, dla których brakuje miejsca w niniejszym tekście⁹.

⁸ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1972, s. 47–48.

⁹ Zagadnieniami tymi zajął się: A. Sołtysiak, *Myślenie magiczne w interpretacji archeologicznej. Próba klasyfikacji, przykłady, perspektywy*, referat wygłoszony podczas konferencji *Tajemnica grobu Mikołaja Kopernika. Dialog ekspertów*, Kraków 22–23 II 2010. Dostępny w internecie: https://www.academia.edu/1377913/My%C5%9Blenie_magiczne_w_interpretacji_archeologicznej?email_work_card=title

Archeolodzy jako amulety czy talizmany są skłonni traktować znaczną część przedmiotów, które służyły do zawieszania na szyi. Te pojawiają się już bardzo wcześnie w historii ludzkości. Początkowo były to najczęściej rzeczy naturalnie występujące w przyrodzie, na przykład zęby, a częściej kły zwierzęce czy fragmenty poroża, rogów. W celu nanizania na sznurek czy rzemyk wywiercano w nich otwory. Czasami są to wyroby z kamienia czy bursztynu. Później pojawiają się innego typu wytwory, jak na przykład brosze, kabłączki skroniowe, bransolety, pierścienie i inne. Wówczas o zaliczeniu ich do przedmiotów magicznych często decyduje ornament, jaki na nich wykonano. Pewnym formom, zwłaszcza zoomorficznym, skłonni jesteśmy przypisywać szczególne znaczenie, mając nadzieję, że również ówczesni mieli podobne poglądy.

Najwięcej tego typu zabytków odnaleziono w czasie wykopalisk na stanowiskach wczesnośredniowiecznych. Nie wiemy więc, czy możemy traktować je jako wytwory ludności chrześcijańskiej, co kierowałoby nas bardziej w stronę magii niż religii. Wymienić tu można wykonany z poroża jelenia amulet odnaleziony na grodzisku w Łądzie. Wyrtyo na nim zarys łasicy bądź kuny, a badacze sugerują, że był to talizman związany z magią łowiecką. Kolejny zabytek wykonano z łupku grafitowego. Jest to płytką z przewierconym otworem, na której widzimy charakterystyczne rytę; po jednej stronie przedstawiono walkę człowieka ze zwierzęciem, a na drugiej – konnego jeźdźca¹⁰.

Bogaty zbiór przedmiotów zinterpretowanych jako talizmany/amulety pochodzi z badań w Gdańsku. Barbara Lepówna wydzieliła 21 amuletów wykonanych z zębów i pazurów pochodzących od niedźwiedzia, dzika, bobra i lisa. Do produkcji kilku kolejnych wykorzystano także kręgi ryb i blaszki jesiotra. Kolejne, liczne zbiory tego typu przedmiotów pochodzą z Opoła, gdzie do ich produkcji wykorzystano m.in. zęby lisa i niedźwiedzia. Natomiast w Gnieźnie odnaleziono przewiercone zęby jelenia, niedźwiedzia, wilka lub psa, dzika, a nawet ludzkie oraz przedziurawione kręgi rybie. Liczne są także podobne znaleziska pochodzące z Kruszwicy. Pojedyncze egzemplarze wykonane z kłów zwierzęcych odnajdywane są często w grobach na cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych¹¹.

O ile pozyskanie zwierzęcego kła, a nawet wywiercenie w nim dziury było dosyć prostym działaniem, o tyle wykonanie talizmanu z metalu, kamienia czy bursztynu wymagało znacznych umiejętności, co zapewne powodowało, że były to przedmioty znacznie bardziej cenne. Bursztyń odgrywał specjalną rolę w wierzeniach zarówno Słowian, jak i Bałtów. W tym przypadku nie tylko amulety czy talizmany z niego wykonane, ale jak wierzono, sam surowiec również miał moc magiczną. Noszono przy

10 J. Jaguś, *Uwagi na temat wymowy magicznej średniowiecznych amuletów i ozdób na ziemiach polskich*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin. Sectio F, Historia” 2003, t. 58, s. 9.

11 Tamże, s. 8–10.

sobie jego grudki, wkładano je do grobów, a nawet rytualnie spalano, gdyż powstający wówczas dym miał magiczną moc. Bursztyn był również stosowany jako lek. Nie mamy tu jednak miejsca na szersze omówienie wierzeń związanych z bursztynem, zwłaszcza że na ten temat powstało już wiele interesujących prac¹².

Niezwykłe interesujący zbiór zawieszek wykonanych z bursztynu odkryto w czasie badań w Gdańsku. Były to w figurki antropomorficzne i zoomorficzne przypominające konika lub pieska oraz jaskółkę. Podobne zabytki odnajdywano w innych miastach Pomorza. Zazwyczaj każda zawieszka o zoomorficznym lub antropomorficznym kształcie jest analizowana przez archeologów pod kątem symbolicznym czy magicznym. Jeśli dodatkowo zachodzi podejrzenie, że może być to import, daje to asumpt do dyskusji. W przypadku Pomorza i zabytków pochodzących z wcześniejszego średniowiecza, najczęściej badacze skłaniają się do określania ich jako zabytków o proveniencji wikińskiej¹³. W tym przypadku konieczne byłoby omówienie niezwykle bogatej mitologii ludów skandynawskich, co znacznie przerastałoby ramy nie tylko artykułu, ale również mojej wiedzy. Dlatego też pomijam oczywiste „wikińskie” zabytki, chociażby takie jak „młoty Thora”. Proveniencja innych znalezisk jest przez badaczy dyskutowana. Tak stało się chociażby w przypadku wczesnośredniowiecznej bursztynowej zawieszki w kształcie buta odnalezionej na Wolinie¹⁴. Poza opisanymi, odnajdujemy również inne zawieszki, które mogą być interpretowane jako amulety lub talizmany. Do takich zaliczyć można odkryty na Wolinie wisior z bursztynu z 3 końskimi główkami, datowany na wiek XI¹⁵.

Kłopoty interpretacyjne pojawiają się także w przypadku odnajdywanych zawieszek w kształcie krzyżyków. Należy zwrócić uwagę na to, że niekoniecznie muszą one świadczyć o tym, że nosili je chrześcijanie. Dla przykładu, w Gdańsku odnaleziono równoramienne bursztynowe krzyżyki, które mogły być pogańskimi symbolami słońca, nawiązując do mitologii słowiańskiej, kultu Swaróżyca czy Dadźboga. Wskazywać na to może chociażby fakt odnalezienia podobnego krzyżyka w tzw. woreczku kultowym, o czym napiszę poniżej. Dodatkowym argumentem może być to, że w dwóch przypadkach krzyżyki i miniaturowe młotki odkryto razem w relikwach

12 E. Popkiewicz, *Bursztyn w wierzeniach średniowiecznych ludzi*, [w:] *Religijność ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach*, red. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń 2010, s. 272–281.

13 L. Gardeła, *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland*, Rzeszów 2014.

14 K. Kajkowski, *Woliński „but Widara”. Przyczynek do dyskusji nad relacjami słowiańsko-skandynawskimi we wczesnym średniowieczu*, „Materiały Zachodniopomorskie” 2018, t. 14, s. 155–165.

15 W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk 1993, s. 34.

tych samych domów¹⁶. Tego typu znaleziska znamy z Chmielna koło Kartuz, Kałdusa koło Chełmna, Stefanowa koło Pucka, Szczecina i z Wolina oraz Janowa Pomorskiego „Truso”. W Gdańsku odnaleziono krzyżyki zarówno typu łańcuskiego, jak i greckiego i maltańskiego¹⁷.

Czasami amulety/talizmany przybierały znacznie bardziej skomplikowane formy. Mam na myśli tzw. woreczki kultowe. Interpretowanie ich jako przedmiotów związanych z kultem czy magią wynika z tego, że znaleziono w nich dosyć zagadkowe rzeczy. Cztery takie znaleziska, wszystkie wykonane z wełny, pochodzą z badań w Gdańsku. W jednym z nich znaleziono fragment krzyżyka bursztynowego, zwitek czerwonych nitek oraz mech. W drugim znajdowała się żelazna igła oraz suszone mchy¹⁸. Dwa kolejne znaleziska pochodzą z Opola; jeden wełniany, drugi jedwabny¹⁹. Oczywiście należy zdawać sobie sprawę, że ich zawartość mogła być bogatsza, a część wyposażenia po prostu nie przetrwała.

Kolejny interesujący przedmiot sam mógł być amuletem bądź był opakowaniem na właściwy amulet. Mam tu na myśli datowany na XI w. odnaleziony na Wolinie przedmiot przypominający krótką rurkę, a wykonany z wydrążonego kawałka drewna. Na podstawie ukształtowania jego brzegów Władysław Filipowiak stwierdził, że zapewne był to przedmiot zamykany, a w środku najprawdopodobniej przechowywano przedmioty o znaczeniu magicznym. Tego typu interpretacje oparto na fakcie, że na drewnie widnieje wizerunek ptaka oraz trójkąt i szereg innych trudnych do zinterpretowania nacięć²⁰.

Niezwykle interesującego odkrycia dokonano w Szczecinie. Odnaleziono tam formę służącą do wytwarzania dzwoneczków z czterema męskimi twarzami. Badacze sugerują, że być może tego typu przedmioty związane były z kultem Światowida²¹. I znowu pojawia się pytanie, czy znalezisko takie łączyć należy z wierzeniami czy magią.

Pisząc o magii i działaniach apotropaicznych, nie można pominąć tzw. kamieni piorunowych. Źródła etnograficzne prezentują różne nazwy: kamień (piorunowy,

16 B. Lepówna, *Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X–XIII w.*, „Pomorania Antiqua” 1981, t. 10, s. 174, 181, 187; W. Szafranski, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław–Łódź 1987, s. 415–416.

17 B. Lepówna, dz. cyt., s. 186.

18 D. Grupa, *Wełniane woreczki jako wyraz magicznych zachowań wczesnośredniowiecznych mieszkańców osady rzemieślniczo-rybackiej w Gdańsku*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia” 2017, t. 35, s. 101–112.

19 B. Lepówna, dz. cyt., s. 173, 188–190.

20 W. Filipowiak, dz. cyt., s. 34–35.

21 Tamże, s. 36.

gromowy), prątek (piorunowy, boży), pręcik, strzałka (od pioruna, boża), palec/paluszek (kamienny, boży, Pana Jezusa, Matki Boskiej, diabli, czarci itd.), paznokiec (czarci, diabli itd.), laska piorunowa, klin (grzmotny, piorunowy), kula (piorunowa, grzmotowa), iskra z pioruna, grom, grzmot²².

Określenie „kamienie piorunowe” odnosi się do sporej grupy bardzo różnych przedmiotów. Czasami do ich opisu stosowana jest przez archeologów grecka nazwa *ceraunia*²³. Wszystkie je łączy jednak to, że ich pochodzenie było dla ludzi dosyć niejasne. Najbardziej prawidłowe z naukowego punktu widzenia skojarzenie odnosi się do rurkowatego nieregularnego w kształcie tworu wypełnionego szkliwem krzemionkowym, który powstaje wskutek stopienia piasku kwarcowego po uderzeniu pioruna. Często jednak w ten sposób określa się belemnity, czyli skamieniliny wymarłego głowonoga, niekiedy również stalaktyty (sopleńce), kryształki górskie czy meteoryty. Nie może dziwić, że tego typu dosyć oryginalnym i unikalnym przedmiotom powstałym w sposób naturalny przypisywano właściwości magiczne. Świadczyć o tym może chociażby fakt odnalezienia kawałka przepalonego belemnitu w grobie z pierwszej połowy XI w. na cmentarzysku w Kałdusie; kolejny odkryto na cmentarzysku przyklasztornym cysterek w Koszalinie (datowanym między połową wieku XIII a początkiem XIV)²⁴.

W tradycji ludowej mianem kamieni piorunowych określa się również przedmioty wykonane przez człowieka, które powstały na tyle dawno, że wiedza o nich nie przetrwała. Wierzono, że były one kształtowane przez błyskawicę trafiającą w ziemię, co w jakiś sposób tłumaczyło, że właśnie w ziemi najczęściej je odnajdywano. Różnego rodzaju kamienne czy krzemienne narzędzia: siekiery, topory, ciosła czy młoty – odnajduje się w specyficznych układach stratygraficznych, znacznie młodszych od przypuszczalnego datowania samego przedmiotu. Na niektórych z nich widnieją wyryte znaki czy symbole. Z terenów Polski wymienić możemy chociażby siekiere z szarego porfiru skandynawskiego, wykonaną zapewne przez ludność neolitycznej kultury pucharów lejkowatych, a odnalezioną w wypełniku późnośredniowiecznej latryny odkrytej na Starym Mieście w Stargardzie. Kolejny również neolityczny topór kamienny odkryto podczas badań prowadzonych na grodzisku w Gdańsku, gdzie leżał on na powierzchni paleniska wewnątrz chaty. Fragment siekiery kamiennej znajdował się

22 M. Brzozowska, *Kamień piorunowy*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 *Kosmos*, z. 1 *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996, s. 371–378.

23 T. Kurasiński, *Kamienie zrodzone z pioruna. O nietypowej formie recyklingu w średniowieczu i czasach nowożytnych*, „Przegląd Archeologiczny” 2021, t. 69, s. 30.

24 P. Banasiak, *Rola belemnitów w praktykach pogrzebowych na ziemiach polskich na przestrzeni dziejów*, [w:] *Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska, W. Kosior, A. Kuchta, I. Łataś, Kraków 2018, s. 123–124.

w nasypie kurhanu na jednym z wczesnośredniowiecznych cmentarzysk wolińskich²⁵. Z. Gloger opisuje, że sam zaobserwował jeszcze zwyczaj przechowywania krzemien-nych zbytków w chłopskich chatach²⁶.

Wprawdzie znaleziska z terenu Polski nie są liczne, jednak biorąc pod uwagę podobne odkrycia u naszych najbliższych sąsiadów, możemy się domyślać, że praktyki magiczne polegające na chowaniu tego typu przedmiotów w ważnych z jakiegoś powodu dla ówczesnych ludzi miejscach były dosyć powszechne. Najczęściej deponowano je w różnych punktach budynków mieszkalnych i gospodarczych, a nawet sakralnych. Znajdujemy je zarówno w murach, jak i fundamentach czy pod podłogą, w pobliżu progów, kominów czy palenisk. Wydaje się, że mogły pełnić one również funkcję ofiar zakładzinowych. Wiemy, że umieszczane były również w mostach, w studniach czy grobach. Część z niewielkich przedmiotów miała przewiercone otwory służące do przeciągnięcia sznureczka. Mogły więc one być noszone w postaci amuletu lub zawieszane w różnych miejscach domostwa. Symbolika „kamieni piorunowych” i wiara w ich niezwykłe moce była zapewne dosyć rozbudowana i różniła się w zależności od miejsca. Wiara w ich związek z piorunem w sposób znakomity usprawiedliwia przypisywanie im właściwości ochronnych przed niszczącym ogniem²⁷. Tutaj jednak, nieco upraszczając sprawę, możemy przyjąć, że w większości przypadków pełniły one funkcje apotropaiczne, chroniąc mieszkańców i zapewniając im powodzenie.

Podobną funkcję zapewne spełniały również inne przedmioty, które składano jako tzw. ofiary zakładzinowe. Wzmianki o takich rytuałach pojawiają się również w źródłach pisanych. W *Katalogu magii* Rudolfa czytamy, że: „w nowych domach albo w takich w których mają od nowa zamieszkać, zakopują do ziemi w różnych ką-
tach mieszkania, a czasem za piecem, garnki wypełnione różnymi rzeczami na cześć bogów domowych, których powszechnie nazywają opiekunami domu. Dlatego nie pozwalają nigdy za piec niczego wylewać. Czasem rzucają tam coś ze swoich pokarmów, aby byli dobrze usposobieni dla mieszkańców w domu”²⁸.

Ślady tak interpretowanych działań znamy ze stanowisk wczesnośredniowiecznych. Najczęściej odnajdywane są kości zwierząt – w przeważającej większości są to szczątki koni. Biorąc pod uwagę szczególną rolę, jaką to zwierzę odgrywało w wierzeniach zarówno Słowian, jak i Bałtów, interpretowanie takich odkryć jako efektu zamierzonych działań magicznych zdaje się prawdopodobne. Przytoczyć tu możemy

25 T. Kurasiński, dz. cyt. s. 28.

26 Zob.: A. Marciniak-Kajzer, *Rzeczy ludzi średniowiecza. W domu*, Łódź 2020, s. 187; Z. Gloger, *Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. II, Warszawa 1907–1909, s. 5.

27 T. Kurasiński, dz. cyt. s. 5–62.

28 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955, s. 27–28.

odkrycia z Ostrowa Lednickiego, gdzie odsłonięto zakopane pod ścianami chaty dwie końskie czaszki. Na tym samym stanowisku w obrębie wału obronnego odkryto fragment złotej kaptorgi, również interpretowanej przez badaczy jako ofiara zakładzinowa²⁹. W czasie badań w Szczecinie pod narożnikami dwóch domostw datowanych na XII w. odkryto: w jednym krowią czaszkę złożoną na kamieniu, w drugim – naczynie gliniane, pierwotnie (prawdopodobnie) zwierające pożywienie³⁰.

Z opisanych powyżej przykładów wynika jasno, że jako ofiary zakładzinowe wykorzystywane były rzeczy, z których ludzie korzystali na co dzień; nie były to przedmioty wykonywane specjalnie w tym celu. Tak więc, w czasie wykopalisk zinterpretowanie ich jako śladu działań magicznych jest możliwe tylko na podstawie tego, gdzie zostały odnalezione.

Z terenów Słowiańszczyzny północno-zachodniej pochodzą też niezbyt liczne znaleziska interesujących figurek w formie koników wykonanych ze stopów miedzi. Są one datowane na wczesne średniowiecze, a ich przeznaczenie pozostaje dla badaczy zagadką. Są to niewielkie przedmioty, których wymiary nie przekraczają zazwyczaj 4 cm. Na terenie Polski odnaleziono je w okolicach Cedyńi, w Gieczu, Kałdusie, Kołobrzegu, Ostrowie Tumskim, Pawłótku, Tymawie i na Wolinie. Podobne figurki odnajdywane są również na terenach bałtyjskich i w Skandynawii, gdzie jednak traktowane są jako importy słowiańskie. Nieliczne z nich mające otwory; interpretuje się je jako zawieszki³¹. Wziąwszy pod uwagę znaczenie konia w wierzeniach zarówno Słowian, jak i Bałtów, oraz fakt, że figurki te zostały wykonane ze stopów metali kolorowych, stwierdzamy, że raczej nie są to zabawki dziecięce, łącząc tego typu znaleziska ze sferą duchową – apotropaiczną czy sakralną.

Podobnie nie wiemy, do czego służyły odnajdywane na stanowiskach wczesno-średniowiecznych grzechotki czy pisanki. Tych najczęściej szklawionych ceramicznych przedmiotów odnaleziono ponad 100 na wielu stanowiskach z terenu Polski. Często odnajdywane są w grobach, co powoduje, że raczej mają związek z przedchrześcijańskimi wierzeniami religijnymi³².

29 D. Banaszak, A. Tabaka, *Ślady wierzeń pogańskich na przykładzie znalezisk z Ostrowa Lednickiego*, „Slavia Antiqua” 2020, t. 61, s. 126.

30 M. Dworaczyk, A.B. Kowalska, M. Rulewicz, *Szczecin we wczesnym średniowieczu. Wschodnia część Suburbium*, Szczecin 2003, s. 106–108; A.B. Kowalska, *Źródła materialne o religijności mieszkańców wczesnośredniowiecznego Szczecina*, [w:] *Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach*, red. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń 2010, s. 163–173.

31 Zob.: P. Szczepanik, *Nowe znalezisko miniaturowego konika z okolic Cedyńi*, „Materiały Zachodniopomorskie” 2019, t. 15, s. 283–304.

32 K.W. Ślusarski, *Wczesnośredniowieczne pisanki i grzechotki gliniane z ziem polskich. Próba typologii*, [w:] *Hereditatem cognoscere. Studia i szkice dedykowane Profesor Marii Miśkiewicz*, red. Z. Kobylński, Warszawa 2004, s. 79–110; J. Wawrzyniuk, *Symbolika*

Kolejne znaleziska, które można odnieść do zachowań magicznych, należy uznać za unikatowe. Mam na myśli wczesnośredniowieczne maski. Dwa takie zabytki odkryto w czasie badań archeologicznych na Ostrówku w Opolu. Pierwsza maska datowana na połowę XI w. zrobiona jest z drewna sosnowego. Ma nieregularny, wydłużony, trójkątny kształt (34 cm wysokości, 20 cm szerokości w części czołowej i 7,2 cm u dołu). Wykonano w niej okrągłe otwory na oczy i nieregularny otwór na usta. Za pomocą wyrytej linii zaznaczono nos, a na powierzchni maski badacze odkryli ślady czerwonej farby. Kolejny zabytek, tym razem z drewna brzoźowego, niestety nie zachował się w całości. Więcej tego typu antropomorficznych masek znamy z Nowogrodu Wielkiego, jednak są one wykonane ze skóry (z wyjątkiem jednego egzemplarza z kory brzoźowej) i nieco później datowane; najstarsza pochodzi prawdopodobnie z końca XII w. Są one dosyć zróżnicowane zarówno w kształcie, jak i wyobrażeniach samych twarzy, co było z pewnością łatwiejsze do osiągnięcia ze względu na bardziej plastyczny, łatwiejszy w obróbce materiał³³.

Zarówno drewno, jak i skóra bardzo źle znoszą przebywanie w warstwach ziemnych i często trafiają do nas w postaci znacznie uszkodzonej, co utrudnia ich prawidłową interpretację. Możemy więc zakładać, że znaleziska z Opolu nie są jedynymi maskami, jakie wykorzystywali w swoich obrzędach czy rytuałach nasi przodkowie.

Do omówienia pozostało nam jeszcze zagadnienie przedmiotów, które wkładano do grobów w czasach pogańskich i na początku czasów chrześcijańskich, kiedy to nowa wiara dopiero zapuszczała korzenie w umysłach mieszkańców ziem polskich. Jednak przedmioty, które znajdowano w grobach, nie różnią się od tych, jakimi ludzie posługiwali się za życia. Analiza tych przedmiotów jednak przekracza ramy niniejszej pracy. Wyobrażenie o bogactwie wyrobów, jakie towarzyszyły naszym przodkom w zaświatach, dają np. opracowania dwóch cmentarzysk – w Ciepłym na Pomorzu³⁴ i w Gołuniu w Wielkopolsce³⁵.

Kolejną kategorię zabytków trudno zaklasyfikować. Nie wiemy, czy umieścić ją wśród przedmiotów związanych z kultem pogańskim, magią czy chrześcijaństwem. Mam na myśli kaptorgi. Są to niewielkie zawieszki w formie pudełeczek. Nazwa, jak wskazują badacze, może mieć korzenie tureckie lub mongolskie, a sam przedmiot traktowany jest jako schowek, być może na amulety, relikwie bądź wonności.

jajka w grobie dziecka w okresie wczesnośredniowiecznym, [w:] Dusza maluczka, a strata ogromna, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2004, s. 143–154.

33 P. Szczepanik, *Wczesnośredniowieczne maski Słowian. Obrazy zmarłych, bogów, czy rekwizyty rytualne?*, „Przegląd Archeologiczny” 2020, t. 68, s. 163–186.

34 *Ciepłe. Elitarna nekropola wczesnośredniowieczna na Pomorzu Wschodnim*, red. E. Tarwicka, Gdańsk 2019.

35 M. Andrałojć, *Wczesnopiastowskie cmentarzysko rządowe w Gołuniu, gm. Pobiedziska, woj. wielkopolskie*, „Studia Lednickie” 2015, t. 14, s. 5–176.

Archeolodzy, którzy przychylają się do teorii relikwiarzowej, wskazują na ich podobieństwo do przenośnych relikwiarzy sakwowych; duchowni wieszali je na ołtarzach, a także nosili je na piersiach w czasie procesji przebłągalnych (od wieku VII do XI). Drudzy wskazują na fakt, że zdecydowana większość tych przedmiotów odnajdywana jest w skarbach, które nie zawierają żadnych innych przedmiotów o charakterze sakralnym, a więc należy traktować je jako w pełni świeckie. Analizy wskazały na znajdujące się w nich szczątki głównie pochodzenia roślinnego. Stwierdzono występowanie: ziarniaków prosa zwyczajnego lub włośnicy beru, włókien konopnych i lnianych, pozostałości drewna modrzewiowego i świerkowego lub dębowego oraz fragmenty tkanin. Ze szczątków zwierzęcych należy wymienić: kawałki kości, włosy lub sierść, resztki wełny i skóry, wosk pszczeli, grudki gliny, zwęglone drewno i fragmenty paciorków szklanych. Taka zawartość zdaje się wskazywać na apotropaiczne/magiczne przeznaczenie tych przedmiotów. Jednak ornamentyka niektórych egzemplarzy, zwłaszcza okazów trapezowych, nawiązuje do symboliki chrześcijańskiej. Ten cenny przedmiot być może traktowano jako manifestację przynależności do kręgu osób o wyróżniającej się pozycji społecznej³⁶.

Na terenie Polski kaptorgi odnajdywane są głównie w skarbach, bardzo często w postaci pofragmentowanej³⁷. Znamy je również z grodzisk: w Biskupinie, Lublinie, Ostrowie Lednickim, Wrocławiu (Ostrów Tumski), a także osad: Bodzia, Wszemirów, Dąbrowa Górnicza-Łosień. Stosunkowo często kaptorgi wkładano do grobów, gdzie spoczywały w okolicy piersi, co potwierdza przypuszczenie, że były noszone w postaci naszyjników, samodzielnie lub z innymi ozdobami. Tomasz Kurasiński w swojej pracy podsumowującej znaleziska z terenu Polski przytacza informacje o 29 tak wyposażonych pochówkach z 22 nekropoli. Odkryto łącznie 67 okazów, które znaleziono w 30 zespołach grobowych³⁸. Zupełnie wyjątkowo przedstawia się znalezisko z cmentarzyska w Dziekanowicach. W kaptorgi wyposażono tam aż cztery pochówki. W jednym z nich odnaleziono niezwykle naszyjnik. Złożyło się na niego aż 13 kaptorg, w tym 12 prostokątnych i jedna trapezowata. Pośrodku naszyjnika umieszczono zawieszki krzyżową, natomiast na jego końcach dwa paciorki. Wszystkie te elementy zostały wykonane ze srebra³⁹. Kaptorgi były powszechnie wykorzystywane

36 H. Kočka-Krenz, *Wczesnośredniowieczna biżuteria zachodniosłowiańska*, „*Studia Lednickie*” 2014, nr 13, s. 27–38; T. Kurasiński, *Magia – religia – ostentacja. Kaptorgi z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Radomiu w ujęciu komparatystycznym*, „*Slavia Antiqua*” 2021, t. 62, s. 233–284.

37 H. Kočka-Krenz, *Biżuteria północno-zachodnia we wczesnym średniowieczu*, Poznań 1993, s. 86–87, 232–236.

38 T. Kurasiński, *Magia...*, s. 237.

39 *Srebrny naszyjnik z kaptorgami i krzyżową zawieszka z Dziekanowic*, red. J. Wrzesiński, A.M. Wyrwa, Lednica 2015.

na terenie Czech i Moraw, a znamy je głównie z cmentarzysk. Znajdowano je również na Rusi, Bułgarii Nadwożańskiej i na terytorium połabskim, a sporadycznie również w Skandynawii⁴⁰.

Wspominałam już, że tak ozdobne przedmioty wykonane z metali kolorowych i precyzyjnie dekorowane były zapewne cenne i nie każdego było na nie stać. Nie wiemy, czy to mogło być przyczyną wykonywania podobnych przedmiotów z drewna. Na terenie Polski odnaleziono dwa takie, bardzo podobne do siebie pojemniczki, ewidentnie naśladujące kaptorgi. Pierwszy z nich odkryto w Opolu, drugi na Wołynie, a oba ozdobiono wizerunkami ptaków, które stylem nawiązują do wyrobów skandynawskich⁴¹.

Najczęściej nie wiemy, jakiego typu obrzędom opisywane w tej pracy przedmioty towarzyszyły, nie znamy również przyczyn, dla których były wykorzystywane, ani celów, jakie chciano podczas obrzędów czy działań osiągnąć. Nie jesteśmy również w stanie przesądzić, co było magią, czarami czy zabobonem. Jak zaklasyfikować zwyczaj noszenia pochodzących z początków naszej ery monet rzymskich z przedstawieniami głów, które były określane jako „główki św. Jana”? Zwyczaj ten przetrwał bardzo długo, gdyż wspomina o nim w swojej pracy Kazimierz Moszyński⁴². Tego typu denary odnajdywane były na stanowiskach średniowiecznych, ale również w skarbach. Być może miały one wartość jedynie jako kruszec, jednak w świetle tradycji odnoszącej się do kultu św. Jana nie możemy wykluczyć zastosowania w charakterze amuletów/talizmanów⁴³. Jakiej natury były działania pielgrzymów w sanktuariach, którzy wykorzystywali plakietki-lusterka, aby uchwycić odbicie relikwii w, nie licząc na możliwość fizycznego kontaktu? Plakietki były montowane w dzwonach kościelnych, aby ich moc rozprzestrzeniała się z dźwiękiem. W produkcję takich przedmiotów był zaangażowany sam Jan Gutenberg⁴⁴.

Archeolog próbujący całościowo zająć się sferą magiczną życia dawnych społeczności jest oczywiście skazany na porażkę. Analizując jedynie ślady ich działań, które odcisnęły swoje piętno w układach stratyfikacyjnych, lub badając te elementy kultury materialnej, które nie są w sposób oczywisty przypisane do życia codziennego,

40 T. Kurasiński, *Magia...*, s. 238.

41 A. Szyber, *Kaptorgi. Przykład kunsztu wczesnośredniowiecznego z złotnictwa*, „Alma Mater” 2008, t. 99, s. 285; B. Stanisławski, *Jómswikinga saga w świetle źródeł archeologicznych*, [w:] *Wołין wczesnośredniowieczny*, cz. 2, red. B. Stanisławski, W. Filipowiak, Warszawa 2014, s. 332.

42 K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian. Cz. II – Kultura duchowa*, z. 1, Kraków 1934, s. 335.

43 D. Milutinović, *Monety rzymskie w skarbach średniowiecznych – amulety chroniące skarb?*, „Folia Numismatica” 2015, nr 29(1), s. 3–8.

44 J. Pirożyński, *Johannes Gutenberg i początki ery druku*, Warszawa 2002, s. 44–46.

pozostawiamy poza naszą uwagę cały obszar potencjalnych działań magicznych. Nie tylko tych niepozostawiających po sobie materialnych śladów, ale także, nie znając ani rutyny działań codziennych, ani rytuałów świątecznych dawnych społeczności, nie jesteśmy w stanie nawet wyobrazić sobie, jaką rolę te działania mogły odgrywać. Zabiegi magiczne przenikają bowiem wszystkie trzy sfery kultury: materialną, społeczną i duchową.

Sugerując, że jakiś przedmiot czy układ stratyfikacyjny jest związany z magią, archeolog zawsze naraża się na ostrą krytykę. W naszej dyscyplinie trudno jest bowiem cokolwiek udowodnić. Poruszamy się bowiem najczęściej w sferze domysłów. Dzięki pracom etnologów i antropologów kultury możemy jednak z większą pewnością wskazać na związek z magią naszych znalezisk. Przekonują oni bowiem, że magia była i jest powszechna w naszym życiu. Antropolog Janusz Barański pisze: „Nieodłącznym aspektem powyższych działań jest ich wymiar magiczny – czy będzie to zakładanie kamienia węgielnego, polanie wodą głowy noworodka czy noszenie garnituru [podczas ślubu], czy wiele innych praktyk z użyciem rzeczy – bez niego nie mogłyby być one działaniami skutecznymi, fortunnymi”⁴⁵.

Zdaję sobie sprawę z tego, że jedynie zarysowałam wstęp do badań nad tym niezwykle trudnym, ale i frapującym zagadnieniem. Żałuję, że zabrakło miejsca na omówienie wielu innych przejawów magii: alchemii, magii miłosnej, która rozkwitała w nurcie kultury dworskiej późnego średniowiecza czy chociażby zagadnień rzeczy pokutujących.

Bibliografia

Literatura

- Andrałojć M., *Wczesnopiastowskie cmentarzysko rządowe w Gołuniu, gm. Pobiedziska, woj. wielkopolskie*, „Studia Lednickie” 2015, t. 14.
- Banasiak P., *Rola belemnitów w praktykach pogrzebowych na ziemiach polskich na przestrzeni dziejów*, [w:] *Zwyczaj i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska, W. Kosior, A. Kuchta, I. Łataś, Kraków 2018.
- Banaszak D., Tabaka A., *Ślady wierzeń pogańskich na przykładzie znalezisk z Ostrowa Lednickiego*, „Slavia Antiqua” 2020, t. 61.
- Barański J., *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007.
- Cieple. *Elitarna nekropola wczesnośredniowieczna na Pomorzu Wschodnim*, red. E. Tarwicka, Gdańsk 2019.


.....
45 J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007, s. 113.

- Brzozowska M., *Kamień piorunowy*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 Kosmos, z. 1 *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996.
- Duma P., *Magia ochronna przeciw czarownicom, złemu urokowi oraz inne środki apotropaiczne w świetle znalezisk archeologicznych w Europie*, „Klio” 2000, t. 53(2).
- Dworaczyk M., Kowalska A.B., Rulewicz M., *Szczecin we wczesnym średniowieczu. Wschodnia część Suburbium*, Szczecin 2003.
- Filipowiak W., *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk 1993.
- Gardeła L., *Scandinavian Amulets in Viking Age Poland*, Rzeszów 2014.
- Gloger Z., *Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. II, Warszawa 1907–1909.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1972.
- Grupa D., *Wielniane woreczki jako wyraz magicznych zachowań wczesnośredniowiecznych mieszkańców osady rzemieślniczo-rybackiej w Gdańsku*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia” 2017, t. 35.
- Herold N., *Filozoficzna koncepcja zabobonu w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego OP*, „Rocznik Tomistyczny” 2020, t. 9(1).
- Jaguś J., *Uwagi na temat wymowy magicznej średniowiecznych amuletów i ozdób na ziemiach polskich*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin. Sectio F, Historia” 2003, t. 58.
- Jerzak-Gierszowska T., *Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*, Poznań 1995.
- Kajkowski K., *Woliński „but Widara”. Przyczynek do dyskusji nad relacjami słowiańsko-skandy-nawskimi we wczesnym średniowieczu*, „Materiały Zachodniopomorskie” 2018, t. 14.
- Karwot E., *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955.
- Kóčka-Krenz H., *Biżuteria północno-zachodnia we wczesnym średniowieczu*, Poznań 1993.
- Kočka-Krenz H., *Wczesnośredniowieczna biżuteria zachodniosłowiańska*, „Studia Lednickie” 2014, nr 13.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2012.
- Kowalska A.B., *Źródła materialne o religijności mieszkańców wczesnośredniowiecznego Szczecina*, [w:] *Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach*, red. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń 2010.
- Kurasiński T., *Kamienie zrodzone z pioruna. O nietypowej formie recyklingu w średniowieczu i czasach nowożytnych*, „Przegląd Archeologiczny” 2021, t. 69.
- Kurasiński T., *Magia – religia – ostentacja. Kaptorgi z wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w Radomiu w ujęciu komparatystycznym*, „Slavia Antiqua” 2021, t. 62.
- Lepówna B., *Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X–XIII w.*, „Pomorania Antiqua” 1981, t. 10.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, Warszawa 1969.
- Malinowski B., *Magia, nauka i religia*, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 7, Warszawa 1990.

- Marciniak-Kajzer A., *Rzeczy ludzi średniowiecza. W domu*, Łódź 2020.
- Milutinović D., *Monety rzymskie w skarbach średniowiecznych – amulety chroniące skarby?*, „Folia Numismatica” 2015, nr 29(1).
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian. Cz. II – Kultura duchowa*, z. 1, Kraków 1934.
- Piroyński J., *Johannes Gutenberg i początki ery druku*, Warszawa 2002.
- Popkiewicz E., *Bursztyn w wierzeniach średniowiecznych ludzi*, [w:] *Religijność ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach*, red. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń 2010.
- Sieradzan J., *O względności pojęć „magii i religii”*, „Lud” 2005, t. 89.
- Słownik starożytności słowiańskich*, t. III, z. 2, Wrocław–Kraków 1968.
- Srebrny naszyjnik z kaptorgami i krzyżowatą zawieszka z Dziekanowic*, red. J. Wrzeński, A.M. Wyrrwa, Lednica 2015.
- Stanisławski B., *Jómsswikinga saga w świetle źródeł archeologicznych*, [w:] *Woliny wczesnośredniowieczne*, cz. 2, red. B. Stanisławski, W. Filipowiak, Warszawa 2014.
- Szafrański W., *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław–Łódź 1987.
- Szczepanik P., *Nowe znalezisko miniaturowego konika z okolic Cedyni*, „Materiały Zachodniopomorskie” 2019, t. 15.
- Szczepanik P., *Wczesnośredniowieczne maski Słowian. Obrazy zmarłych, bogów, czy rekwizyty rytualne?*, „Przegląd Archeologiczny” 2020, t. 68.
- Szyber A., *Kaptorgi. Przykład sztuki wczesnośredniowiecznego złotnictwa*, „Alma Mater” 2008, t. 99.
- Ślusarski K.W., *Wczesnośredniowieczne pisanki i grzechotki gliniane z ziem polskich. Próba typologii*, [w:] *Hereditatem cognoscere. Studia i szkice dedykowane Profesor Marii Miśkiewicz*, red. Z. Kobyliński, Warszawa 2004.
- Tambiah S.J., *Magia, religia, nauka a zakres racjonalności*, Kraków 2007.
- Wawrzeniuk J., *Symbolika jajka w grobie dziecka w okresie wczesnośredniowiecznym*, [w:] *Dusza maluczka, a strata ogromna*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzeński, Poznań 2004.
- Wierciński A., *Magia i religia: Szkice z antropologii religii*, Warszawa 2010.
- Wiśniowski E., *Badania nad początkami i rozwojem średniowiecznej sieci parafialnej na ziemiach polskich*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Historia” 1990, t. 45.
- Zimón H., *Terminy „magia” i „czarownictwo” w świetle badań etnologicznych i religioznawczych*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 2011, t. 58(3).

Źródła internetowe

- Sołtyśiak A., *Myślenie magiczne w interpretacji archeologicznej. Próba klasyfikacji, przykłady, perspektywy*, referat wygłoszony podczas konferencji *Tajemnica grobu Mikołaja Kopernika. Dialog ekspertów*, Kraków 22–23 II 2010,
- https://www.academia.edu/1377913/My%C5%9Blenie_magiczne_w_interpretacji_archeologicznej?email_work_card=title

ALDONA ANDRZEJEWSKA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9642-9236](https://orcid.org/0000-0002-9642-9236)
ALDONA.ANDRZEJEWSKA@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Archeologii Historycznej i Bronioznawstwa**ALEKSANDER ANDRZEJEWSKI** [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-3732-1938](https://orcid.org/0000-0002-3732-1938)
ALEKSANDER.ANDRZEJEWSKI@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zespół Techniczny

O dwóch naczyniach ceramicznych z badań archeologicznych na Kujawach

About two ceramic vessels from
archaeological research in Kujawy

Streszczenie: Na terenie Kujaw w miejscowościach Janiszewo, gm. Lubraniec, oraz Stawiec, gm. Lubanie, przeprowadzono archeologiczne badania wykopaliskowe dworów, po których nie pozostał żaden relikw na powierzchni ziemi. Najprawdopodobniej w XVIII w. oba popadły w ruinę, a miejsca ich lokalizacji stały się gruntami ornymi, uprawianymi do dzisiaj. Z zabudowań fazy nowożytnej pochodzą znaleziska dwóch ceramicznych dzbanów. Zabytki te stanowią wyjątkowy przykład dawnego rzemiosła ze względu na motywy zdobnicze, jakimi pokryto powierzchnię naczyń. Dzban z Janiszewa mieści wyjątkowy „podpis” wytwórcy w postaci schematycznie namalowanego farbą angobową wyposażenia warsztatu garncarskiego. Składa się nań rysunek sponowego koła garncarskiego wraz z ustawionym nań dzbanem oraz umieszczonych powyżej, zawieszonych zapewne na ścianie, drewnianych matryc do formowania płyt kafla piecowych. Naczynie ze Stawca ozdobione zostało rytym ornamentem oraz powłoką zielonej polewy. Rysunek przedstawia trzy winne krzewy obwieszane dorodnymi gronami, wśród których znajduje się kilka małych ptaków zjadających owoce oraz dwa znacznie większe ptaki. To sowa i ptak z rodziny kurowatych (głuszec?). Dzban na wino z takim zdobieniem nie tylko miał walory estetyczne.



Przedstawiona na nim narracja mogła mieć kilka znaczeń kierowanych do amatorów nalewanego trunku.

Słowa kluczowe: archeologia, dwory, kultura materialna, naczynia ceramiczne, ornamentyka naczyniowa

Summary: In the area of Kujawy in the villages of Janiszewo, commune Lubraniec, and Stawiec, commune Lubanie, archaeological excavations of manors were carried out of which no relic remains on the face of the earth. Most likely, in the 18th century, both fell into ruin and the places where they were located became arable land, cultivated to this day. Two ceramic jugs were found in the buildings of the early modern period. These monuments are a unique example of old craftsmanship due to the decorative motifs that covered the surface of the vessels. The jug from Janiszewo contains the unique “signature” of the manufacturer in the form of a schematic drawing of the equipment of a pottery workshop painted with engobe paint. It consists of a drawing of a spun potter’s wheel with a jug placed on it and wooden dies for forming stove tiles placed above, probably hung on the wall. The vessel from Stawiec was decorated with an engraved ornament and a coating of green icing. The drawing shows three vines hung with plump clusters, among which there are several small birds eating fruit and two much larger birds. It is an owl and a bird from the Galidae family (caillie?). A wine jug with such decoration had not only aesthetic values. The narrative presented therein could have several meanings addressed to lovers of the poured drink.

Keywords: archaeology, manors, material culture, ceramic dishes, vascular ornaments

Dość długo rozmyślaliśmy, o czym napisać w artykule umieszczonym w tomie adresowanym do tak zacnej Osoby jak Adresatka niniejszego tomu. Jest Ona nam szczególnie bliska, ponieważ prawie 50 lat temu wprowadzała nas w tajniki etnografii. Nauki tak przydatnej dla archeologów. Jej nauki mamy w sercach do dzisiaj i chętnie z nich korzystamy. Znając upodobania Pani Profesor do ceramiki, której *nota bene* piękną kolekcję mogliśmy podziwiać, postanowiliśmy zadedykować Jej opis dwóch bardzo oryginalnych nowożytnych naczyń ceramicznych, które wykopaliśmy w trakcie naszych badań archeologicznych na Kujawach.

W latach 1993–1996 autorzy niniejszego tekstu prowadzili badania archeologiczne w miejscowości Janiszewo, gm. Lubraniec¹. Znajduje się ona na Kujawach Brzeskich

1 Zob.: A. Andrzejewska, *Sprawozdanie z badań sondażowych na stanowisku nr 2 w Janiszewie, gm. Lubraniec*, Łódź 1993 – [Maszynopis w Państwowej Służbie Ochrony Zabytków we Włocławku, dalej: PSOZ we Włocławku]; A. Andrzejewska, A. Andrzejewski, *Sprawozdanie z badań archeologicznych w Janiszewie, st. 2, gm. Lubraniec, woj. włocławskie*,

przy starym trakcie łączącym Brześć Kujawski z Izbicą Kujawską. Po raz pierwszy nazwa wsi pojawia się w księgach sądowych brzesko-kujawskich w 1420 r. i dotyczy Anny z Janiszewa². Wieś należała do rodziny Janiszewskich herbu Rola³. Od roku 1438 wieś podzielono pomiędzy Lubrańskich i Janiszewskich⁴. W roku 1648 przeszła w ręce rodziny Dąbskich, która sprzedała ją w 1762 r. Adamowi Słubickiemu⁵. W tej rodzinie pozostawała do przełomu wieków XIX i XX, wchodząc później w całość do majątku w Żydowie.

Interesujące nas stanowisko zarejestrowaliśmy w trakcie badań powierzchniowych doliny rzeki Zgłowiączki. Na trzech sąsiadujących ze sobą naturalnych pagórkach odkryliśmy ślady osadnictwa. Na wzniesieniu położonym na krawędzi doliny Zgłowiączki odkryliśmy relikty późnośredniowiecznego dworu obronnego. Wyniki badań sondażowych przeprowadzonych w 1993 r. wykazały, że po jego zniszczeniu nowy dwór ulokowano na sąsiednim, najwyższym wzniesieniu. Zespół składał się z dwóch budynków: mieszkalnego i gospodarczego. Dom stanowił budynek mieszkalny o wymiarach 5x7 m, podpiwniczony w części zachodniej. W części niepodpiwniczonej odkryto podwalinę pieca kaflowego wykonaną ze zbitnej gliny. Zalegała na niej warstwa zawierająca dużą ilość kafli piecowych, zapewne z funkcjonującego tutaj pieca. Drugi budynek miał przeznaczenie gospodarcze, o czym świadczą odkryte duże ilości fragmentów ceramiki kuchennej i kości zwierzęcych. Zabudowania usytuowane były względem siebie pod kątem prostym, ograniczając od strony północno-wschodniej dziedziniec utwardzony gliną stabilizowaną i drągami drewnianymi⁶.

W trakcie badań zgromadzono bogaty zbiór znalezisk ruchomych liczący 15 125 egzemplarzy. Stanowiły go w głównej mierze: fragmenty ceramiki naczyniowej, kafli piecowych: garnkowych i płytowych, ceramiki budowlanej, szkła, przedmioty metalowe, kości zwierzęce oraz polepa⁷.

przeprowadzonych w 1995 roku, Łódź 1995 – [Maszynopis w PSOZ we Włocławku]; A. Andrzejewski, Sprawozdanie z badań archeologicznych w Janiszewie, st. 2, gm. Lubraniec, woj. włocławskie, przeprowadzonych w 1966 roku, Łódź 1996 – [Maszynopis w PSOZ we Włocławku].

2 A. Pawiński, *Księgi sądowe brzesko-kujawskie 1418–1424*, t. VII, Warszawa 1905, s. 192.

3 Zob.: A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 67, Warszawa 1905.

4 J. Bieniak, *Kościelna Wieś i jej dziedzice w średniowieczu*, [w:] *Kościelna Wieś na Kujawach. Studium osadnicze*, red. L. Kajzer, Łódź 1994, s. 77.

5 S. Muznerowski, *Lubraniec. Monografia*, Włocławek 1910, s. 68.

6 Zob.: A. Andrzejewska, dz. cyt.

7 Zob.: A. Andrzejewska, A. Andrzejewski, dz. cyt.

Spośród zabytków najbardziej interesujące jest niezwykle naczynie⁸. Odkryto je w reliktach opisanego budynku mieszkalnego, w pobliżu pozostałości pieca kaflowego. Owym naczyniem jest dość duży dzban o pojemności 13,5 l. Jego wysokość wynosi 37 cm. Można go postawić na stabilnym, okrągłym dnie o średnicy 16,5 cm. Od spodu naczynie rozszerza się ku górze, osiągając największą wydatność brzuśca 31,5 cm – powyżej połowy naczynia. Następnie dzban zwęża się, przechodząc w oddzielną od brzuśca plastycznym wałkiem o grubości 1 cm, cylindryczną szyjkę o wysokości 3,5 cm, zakończoną prostym wylewem o średnicy 10,5 cm z zaokrąglonymi brzegami. Naczynie można przenosić, trzymając je za taśmowate ucho o przekroju w kształcie litery U, o szerokości 5 cm. Umieszczono je 3 cm powyżej załomu brzuśca i zakończono 1,5 cm poniżej wylewu. Naczynie wykonano z żelazistej gliny techniką całkowitego toczenia i wypalono w atmosferze utleniającej. Dzban pokryty jest wewnątrz i na zewnątrz angobą barwy jasnokremowej.

Forma naczynia jest bardzo popularna, typowa dla naczyń stołowych z okresu nowożytnego. Jednak omawiany dzban jest pokryty oryginalnym, nieposiadającym analogii ornamentem namalowanym jasnobrazową angobą. Malatura dzieli powierzchnię brzuśca dzbana na trzy pola dwoma liniami prostymi, które przebiegają od wylewu do dna, oddalonymi od siebie o około 3 cm. Przestrzeń między nimi wypełniona jest ornamentem z ukośnych, przecinających się linii, tworzących kratkę. Dwa pola położone naprzeciw ucha zdobione są (w partii pomiędzy załosem brzuśca a szyjką) dwoma łamanymi liniami przecinającymi się tak, iż tworzą dwa romby o trzycentymetrowych bokach. Romby te wypełniają linie tworzące kratkę, jaka wypełnia pasy pionowe. Trzecie pole rozdzielone jest uchem na dwie części. W pierwszej, na lewo od ucha, powyżej załomu brzuśca znajduje się schematyczna gwiazda. Natomiast w drugiej części, poniżej załomu brzuśca, znajduje się ornament, który jest zupełnie nieznanymi z innych naczyń. Stanowi niejako podpis rzemieślnika, który go wykonał. Garncarz przedstawił swoje miejsce pracy i narzędzia. Stanowią je: dwunastocentymetrowe wyobrażenie dwutarczowego, sześciosponowego koła garncarskiego. Składa się ono z dwóch tarcz o przekroju trapezowatym, górnej – mniejszej i grubszej oraz dolnej – większej i cieńszej. Połączone są sześcioma kołkami zwanymi sponami ustawionymi ukośnie dołem do środka. Przez obie tarcze przechodzi oś. Taki typ koła garncarskiego znany jest z licznych źródeł etnograficznych⁹.

⁸ Zob.: A. Andrzejewski, *Nieznane źródło ikonograficzne do dziejów garncarstwa na Kujawach*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1996, t. 44, nr 96(4), s. 403–408.

⁹ A. Buko, *Ceramika wczesnopolska. Wprowadzenie do badań*, Wrocław 1990, s. 109; *Garncarstwo ludowe*, „Wiadomości Ludoznawcze Muzeum Etnograficznego w Łodzi” 1932,

Na kole narysowany jest dzban o wysokości 5 cm. Ma on formę naczynia, które opisujemy. Nad kołem znajduje się sześć nieregularnych trapezów, cztery większe usytuowane są pionowo, a dwa mniejsze poziomo: jeden poniżej nich i drugi powyżej. Jest to przedstawienie znajdujących się w warsztacie matryc/form do wykonywania płytowych kafli piecowych.

Znane nam analogie rysunków koła garncarskiego znajdują się na bardzo nielicznych naczyniach. Znamy je tylko z pucharu cechu garncarzy w Łagowie z 1644 r. (b. pow. Opatów) oraz pucharu garncarzy z Denkowa (b. pow. Ostrowiec) z 1861 r., ze zbiorów Muzeum Świętokrzyskiego w Kielcach. Motyw koła garncarskiego bardziej popularny można spotkać na tłokach pieczęci cechów garncarskich¹⁰.

Drugie stanowisko, na którym odkryliśmy oryginalne naczynie, położone jest w miejscowości Stawiec, gm. Lubanie. Przeprowadzone tam w 1996 r. prace wynikały z konieczności wykonania wyprzedzających ratowniczych badań archeologicznych na trasie budowy gazociągu tranzytowego Jamał – Europa Zachodnia¹¹.

Wieś Stawiec, podobnie jak Janiszewo, położona jest na terenie tak zwanych Kujaw Białych. Najstarsza wzmianka o wsi Stawiec pochodzi z ksiąg sądowych brzesko-kujawskich z 1419 r., które wymieniają Mikołaja Staweckiego¹². Dokumenty z 1420 r. wymieniają kmiecia Marcina i „Petrasio de Stawecz” oraz Katarzynę ze Stawca¹³. Około połowy wieku XVI dziedzicem Stawca był Marcin Osiecki herbu Dołęga, zmarły w roku 1585¹⁴. Kolejnym znanym Osieckim, piszącym się ze Stawca, był Jan Sebastian, wnuk i syn nieznanych z imienia Osieckich, piszących się także ze Stawca, który zmarł w roku 1689¹⁵. Pod koniec wieku XVIII (1779) Stawiec opisywany był jako własność Bratoszewskich herbu Sulima. Niestety znane

R. I, z. 1, s. 19 – [Brak autora; prawdopodobnie: Jan Manugiewicz]; W. Hołubowicz, *Garncarstwo wiejskie zachodnich terenów Białorusi*, Toruń 1950, s. 156; Kruppé J., *Studia nad ceramiką z XIV w. ze Starego Miasta w Warszawie*, Wrocław 1961, s. 156.

10 M. Kwapieniowa, *Bezsporne koło garncarskie (w sprawie chronologii upowszechnienia)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1971, t. 19, z. 2, s. 262.

11 Zob.: A. Andrzejewska i in., *Wyniki archeologicznych badań wyprzedzających, przeprowadzonych w miejscowości Stawiec na stanowisku nr 1 (Jamał 44) na terenie byłego województwa wrocławskiego*, Łódź 1999.

12 A. Pawiński, dz. cyt., s. 110, 116.

13 Tamże, s. 198.

14 Zob.: *Urzednicy kujawscy i dobrzyńscy XVI–XVIII wieku*, oprac. K. Mikulski, W. Stanek, [w:] *Urzednicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku*, red. A. Gąsiorowski, t. VI, z. 2, Kórnik 1990.

15 K. Niesiecki, *Herbarz polski powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych*, t. VII, Lipsk 1841, s. 142.

nam dokumenty nie określają, który z Bratoszewskich był właścicielem Stawca¹⁶. W 1789 r. właścicielem wsi był Łukasz Ośmiałowski herbu Trąby¹⁷.

W trakcie badań na kulminacji wyniesienia odkryto częściowo (pozostała partia reliktu budowli znajduje się w części niebadanej stanowiska) podwalinę prawdopodobnie drewnianego dworu¹⁸. Zarejestrowano cały odcinek podwaliny ściany północnej, o długości około 8,6 m, częściowo ściany zachodniej, odsłoniętej na długości 10,6 m, oraz narożniki północno-zachodni i północno-wschodni. Podwalina, której korona znajdowała się tuż pod powierzchnią warstwy ornej, zbudowana została z jednej warstwy gładów (o średnicy ok. 60–80 cm). Stanowi ona pozostałość niepodpiwniczonego dwutraktowego budynku, którego podziały wewnętrzne nie zachowały się.

W obrębie traktu wschodniego omawianego domu odkryto dwa pomieszczenia piwnicy murowanej z cegły łączonej zaprawą wapienną. W strefie badanego odcinka liniowego odsłonięto tylko częściowo tę część traktu i murowanej piwnicy. Pomieszczenia piwniczne zamykały sklepienia kolebkowe, z których zachowały się wyłącznie fragmenty węzłowi łuków w ścianach działowych piwnicy. Grubość murów piwnicy wynosiła około 0,54 m, natomiast wysokość ścian do poziomu nasady wysklepień około 1m. Ściany posadowiono na jednej warstwie kamieni eratycznych, łączonych zaprawą wapienną i gliną, przy czym zewnętrzne (północna, zachodnia i wschodnia) wznoszono od strony wnętrza obiektu, obmurowując pionowe ściany wkopu (zagłębionego w gliniaste, calcowe podłoże) odpowiadającego wymiarami zewnętrznymi wymiarom podpiwniczenia. Stosowano w licu wewnętrznym ścian wiązanie gotyckie. Odkryte relikty murowane to ściany zewnętrzne – północna na całej długości wynoszącej 6,44 m, zachodnia, rozpoznana tylko częściowo na długości 6,64 m, wschodnia również rozpoznana częściowo na długości 1,9 m. Zarejestrowano także tworzone przez nie narożniki, które od strony zewnętrznej dla wzmocnienia konstrukcji zastabilizowano przekątniowo. Odkryta część piwnicy składała się z dwóch pomieszczeń. Najlepiej rozpoznane (skrajne, północne) miało wymiary wewnętrzne wynoszące 2,4 x 5,4 m. Do lica ściany północnej dostawiono wtórnie ceglany podest służący za podporę drewnianych schodów biegnących równoległe do teźże ściany, prowadzących do wejścia umieszczonego zapewne wewnątrz domu. W ścianie południowej omawianego pomieszczenia (równocześnie działowej) vis à vis

16 R. Guldon, Z. Guldon, *Materiały do Materiały do osadnictwa powiatu brzesko-kujawskiego w XVII–XVIII wieku*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” 1985, seria E, s. 164, 167.

17 M. Borucki, *Ziemia Kujawska pod względem historycznym, jeograficznym, archeologicznym, ekonomicznym i statystycznym*, Włocławek 1882, s. 117.

18 A. Andrzejewska, *Sowa i swawolne ptaszki. O odkryciu staropolskiego dworu w Stawcu*, „Archeologia Żywa” 1998, nr 2(7), s. 32–35.

podestu schodów znajdował się otwór drzwiowy prowadzący do drugiego pomieszczenia. Rozpoznano wyłącznie węgar zachodni otworu, natomiast wschodni „krył się” w profilu wykopu. Wszystkie ściany omawianej piwnicy były ze sobą przewiązane. Relikt poziomu użytkowego stanowiła warstewka zwęglonego drewna.

Przed dworem znajdował się podwórzec wybrukowany kamieniami. Relikt tej nawierzchni zachował się częściowo przy ścianie zachodniej domu mieszkalnego, natomiast pojedyncze kamienie bruku notowano na całej przestrzeni między dworem a innym budynkiem. Zachowany większy fragment bruku, o wymiarach 2,1 x 2,4 m, składał się z dwóch warstw eratyków.

Obok reliktywów dworu, w obrębie podwórza, zgodnie z typowym rozwiązaniem przestrzennym zespołów dworskich, okryto relikty kuchni i piekarni, wędzarnie, doły śmietniskowe oraz piec o prostej kopułowej konstrukcji, z paleniskami zagłębionymi poniżej gruntu (np. topiono wosk torfowy, który służył do wyrobu m.in. mazieli do konserwacji skóry, o czym świadczy znalezisko fragmentu naczynia z takim produktem). W Stawcu kuchnia znajdowała się w odległości ok. 8 m od dworu. Jej relikty zachowały się w postaci owalnej plamy spalenizny o wymiarach 6 x 7 m. Obiekt wypełniony bryłami polepy i fragmentami cegieł, dłuższą osią ułożony był na linii północ – południe. Na obrzeżach tej jednostki stratyfikacyjnej zalegały fragmenty zwęglonych, pokawałkowanych bierwion. Kilka większych fragmentów zalegało w partii centralnej. Prawdopodobnie opisana warstwa stanowiła pozostałość drewnianego budynku o lekkiej konstrukcji opartej bezpośrednio na powierzchni gruntu. W części zachodniej budynku znajdował się piec o wymiarach 2,16 x 2,9 m. Część paleniskowa pieca ułożona była w zagłębieniu wykopanym w glinie calcowej, na głębokość 0,3–0,8 m poniżej rejestrowanej krawędzi obiektu. Przy ścianach jamy zachowały się pozostałości glinianego rusztu grubości 6–8 cm. Niestety nie zachował się on w miejscu swojego pierwotnego posadowienia. Większa część rusztu obsunęła się niżej, wraz z naczyniami stojącymi na nim. Zasypano obiektu stanowiła brunatno-czarna warstwa spalenizny przemieszanej z bryłami polepy, zwęglonego drewna, kośćmi zwierzęcymi i fragmentami cegieł. Nie zachowała się część górna pieca zakrywająca palenisko, zapewne stanowiąca konstrukcyjnie element połączony z kominem. Bryły polepy w zasypaniu oraz pokruszone cegły stanowią pozostałość takiej konstrukcji. Piec z paleniskami ułożonymi w jamach zagłębionych w podłoże, zaopatrzone w ruszt, nakrywane na poziomie gruntu glinianymi kopułami znane są już od starożytności. Z opisów Kazimierza Moszyńskiego wiemy, że były używane jeszcze w wieku XIX¹⁹. Miały różnorodne przeznaczenie: od wypału naczyń, wypieku chleba, po zastosowanie w kuchni jako podstawowy piec do przyrządzania posiłków i ogrzewania pomieszczeń. O kuchennej funkcji opisywanego

19 K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. I, Warszawa 1967, s. 277, 364, 533–534.

obiekty świadczą zastosowanie rusztu oraz znalezisko naczyń w zawalisku pieca ze śladami okopceń informujących o wielokrotnym używaniu ich do termicznej obróbki pożywienia. Typowo kuchenne formy to garnki, patelnie trójnóżki i duże misy. W pobliżu pieca w momencie ogarnięcia przez pożar zabudowań dworskich znajdowały się również naczynia stołowe, dużych rozmiarów talerze do podawania potraw, dzbany, misy, kubki i małe talerze. Często przed podaniem posiłku trzymano nałożone już potrawy blisko ognia, aby nie wystygły, jak również wygrzewano naczynia, z których jedzono, ażeby one z kolei nie powodowały oziębienia nałożonego jedzenia.

Spośród całego zbioru ceramiki nowożytniej z zespołu dworskiego w Stawcu najciekawszy był obiekt wydobyty z dworskiej kuchni. Cały zbiór odpowiada zdecydowanie nowożytniej metryce dworu w Stawcu i znakomicie mieści się w ramach chronologicznych wyznaczonych przez kwerendę archiwalną, czyli odnosi się głównie do wieków XVII i XVIII.

Przykładem dbałości mieszkańców dworu o estetykę stołu jest dzban z bardzo oryginalnym ornamentem, wyeksplorowany w postaci wielu fragmentów. Dopiero w trakcie rekonstrukcji tego naczynia okazało się, jak bardzo bogate i zarazem interesujące jest zdobienie jego powierzchni. Wysokość naczynia wynosi 30,5 cm; średnica dna 11,1 cm; średnica największej wyđętości brzuśca 21,7 cm; średnica wylewu wewnętrzna 9,5 cm i zewnętrzna 10,3 cm. Cylindryczna szyjka okazu, o wysokości 5,2 cm, zwieńczona jest rozszerzającym się wylewem wysokości 1,6 cm zaopatrzonym po zewnętrznej stronie w dookólną kryzę, a po wewnętrznej we wrąb na pokrywkę. Druga mniej wydatna kryza znajduje się w miejscu przejścia brzuśca w szyjkę. Naczynie wykonano techniką toczenia na kole, uzyskując w znacznej partii wyrobu grubość ścianki 0,3 cm, a jedynie w partii przydennej oraz w obrębie szyjki i wylewu 0,4 cm. Jedno masywne, taśmowate ucho przyklejono dolnym końcem na wysokości największej wyđętości brzuśca dzbana, a górnym w miejscu, gdzie szyjka łączy się z wypukłą kryzą u nasady wylewu. Wśród ułamków znajdował się również większy fragment pokrywki o średnicy 10,1 cm. Oba wyroby wykonano z jasnej gliny z domieszką bardzo drobnego piasku. Po wypale masa ceramiczna uzyskała barwę jasnoceglastą. Czerep dzbana zdobi ryty ornament. Całość pokrywa szkliwna ołowia polewa, wewnątrz formy jasnobrązowa z żółtymi plamami przy wylewie, natomiast powierzchnię zewnętrzną polewa zielona. Pod polewą zieloną zastosowano kremowe angobowanie. Jedynie przy dnie dzbana, zarówno angoba, jak i polewa miejscami nie pokrywają czerepu równomiernie. Ryty ornament wypełnia ciemnozielona polewa wyraźnie odcinająca się od jaśniejszego zielonego szkliwienia czerepu. Ta jaśniejsza warstwa nie jest jednorodna, wyraźnie widoczne są smugi niestarannego polewania masą szkliwną. Tam, gdzie jest grubsza jej warstwa, zabarwienie jest ciemniejsze; przy dnie pozostały zacieki z grubszymi zastygłymi kroplami masy.

Ryty ornament podzielić można na dwie grupy motywów. Pierwszy to linie proste lub faliste zdobiące ucho i górną partię naczynia. Tuż pod brzegiem wylewu

zastosowano poziomy pas pojedynczej wijącej się linii szerokości 0,5–0,6 cm. Na szyjce pas wysokości 4 cm zygzakowej pojedynczej linii wpisanej pomiędzy obie kryzy, co daje formę pozornych trójkątów ustawionych naprzemiennie podstawami w dół i do góry. Dodatkowo na każdym z dwunastu odcinków linii zygzaka umieszczono poprzecznie ustawione akcenty przypominające kształtem litery S. Na uchu wzdłuż obu boków poprowadzono po jednej rytej linii w układzie pionowym. Każda z nich łączy się przy wylewie z umieszczoną tam wijącą się linią, a schodząc niżej do połączenia ucha z brzuścem linie rozchodzą się na boki już na czerep naczynia. Przechodzą w wolutowy skręt, odpowiednio zawinięty do góry na lewo i na prawo od ucha. Środek chwytu zajmuje pionowy pas szerokości 0,7 cm, zazębiających się łuczaków S-kształtnych.

Na brzuścu dzbana ornament jest narracyjny. Widzimy winnicę, którą obrazują trzy winne krzewy pozbawione liści, ale obficie obwieszona wielkimi, zatem już dojrzałymi gronami. Na jednym krzewie jest ich sześć, na drugim – jednaście, a na trzecim – siedem. Przy gronach widać się czepne wąsy rośliny. Kiście ryte schematycznie przyjmują formę zbliżoną do trójkątnej, o wysokości ok. 4 cm i szerokiej na 2,5–2,8 cm. Pofalowane ich boki oddają strukturę gron pełnych pojedynczych owoców, dodatkowo zaakcentowanych skośnym kratkowaniem wypełnienia obrysów gron.

Winorośle, rozmieszczone w odstępach co 1/3 obwodu dzbana, wyrastają jakby z dna naczynia i pną się ku górze, czyli ku szyjce, wyginając się łukowato to w jedną, to w drugą stronę. Przestrzenie pomiędzy roślinami zajmuje osiem ptaków rozmieszczonych w trzech grupach. Pierwsza widoczna jest poniżej ucha dzbana i składa się z trzech okazów. Centralne miejsce zajmuje sowa (długość 9,8 cm, wysokość 13 cm) ustawiona głową na prawo. Jej dość schematyczny rysunek zawiera charakterystyczne cechy, takie jak okrągła głowa, wydatny długi dziób wyglądający jak opuszczony nos, blisko osadzone okrągłe oczy oraz wieńczące głowę dwa skupiska piór wyglądające jak uszy. Upierzenie odwzorowane zostało w prosty sposób, wydatny ogon to kilka prostych kresek, na tułowiu niewielkie nakładające się łuczki naśladują doskonale drobne typowe plamki ubarwienia widziane w naturze, a na głowie drobne i gęste nakłucia imitują delikatne piórka. Ustawienie nóg może sugerować, że ptak kroczy, szeroko rozstawiając zagięte pazury; opierając ciężar ciała na jednej nodze, może unosi drugą, aby schwycić zdobycz. Identyfikacja gatunkowa sowy nie jest jasna, aczkolwiek wydaje się, że można brać pod uwagę przede wszystkim uszatkę, nie wykluczając też puchacza.

Na wysokości głowy opisanego zwierzęcia, po obu jej stronach znajdują się dwa kolejne ptaki. Nieco mniejsze od wymienionej głowy. Ptak po prawej stronie (patrząc na naczynie) sięga dziobem lewego ucha sowy, jakby je skubał albo „coś szeptał”. Dziób ma krótki, osadzony na okrągłym małym łebku uniesionym lekko ku górze. Poniżej niego łukowatą linią zaznaczono obrączkę, może w ten sposób zaznaczając cechę charakterystyczna dla gatunku, na przykład inny kolor piór na

szyi. Tułów okazu jest gładki, a część piór ogonka zaznaczona jedną kreską uniesioną jest ku górze. Pod nim pięcioma poziomymi kreskami zaznaczone zostały pozostałe piórka części ogonowej. Rysunek ptaka ulokowanego po lewej (patrząc na naczynie) stronie wyraźnie wskazuje na kolejny gatunek, inny niż okaz poprzedni. Nieco większy tułów zwierzęcia pokrywają niewielkie trójkątne odciski-nakłucia określające rodzaj upierzenia. Ogon wydatny, długi, zaznaczony jest dwiema wolutowymi liniami odgiętymi na zewnątrz, z których wystaje odwzorowane dwiema liniami ostre zakończenie. Na szyi u nasady małej głowy wyryto dwie łukowate linie określające może układ piór. Ptak dziobem nie sięga ucha sowy, ale jest blisko.

Druga grupa ptaków, składająca się z dwóch okazów, znajduje się po prawej stronie (patrząc na naczynie) od powyżej opisanej, oddzielona winnym krzewem. Centralne miejsce na wydętości brzuśca i nieco poniżej zajmuje ryt o długości 12,5 i wysokości 9,3 cm. Przedstawia ptaka skierowanego dziobem na prawo. Jego duży tułów składa się z dwóch elementów. Pierwszy to dwa koncentryczne okręgi z kropkowaniem pomiędzy nimi. Pole ograniczone wewnętrznym okręgiem pokryto drobnymi łuczkaami rysującymi upierzenie skrzydła przylegającego do korpusu. Z tego kolistego elementu wychodzi kolejny odwzorowujący część piersiową tułowia oraz wychodzącą z niej długą masywną szyję zwierzęcia. Pióra zaznaczono za pomocą krótkich kresek-wgłębień rozmieszczonych w ośmiu rzędach. Głowa ptaka jest mała, dziób ostry i wydatny. Krótkimi rytymi kreskami zaznaczono pióra brody sterzące poniżej głowy oraz pióra lub grzebień na czubku głowy. Ogon ptaka zaznaczono jedenastoma łukowatymi liniami zakrzywionymi ku dołowi. Zwierzę podobnie jak sowa ciężar ciała opiera na jednej szponiastej nodze, drugą unosząc lekko ku górze. Wydaje się, że jest to przedstawienie ptaka z rodziny kurowatych. Kształt ogona i korpusu bardziej identyfikuje je z wyobrażeniem głuszca, natomiast rysunek zwieńczenia głowy wskazywałby na samca kury domowej, czyli koguta. U głuszca wokół oka znajduje się czerwona wydatna otoczka, która w okresie godowym nabrzmiewa, wystając nieco ponad linię głowy. Ponad okazem z rodziny kurowatych wyryto rysunek kolejnego, który pazurkami dotyka niemal jego szyi, a głową sięga zakończenia górnej linii brzuśca naczynia. To wyobrażenie ptaka jest powtórzeniem okazu uwidocznionego po lewej stronie sowy, charakteryzującego się ogonem o formie zbliżonej do lirowatej. Ptak zdaje się sięgać dziobem skierowanym na prawo do kiści winogron.

Trzecia grupa ptaków odwzorowana (dalej na prawo) między kolejnymi krzewami to trzy okazy analogiczne formą do opisanego powyżej. Jedyne różnice w rysunku dotyczą ilości łukowatych linii (obrączek piór) u nasady i na szyi oraz w jednym przypadku kształtu rytów na tułowiu. Zwierzęta ulokowano w układzie niemal pionowym. Bliżej dna dzbanka wyryto ptaka z głową skierowaną na lewo. Na jego szyi zaznaczono 4 łukowate obrączki. Ptak mocno zadziera do góry dziób. Nie wiadomo, czy przetyka oderwane jagody, które niemal dotyka pazurami, czy patrzy na

drugiego ptaka tego samego gatunku powyżej zjadającego owoce. Ten kolejny okaz wyrzyto na załomie brzuśca z dziobem skierowanym na prawo. Wyróżnia go pięć łukowatych linii poniżej głowy. Ponad nim bliżej szyjki dzbana umieszczono trzeciego ptaka. Dziobem jest skierowany na prawo i sięga wysoko znajdującego się grona. Inaczej jak w poprzednich przypadkach odwzorowano pióra skrzydeł. Wyrzyto małe owalne i nieregularne kształty ciasno nakładające się na siebie.

Wszystkie ptaki wyposażono w wyraźnie zaznaczone szponiaste nogi, nieproporcjonalnie duże w przypadku małych ptaków. Sowa i głuszec (lub kogut) to dwa dominujące okazy. Chwytną za ucho, osoba praworęczna nalewająca płyn najpierw widziała sowę i dwa małe ptaszki przy niej. W takim momencie biesiadnicy widzieli głuszca znajdującego się po przeciwnej stronie. Dopelnieniem narracji były małe ptaki dwóch gatunków. Pięć z nich to okazy z ogonami zbliżonymi do lirowatych oraz jeden inny. Próba ich identyfikacji gatunkowej nie jest łatwym zadaniem i w zasadzie nie mamy podstaw, aby się jej podejmować. Zwłaszcza że autor rysunku mógł nie we wszystkich przypadkach starać się o wierne odwzorowanie wyglądu tej fauny. Ornamentyka dzbana określa przeznaczenie naczynia. Wino podawane do stołu w tak pięknym pojemniku dodatkowo skłaniać mogło do refleksji nad treścią ornamentyki. Ptaki w winnicy to znany motyw dekoracyjny stosowany od starożytności, niosący treści o charakterze mitologicznym, w późniejszym okresie stosowany w sztuce chrześcijańskiej z odwołaniem do Ewangelii. W XVI i XVII w. motywy ptasie znajdują zastosowanie w malarstwie i wyrażanej przez nie symbolice innej niż tylko religijna. Nasze naczynie może nie kryje takich znaczeń, a raczej wskazuje na zachowanie w mądrej pamięci (tutaj sowa), jak zgubne mogą być skutki nadużywania trunku (tutaj głuszec czy kogut skory do awantur).

Oba opisane naczynia są w polskich źródłach archeologicznych wyjątkowe. Odkryte w wiejskich dworach na Kujawach pokazują, że nawet typowe formy użytkowe mogą przenosić dodatkowe znaczenia. Dzban z Janiszewa pokazuje, że rzemieślnik wykonujący użytkowe naczynie ozdabia je swoim podpisem. Pokazuje swoje miejsce pracy, które dzisiaj jest cennym źródłem ikonograficznym. Drugi dzban posiada duże walory zdobnicze i świadczy o potrzebach estetycznych mieszkańców Stawca. Ornament narracyjny był dość powszechny w polskich dworach, ale na płytowych kaflach piecowych. Na naczyniach ceramicznych jest niezwykle rzadki, przynajmniej w reliktach, które odnajdują archeolodzy w trakcie badań wykopaliskowych.

Mamy nadzieję, że przedstawione naczynia dobrze wpisują się w zainteresowania, także naukowe, Czcigodnej Adresatki niniejszego tomu i lektura naszego artykułu sprawi Szacownej Jubilatce przyjemność.

Pani Profesor – *ad multos annos.*



RYC. 1. Janiszewo. Widok reliktyw drewnianej ściany dworu



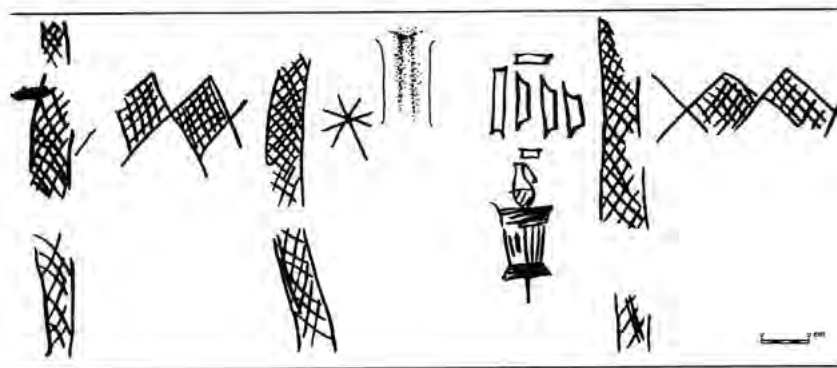
RYC. 2. Dzban gliniany z Janiszewa (I)



RYC. 3. Dzban gliniany z Janiszewa (II)



RYC. 4.
Dzban gliniany
z Janiszewa.
Wyobrażenie koła
garncarskiego



RYC. 5. Dzban gliniany z Janiszewa. Rysunek ornamentu. Rys. E. Pawlak



RYC. 6. Stawiec. Widok reliktyw ścian piwnic dworu (I)



RYC. 7. Stawiec. Widok reliktyw ścian piwnic dworu (II)



RYC. 8. Dzban gliniany ze Stawca (I)



RYC. 9. Dzban gliniany ze Stawca (II)



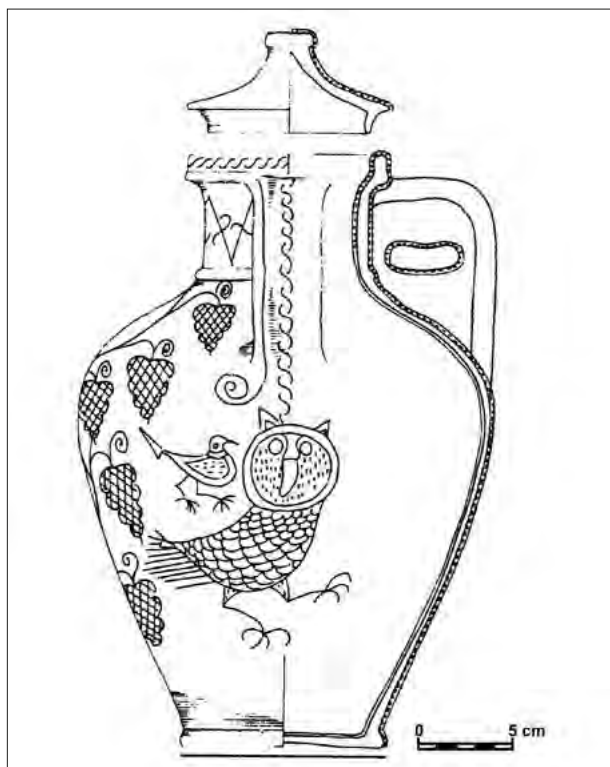
RYC. 10. Dzban gliniany ze Stawca (III)



RYC. 11. Dzban gliniany ze Stawca. Zbliżenie na wyobrażenie sowy



RYC. 12. Dzban gliniany ze Stawca. Zbliżenie na wyobrażenie ptaszków



RYC. 13.
Dzban gliniany
ze Stawca. Rysunek
ornamentu sowy.
Rys. E. Pawlak



RYC. 14. Dzban gliniany ze Stawca. Rysunek ornamentu ptaszków. Rys. E. Pawlak

Bibliografia

Literatura

- Andrzejewska A., *Sowa i swawolne ptaszki. O odkryciu staropolskiego dworu w Stawcu*, „Archeologia Żywa” 1998, nr 2(7).
- Andrzejewska A., *Sprawozdanie z badań sondażowych na stanowisku nr 2 w Janiszewie, gm. Lubraniec*, Łódź 1993 – [Maszynopis w Państwowej Służbie Ochrony Zabytków we Włocławku].
- Andrzejewska A., Andrzejewski A., *Sprawozdanie z badań archeologicznych w Janiszewie, st. 2, gm. Lubraniec, woj. włocławskie, przeprowadzonych w 1995 roku*, Łódź 1995 – [Maszynopis w Państwowej Służbie Ochrony Zabytków we Włocławku].
- Andrzejewska A. i in., *Wyniki archeologicznych badań wyprzedzających, przeprowadzonych w miejscowości Stawiec na stanowisku nr 1 (Jamał 44) na terenie byłego województwa włocławskiego*, Łódź 1999.
- Andrzejewski A., *Nieznane źródło ikonograficzne do dziejów garncarstwa na Kujawach*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1996, t. 44, nr 96(4).
- Andrzejewski A., *Sprawozdanie z badań archeologicznych w Janiszewie, st. 2, gm. Lubraniec, woj. włocławskie, przeprowadzonych w 1966 roku*, Łódź 1996 – [Maszynopis w Państwowej Służbie Ochrony Zabytków we Włocławku].
- Bieniak J., *Kościelna Wieś i jej dziedzice w średniowieczu*, [w:] *Kościelna Wieś na Kujawach. Studium osadnicze*, red. L. Kajzer, Łódź 1994.
- Boniecki A., *Herbarz polski*, t. 67, Warszawa 1905.
- Borucki M., *Ziemia Kujawska pod względem historycznym, jeograficznym, archeologicznym, ekonomicznym i statystycznym*, Włocławek 1882.
- Buko A., *Ceramika wczesnopolska. Wprowadzenie do badań*, Wrocław 1990.
- Garncarstwo ludowe*, „Wiadomości Ludoznawcze Muzeum Etnograficznego w Łodzi” 1932, R. I, z. 1 – [Brak autora; prawdopodobnie: Jan Manugiewicz].
- Guldon R., Guldon Z., *Materiały do Materiały do osadnictwa powiatu brzesko-kujawskiego w XVII–XVIII wieku*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” 1985, seria E.
- Hołubowicz W., *Garncarstwo wiejskie zachodnich terenów Białorusi*, Toruń 1950.
- Kruppé J., *Studia nad ceramiką z XIV w. ze Starego Miasta w Warszawie*, Wrocław 1961.
- Kwapieniowa M., *Bezspone koło garncarskie (w sprawie chronologii upowszechniania)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1971, t. 19, z. 2
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. I, Warszawa 1967.
- Muznerowski S., *Lubraniec. Monografia*, Włocławek 1910.
- Niesiecki K., *Herbarz polski powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych*, t. VII, Lipsk 1841.
- Pawiński A., *Księgi sądowe brzesko-kujawskie 1418-1424*, t. VII, Warszawa 1905.
- Urzednicy kujawscy i dobrzyńscy XVI–XVIII wieku*, oprac. K. Mikulski, W. Stanek, [w:] *Urzednicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku*, red. A. Gąsiorowski, t. VI, z. 2, Kórnik 1990.

MACIEJ KWAŚKIEWICZ

MK@MUZEUMBYTOW.PL

Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie

Trzy najstarsze drewniane kościoły ziemi bytowskiej

The three oldest wooden churches in the Bytów region

Streszczenie: Autor przedstawia w tekście zabytki drewnianej architektury sakralnej zachowane w zachodniej części Kaszub, na ziemi bytowskiej. Artykuł ukazuje zarówno architekturę, jak i wyposażenie kościołów w Sominach, Jasieniu i Ugoszczy. Autor przedstawia zarówno stan obecny zabytków, jak i informacje historyczne dotyczące tych obiektów. Opis powstał na podstawie trzech rodzajów źródeł: dokumentacji konserwatorskiej, badań terenowych i kwerendy archiwalnej. Dopelnieniem obrazu jest wstęp wyjaśniający specyfikę tych świątyń (głównie ich wyposażenia), które na przestrzeni wieków zmieniały swą przynależność do związków wyznaniowych katolików i ewangelików.

Słowa kluczowe: Kaszuby, ziemia bytowska, drewniana architektura sakralna

Summary: In the text, the author presents monuments of wooden religious buildings preserved in the western part of Kashubia, in the Bytów region. The article shows both the architecture and furnishings of churches in Sominy, Jasień and Ugoszcz. The author presents both the current state of monuments and historical information about these objects. The description were based on three types of sources: conservation documentation, field research and archival research. It is complemented by an introduction explaining the specificity of these temples (mainly their equipment), which over the centuries have changed their affiliation to Catholic and Evangelical religious associations.

Keywords: Kashubia, Bytów region, wooden religious architecture



Kościoły na ziemi bytowskiej w kontekście historyczno-kulturowym

Ziemia bytowska to historyczna kaszubska kraina geograficzna zlokalizowana w południowo-zachodniej części obecnego województwa pomorskiego. Jej nazwa pochodzi z czasów średniowiecznych, kiedy wokół grodu Bytów powstała jednostka osadnicza¹. Dzieje ziemi bytowskiej od czasu jej wyodrębnienia były bardzo burzliwe. Włączano ją w obręb różnych organizacji administracyjnych i poddawano szeregowi odmiennych wpływów – zarówno politycznych, jak i kulturowych. Jednakże do dnia dzisiejszego zachowała swoją odrębność i charakter, dzięki którym tę pierwotną, ukształtowaną w średniowieczu krainę, wyróżniają zarówno etnografowie, jak i historycy. Obszar jej granic ukształtował się w XII w., kiedy to po podboju Pomorza przez państwo Bolesława Krzywoustego przechodziła raz to pod panowanie księcia sławieńsko-słupskiego, raz pod władzę księcia gdańskiego. Wiek XIV przyniósł jej zwierzchność przejściowo: Brandenburgii, księstwa Gryfitów i zakonu krzyżackiego. W 1454 r. w kontekście wojny Rzeczypospolitej z zakonem, ziemia bytowska inkorporowana do Korony oddana została Gryfitom – książętom Pomorza Zachodniego jako lenno. Okres ten przyniósł jej mieszkańcom reformację. Gdy w 1637 r. zmarł ostatni Gryfita, ziemia bytowska powróciła pod bezpośrednią zwierzchność polskiego króla, aby po 20 latach, w obliczu zagrożenia ze strony Szwecji, znowu stać się zakładnikiem sytuacji politycznej. W 1656 r. Jan Kazimierz oddał ją w lenno elektorowi Fryderykowi Wilhelmowi, aby zyskać w nim sojusznika w wojnie ze Szwedami. Jednakże, okres dwudziestoletniej bezpośredniej przynależności do Polski zaważył na ukształtowaniu się swoistej tożsamości ziemi bytowskiej – powrócił katolicyzm i umocniły się więzi z kulturą i językiem polskim. Gdy w 1772 r. nastąpił pierwszy rozbiór Rzeczypospolitej, niewiele zmieniło to w sytuacji politycznej ziemi bytowskiej, ale z punktu widzenia przemian historycznych spowodowało likwidację odrębności i stopniową unifikację z nowoczesnym państwem, jakim stały się wówczas Prusy. Gdy w 1918 r. odrodziła się Rzeczypospolita, ziemia bytowska w wyniku postanowień wersalskich pozostała w granicach Niemiec². Dzieje tego regionu są źródłem swoistego etniczno-kulturowy tygla, jakim jest ziemia bytowska, ten niewielki obszar położony na wiecznym pograniczu: geograficznym, politycznym i kulturowym, czego świadectwem są m.in. zabytki, wśród których znajdują się i zajmują ważne miejsce trzy najstarsze drewniane świątynie chrześcijańskie – przedmiot niniejszego opracowania.

Na terenie ziemi bytowskiej znajduje się czternaście miejscowości, w których wzniesiono kościoły. Nie wszystkie one przetrwały do dnia dzisiejszego. Są wśród

1 Zob.: W. Łosiński, *Osadnictwo plemienne Pomorza (VI–X wiek)*, Wrocław 1982; K. Kajkowski, *Średniowieczny Bytów w świetle źródeł archeologicznych*, „Pomorania Antiqua” 2010, t. XXIII, s. 137–149.

2 Zob.: *Dzieje ziemi bytowskiej*, red. S. Gierszewski, Poznań 1972; *Historia Bytowa*, red. Z. Szulcka, Bytów 1998.

nich również takie, w których zachowały się dwie świątynie: katolicka i ewangelicka. Większość bytowskich świątyń pierwotnie była budowlami drewnianymi. Wiele kościołów w swej historii przechodziło zmianę przynależności wyznaniowej, będąc raz w rękach katolików, raz ewangelików, co skutkowało odmiennym traktowaniem przestrzeni ich wnętrza oraz wyposażenia. Świątynia jest zwykle ozdobą w krajobrazie kulturowym, symbolicznym dziedzictwem świadczącym o historii i tożsamości mieszkańców³. Większość wiejskich kościołów ziemi bytowskiej to zabytki architektury oraz pomniki historii bogate swym artystycznym wyposażeniem. Najciekawsze z nich i najstarsze to obiekty drewniane, gdyż architektura drewniana dominowała w tym regionie do połowy XIX w. Do dziś przetrwały tutaj jedynie trzy takie obiekty w miejscowościach: Sominy, Jasień i Ugoszcz. Do początków XX w. częścią krajobrazu ziemi bytowskiej były, oprócz wspomnianych, dwa inne drewniane kościoły katolickie – w Tuchomiu i Studzienicach. Niestety oba spłonęły. Świątynia w Sominach wzniesiona została w konstrukcji zrębowej, czyli najstarszej, dominującej do XVIII w., obiekty sakralne w Jasieniu i Ugoszczy – w konstrukcji szkieletowej.

Wszystkie zabytkowe świątynie ziemi bytowskiej zostały opracowane w monografii pt. *Te deum Laudamus. Materialne świadectwa duchowości dawnych mieszkańców ziemi bytowskiej*, która jest plonem projektu badawczego Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie⁴. Przedstawiony w niniejszym tekście opis trzech drewnianych świątyń opracowano na podstawie: dokumentacji konserwatorskiej (Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Gdańsku), przeprowadzonych na potrzeby tego projektu badań terenowych i kwerendy archiwalnej⁵.

Kościół w Sominach

Kościół pod wezwaniem Matki Boskiej Królowej Polski w Sominach jest świątynią filialną Parafii Rzymskokatolickiej pw. Św. Marii Magdaleny w Ugoszczy. Wzniesiono go w 1755 r. i do 1945 r. użytkowany był przez ewangelików. Najstarsze wzmianki

3 M. Kaczyńska, *Wpływ obiektów kultu religijnego i elementów małej architektury sakralnej na strukturę przestrzenną i tożsamość krajobrazu*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2016, nr 32, s. 43.

4 Zob.: *Te Deum laudamus. Materialne świadectwa duchowości dawnych mieszkańców ziemi bytowskiej*, red. M. Kwaśkiewicz, Bytów 2019.

5 Narodowy Instytut Dziedzictwa – Oddział Terenowy w Gdańsku (dalej: NID – OTG), *Jasień. Szachulcowy kościół filialny pod wezwaniem Bożego Ciała. Skrócona dokumentacja historyczno-architektoniczna*, oprac. M. Obremski, M. Farbiszewski, Toruń 1982; NID – OTG, *Sominy. Drewniany kościół filialny pod wezwaniem Matki Boskiej Królowej Polski. Skrócona dokumentacja historyczno-architektoniczna*, oprac. M. Obremski, M. Farbiszewski, Toruń 1982; NID – OTG, *Ugoszcz. Szachulcowy kościół pod wezwaniem św. Marii Magdaleny. Skrócona dokumentacja historyczno-architektoniczna*, oprac. M. Obremski, M. Farbiszewski, Toruń 1982.

o Sominach pochodzą z 1313 r. i dotyczą jedynie jeziora; początki osadnictwa wiejskiego datuje się tutaj na przełom wieków XVI i XVII. Wieś wzmiankowana jest jako nowa osada w matrykule kościoła ugoskiego dopiero w 1607 r.

Pierwszy kościół w Sominach zbudowano w 1705 r. Była to budowla zrębowa, kryta strzechą. Już w 1749 r. wymagała gruntownego remontu. Świątynia będąca w złym stanie została zastąpiona nową, która przetrwała do czasów obecnych. Początkowo planowano wznieść budowlę w konstrukcji szkieletowej, wypełnionej cegłą, z wyodrębnionym prezbiterium i wieżą od zachodu, której projekt opracował krajowy mistrz budowlany Braemer. Projektu nie zrealizowano, zapewne z powodu zbyt wysokich kosztów oraz ograniczonych możliwości parafian pozbawionych wsparcia ze strony państwa. Do budowy przystąpiono w 1755 r. Budowniczym nowej świątyni został Westphal z Bytowa. Wzniósł on prostą budowlę w konstrukcji zrębowej. Budowę ukończono w 1757 r. Zrębowe ściany kościoła oszalowano deskami w 1783 r. Nowy kościół pierwotnie składał się z korpusu nawowego z niewyodrębnionym, trójbocznie zamkniętym prezbiterium. Wejście usytuowane w elewacji południowej poprzedzała niska kruchta. W pierwszym okresie kościół nie posiadał wieży i zakrystii. Wyposażony został w barokowy, drewniany ołtarz datowany na 1680 r., który znajduje się w kościele do chwili obecnej. Nie jest znane jego pierwotne pochodzenie.

Do pierwszej połowy XIX w. kościół przetrwał w tej surowej formie bez zmian. W roku 1836 do zachodniej elewacji dobudowano wieżę. Wykonawcami prac budowlanych byli: cieśla Voss z Lęborka i Golmer z Bytowa. Wieżę wzniesiono w konstrukcji słupowo-ramowej i oszalowano. Hełm wieży zwieńczyła iglica z wiatrowskazem w formie chorągiewki z datą budowy kościoła „1756”.

W 1854 r. powołano w Sominach samodzielną parafię ewangelicką, w związku z czym dokonano remontu kościoła i zabudowań kościelnych, o których niewiele jednak można powiedzieć poza ważnym faktem przebudowy chóru muzycznego w celu zainstalowania organów wykonanych w 1856 r. przez organmistrza Hottenrotta z Koszalina.

Kolejny remont, przeprowadzony na początku XX w., objął: dobudowanie do wschodniej ściany prezbiterium niewielkiej zakrystii, odbudowę kruchty przy południowej ścianie, wymianę stolarki okiennej i drzwiowej na neogotycką, wymianę pokrycia dachu i szalunku ścian na gonty drewniane wykonane z sosny oraz naprawę kamiennej podmurówki.

Kościół jest orientowany i malowniczo położony na niewielkim wzniesieniu w centrum wsi. Bryła świątyni składa się ze zrębowego korpusu nawowego z niewyodrębnionym prezbiterium, drewnianej zakrystii, kruchty i wieży o stożkowatym hełmie. Ściany nawy oraz dach nawy i wieży pokryte są gontem. Wieżę oszalowano pionowymi deskami. Wnętrze jest jednoprzestrzenne. Sufit świątyni odeskowany i zaokrąglony przy ścianach. We wschodniej części kościoła znajduje się chór z organami wsparty na drewnianych słupach. Pod świątynią wymurowano sklepioną kryptę, w której do dziś zachowały się XVIII-wieczne trumny.

W prezbiterium znajdują się dwa ołtarze i ambona. Do 1945 r. naprzeciw ołtarza głównego stała XIX-wieczna drewniana chrzcielnica, w miejscu której znajduje dziś posoborowa mensa. W retabulum głównym wystawiono XVII-wieczny obraz na desce przedstawiający Ukrzyżowanie. We współcześnie wykonanym ołtarzu bocznym zawieszono wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, który w początkowym okresie użytkowania kaplicy przez katolików znajdował się w miejscu centralnym kościoła.

Barokowy ołtarz przejawia cechy, które pozwalają datować go na 2. połowę XVII w., co znaczyłoby, że jest starszy od samej świątyni. To najstarszy z zabytków tego typu na ziemi bytowskiej. Jego pierwotnego pochodzenia oraz autora niestety nie znamy. Dzieło ma formę jednokondygnacyjnej kompozycji architektonicznej z kolumnami, belkowaniem, naczółkiem i ażurowymi uszakami tworzącymi ozdobną ramę. W centralnym polu retabulum umieszczono obraz olejny przedstawiający Ukrzyżowanie. Jest to bardzo proste, ludowe w swej formie, wkomponowane w owal przedstawienie Chrystusa na krzyżu. Brązowe tło pozbawione jest szczegółów, linia horyzontu przebiega bardzo nisko i ukazuje schematycznie zarysowane wzgórze. Modelowanie ciała jest uproszone, ale z wyraźnie zaznaczoną krwią spływającą z ran zadanych Zbawicielowi. Umęczone ciało okrywa jedynie perizonium, a skronie kaleczy cierniowa korona. Ponad obrazem na fryzie oraz poniżej na predelli – w owalnych, ozdobionych ornamentem kartuszach, umieszczono sentencje biblijne. Umieszczona powyżej pochodzi z Listu do Tymoteusza (2 Tm 2, 8) i przedstawia dogmat Zmartwychwstania „Pamiętaj na Jezusa Chrystusa, potomka Dawida! On według Ewangelii mojej powstał z martwych”. Umieszczona poniżej pochodzi z Ewangelii św. Jana (J 6, 54–56) i wskazuje drogę do życia wiecznego będącego następstwem eucharystii: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim”.

Zachowana w kościele ambona pochodzi zapewne z pierwotnego wystroju kościoła i można ją datować na początek XVIII w. Posiada spójną iluzjonistyczną dekorację malarską, której głównym motywem jest kwiatowa kompozycja w postaci bukietu wiszącego na wstążce. Dekoracja ta umieszczona jest w owalnym kartuszu powielonym na balustradzie schodów, płycinach ścian kosza ambony oraz ścianki stanowiącej jej zaplecek. Poręcz balustrady schodów oraz parapet ambony podkreśla malowany fryz imitujący falbankę. Dolny pas zarówno czaszy, jak i balustrady wypełnia wyobrażenie udrapowanej tkaniny. Ponad amboną zawieszono ośmioboczny baldachim z ażurowymi zwieńczeniami i profilowanym gzymsem. Jego sufit także ozdobiono malowaną dekoracją przedstawiającą ośmiokątną kompozycję z liści, poprzez które prześwituje błękit nieba. Ośmioboczna forma baldachimu odpowiada formie kosza ambony, której ściany przedzielają kolumny imitujące walki przewiązanej złotymi taśmami, zrolowanej tkaniny. Pod dolnymi krawędziami kosza podwieszono

grzebień ozdobiony ornamentem rocailowym, który można też zaobserwować na płycinach i balustradzie schodów jako motyw wypełniający tło.

Rzędy kościelnych ławek wydają się spójne z pierwotnym wyposażeniem i pochodzą prawdopodobnie z XVIII lub początku XIX w. Na fotografiach z okresu, gdy kościół używany był przez ewangelików, ich układ było nieco inny i prawa część prezbiterium również była nimi wypełniona. Zachowały się również organy zbudowane w 1856 r. oraz zelektryzowane dziś XIX-wieczne żyrandole w klasycznej formie pajaków z rytymi sentencjami na kulach oraz XIX-wieczna kamienna tablica epitafijna Hermmana von Wietersheima.

W kościele znajdowało się bardzo interesujące, lecz niezachowane do dziś, wyposażenie ruchome, m.in.: kielich z pateną z XVIII w., dzban do wina mszalnego, na którym wyryty był napis „BENEAMIN FRANTZIUS 1769”, misa chrzcielna z inskrypcją „ANNO 1718” oraz lichtarze ołtarzowe; cynowe i drewniane. Na wieży wisiały dzwony odlane z brązu i żeliwa z XIX i początku XX w. Wśród znajdujących się obecnie w kościele zabytków, obok tych, które przetrwały do dziś, znajdują się również przedmioty, które przybyły tutaj po wojnie ze wschodu: brązowy dzwon i monstrancja z XIX w.

Kościół w Jasieniu

Kościół pw. Bożego Ciała w Jasieniu jest świątynią filialną Parafii Rzymskokatolickiej pw. Św. Andrzeja Boboli w Rokitach. Budowlę wzniesiono w 1699 r. i do 1945 r. była użytkowana przez ewangelików.

Sama wieś jest znacznie starsza. Pierwsze wzmianki o niej pochodzą z 1335 r. Do roku 1360 wieś podzielona była między kilku właścicieli, ale przed 1365 r. stała się własnością zakonu krzyżackiego, gdyż w tym roku Wielki Mistrz Krzyżacki Winrych von Kniprode nadał wieś braciom Mikołajowi i Bartoszowi na prawie chełmińskim. Nowi właściciele byli zobowiązani do służby konnej i zbrojnej w czasie wojny oraz do pomocy przy wznoszeniu i remontowaniu zamku w czasie pokoju. Od końca XV w. właścicielem Jasienia była rodzina Wussow, której nazwisko pierwotnie brzmiało Ossowski, lecz zostało zmienione. Kolejni właściciele majątku to Puttkamerowie (1764) i Schraderowie (1910).

Pierwsza wzmianka o kościele w Jasieniu pochodzi z 1584 r. Była to prywatna kaplica właścicieli majątku wzniesiona w parku dworskim. Jedynym materialnym świadectwem pierwszego kościoła jest zachowany do dziś spiżowy dzwon. Zamieszczona na nim sentencja: „EN EGO CAMPANA NVNQVAM DENVNICIO VANA / LAVDO DEVM VERVM PLEBEM VOCO CONGREGO HANS WVSSOV I B 1584 G B” ujawnia datę jego powstania oraz nazwisko fundatora – Hansa Wussowa, znanego także jako Jan Ossowski. Pomiędzy literami I oraz B umieszczono znak mistrzowski odlewnika. Płaszcz dzwonu zdobi przedstawienie grzechu pierworodnego. Kaplica zastąpiona

została nową świątynią w roku 1699. Jej fundatorem był Mikołaj Wawrzyniec Wussow, którego inicjały znajdują się na chorągiewce wiatrowskazu umieszczonego na kościelnej wieży. Obok inicjałów widnieje tam również data (1699) oraz gwiazda i księżyc z herbu właścicieli Jasienia. Kościół do 1894 r. (utworzenia parafii w Jasieniu) był własnością prywatną, a nabożeństwa były odprawiane przez pastora z Pomyśla. Do połowy XIX w. kazania były głoszone w języku polskim. W 1810 r. kościół był już w bardzo złym stanie. Dokonano wówczas gruntownego remontu, rozszerzając budowlę o nawę w dodanej od strony południowej przybudówce. W połowie XIX w. świątynię ponownie poddano renowacji. Na wieży drewniane gonty zastąpiła ceramiczna dachówka. W 1925 r. wykonano, niezachowaną do dzisiaj, dekorację malarską wnętrza. W 1945 r. kościół został przejęty przez katolików, a od 1947 r. włączony do parafii w Rokitach. Po gruntownym remoncie w 1959 r. wpisano go do rejestru zabytków.

Kościół w Jasieniu jest świątynią orientowaną, wzniesioną w konstrukcji ryglowej. Bryła budowli składa się z korpusu głównego i słupowo-ramowej wieży, oszalowanej deskami. Dwuspadowy dach pokrywa strzecha. Korpus kościoła jest asymetryczny w wyniku dostawienia przybudówki od strony południowej i utworzenia w ten sposób nawy bocznej. Przysadzista wieża posiada czterospadowy hełm z dachówką karpiońską, zwieńczony iglicą z metalową kulą i wiatrowskazem. Ściany obwodowe wspierają się na fundamencie z polnego kamienia. Pola konstrukcji ścian wypełnione są cegłami i pobielone. Wejście do świątyni znajduje się w wieży. Obszerne wnętrze nawy posiada beczkowe, drewniane sklepienie z okiennymi lunetami zachowanymi jedynie w części północnej i na chórze. Strop w przybudówce posiada widoczne belkowanie. Dawna południowa ściana nawy jest – przez częściowe usunięcie wypełnień – otwarta na przybudówkę. W części zachodniej umieszczono chór z organami, wsparty na drewnianych słupach. W prezbiterium widnieje malowidło ścienne przedstawiające scenę Zdjęcia z Krzyża wykonane w 1965 r. Pod przestrzenią ołtarzową znajduje się krypta.

W świątyni zachowało się znakomite zabytkowe wyposażenie. Na szczególną uwagę zasługuje barokowy ołtarz z drewnianą trzypiętrową nastawą. W głównym polu umieszczono obraz na desce przedstawiający Ukrzyżowanie, powyżej Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie. Na gzymsie i szczycie ustawiono rzeźby przedstawiające Adama i Ewę, a ponad nimi anioły. W ołtarzu – profile w kształcie orlich głów, ślimacznic z kwiatowymi łańcuchami oraz formą ornamentu okuciowego. Obraz Ecce Homo, który w okresie międzywojennym umieszczony był na ołtarzu, obecnie zdobi ścianę północną. W pobliżu ołtarza stoi drewniana chrzcielnica wsparta na trzonie ozdobionym rzeźbionymi scenami z Adamem i Ewą oraz Zbawicielem. Na kielichu i pokrywie chrzcielnicy znalazły się kartusze z cytatami z Biblii i elementami herbowymi rodu Wussow. W podobny sposób ozdobiona była balustrada chóru, której pola wypełniają dziś elementy ludowego zdobnictwa kaszubskiego. Na chórze zachowały

się organy z wytwórni Schuricht-Danzig, zbudowane na bazie instrumentu z XVIII w. Na ołtarzu znajdują się cynowe lichtarze. Pozostałe interesujące zabytki – a pośród nich dwa dzwony, ambona i drewniana tablica upamiętniająca żołnierzy poległych w I wojnie światowej oraz kute żelazne krzyże nagrobne zwane kaszubskimi, które stały na przykościelnym cmentarzu – nie zachowały się do dnia dzisiejszego.

Kościół w Ugoszczy

Najstarsze wzmianki dotyczące wsi Ugoszcz sięgają 1284 r. i chociaż nie wydają się potwierdzone, wskazywać mają na istnienie w Ugoszczy pierwszej świątyni. Bardziej prawdopodobny jest rok 1346, w którym proboszcz Ugoszczy Jan otrzymał uposażenie ziemskie. W 1355 r. posługę kapłańską sprawował tutaj kapelan z bytowskiego zamku. Katolicka parafia funkcjonowała w Ugoszczy do 1545 r., w którym kościół przejęli protestanci. Po śmierci księcia Bogusława XIV przywrócono parafię katolicką.

O formie najstarszej świątyni nie da się powiedzieć nic pewnego poza faktem, iż była drewniana. Najstarszy opis kościoła pochodzi dopiero z 1686 r. i zamieszczony został w wizytacji biskupa kujawskiego Banawentury Madalińskiego. Z zapisu dowiadujemy się, iż kościół w Ugoszczy wzniesiono w konstrukcji drewnianej, prawdopodobnie zrębowej, o ścianach pokrytych gontem. Wizytatorzy znajdują go w złym stanie. Świątynia wyposażona była w dwa ołtarze. Jeden z nich posiadał nieuszkodzony portatył. Była także w dobrym stanie zamykana szafka ołtarzowa (tabernakulum), w której jednak nie przechowywano hostii, gdyż nie rezydował na miejscu żaden kapłan. Przed ołtarzem miała znajdować się drewniana chrzcielnica w kształcie pnia. Do parafii, obok Ugoszczy, należały w 1686 r.: Czarna Dąbrowa, Półczno, Osława Dąbrowa, Sominy, Prądzonka, Kłęczno, Przewóz i Studzienice, gdzie od 1657 r. funkcjonowała filialna kaplica pw. Św. Trójcy, odebrana ewangelikom. Przy kościele parafialnym w Ugoszczy znajdowała się drewniana plebania otoczona ogrodem. W niespełna piętnaście lat później, w 1701 r. na zlecenie biskupa kujawskiego Stanisława Szembeka dokonano kolejnej wizytacji parafii. Zachowały się również wizytacyjne spisy z następnej wizyty, która miała miejsce w 1710 r., tym razem z polecenia biskupa Konstantego Felicjana Szaniawskiego. Wszystkie potwierdzają spójny obraz kościoła w Ugoszczy. Poza XVII-wiecznymi ołtarzami wymieniają zakrystię, potwierdzają obecność drewnianej chrzcielnicy w formie pnia oraz postępującą dewastację budowli. W 1710 r. wzmiankuje się wzniesienie nowej dzwonnicy na przykościelnym cmentarzu, gdzie wciąż jeszcze stała stara wieża przeznaczona do rozebrania oraz kostnica. Przy plebanii wzniesiono dom mieszkalny dla nauczyciela i organisty. Zapisy wizytacyjne podkreślają stale pogarszający się stan budowli, dzięki czemu dowiadujemy się, że posadzka wyłożona była ceglanyimi płytkami, dach, mocno dziurawy, pokryty był drewnianym gontem, a na ścianach znajdowały się zniszczone malowidła z czasów luterzańskich (1545–1637). Wnętrze zdobił też krucyfiks umieszczony prawdopodobnie

w łuku tęczowym. Były tu ławy dla wiernych i niewielkie organy, a w dzwonnicy trzy dzwony. Wnętrze oświetlało sześć okien. Kościół przetrwał do 1736 r. Tę właśnie datę jako czas wzniesienia nowej świątyni wymienia wizytacja z 1766 r., zlecona przez kolejnego biskupa diecezji kujawsko-pomorskiej Antoniego Kazimierza Ostrowskiego, a przeprowadzona przez kanonika kujawskiego Bazylego Złockiego. W nowym kościele o wymiarach 77 stóp długości i 24 szerokości umieszczono trzy ołtarze: główny, poświęcony Najświętszej Marii Pannie, oraz boczne – św. Barbarze i Matce Boskiej Szkaplerznej. Świątynię wzniesiono z drewna na kamiennym fundamencie. Wnętrze oświetlało siedem czterokwaterowych okien. Podłoga nawy była odeskowana, natomiast w prezbiterium wyłożono ją ceglami. Kościół posiadał dwa wejścia. Do zachodniej elewacji dostawiono dzwonnice. Przykościelny cmentarz od czasów reformacji podzielony był na część katolicką i ewangelicką. Ewangelicy w tym okresie korzystali ze swych kościołów w Sominach i Borzytuchomiu. Niedługo po wzniesieniu nowej świątyni powstała też nowa plebania wybudowana w konstrukcji ryglowej wypełnionej cegłą. W parafii odbywały się dwa odpusty, w dniach św. Marii Magdaleny i św. Barbary. Niestety nowa świątynia nie służyła wiernym zbyt długo. Początek XIX w. nie był dla parafii szczęśliwy. W 1811 r. spłonęła plebania, a rok później kościół. Po pożarze nabożeństwa odprawiano w kaplicy Św. Trójcy w Studzienicach, a proboszcz przeniósł się na stałe do Bytowa. Nowy proboszcz od 1815 r. energicznie zabrał się do odbudowania parafii. W 1816 r. wzniesiono plebanię. W 1819 r. przystąpiono do budowy nowego kościoła. Zachowały się z tego czasu szczegółowe kosztorysy i rachunki. Proboszcz planował budowę nowego kościoła, wykorzystując środki pieniężne, jakie miał otrzymać z ubezpieczenia od pożaru. Drewno do budowy dostarczono z królewskich lasów bezpłatnie zgodnie z zasadami patronatu państwowego. We wrześniu 1821 r. większość prac związanych z konstrukcją budowli została ukończona. Do końca roku uporano się z wypełnieniem kwater szkieletowych ścian ceglami oraz pokryto dachówką połacie dachowe. W 1822 r. gotową budowlę zaczęto wyposażać. Organy i dzwony zakupiono ze środków zebranych wśród ofiarodawców. Instrument zbudował w 1823 r. organmistrz Arendt z Gdańska, a dzwony zamówiono u gdańskiego ludwisarza Mayera. Ściany i sufit kościoła pokryto polichromią. W 1826 r. po dokonaniu poprawek w pokryciu dachu umieszczono na wieży wiatrowskaz z chorągiewką i datą.

Niewłaściwie wykonane prace budowlane, być może z powodu oszczędności lub pośpiechu, wymagały poprawek, które trwały do połowy XIX w. Musiano wymienić pokrycie dachu, ceglane wypełnienie ścian i drewno konstrukcji wieży i okna. Następane remonty i uzupełnienia wyposażenia odbywały się już w XX w.

Kościół w Ugoszczy jest orientowany. Bryłę świątyni tworzy prostokątny korpus nawowy nakryty dwuspadowym dachem o szkieletowych, wypełnionych cegłą ścianach, zamknięty od zachodu masywną, drewnianą szalowaną pionowymi deskami wieżą. Wieża zwieńczona jest hełmem pokrytym gontem z iglicą zakończoną krzyżem.

Elewacje boczne – północna i południowa – są niemal symetryczne. Obie ściany słupami konstrukcji szkieletowej dzielą się na 18 części. Odróżnia je miejsce dobudowania drewnianych zakrystii. Ściany boczne kościoła, poza regularnym rytmem kwadratowych pól konstrukcji szkieletowej, różnicują otwory okienne ściśle wpisane w konstrukcję. Pionowe okna o szerokości 1 pola muru i wysokości 2 pól występują w elewacji południowej i północnej symetrycznie. Pola muru w narożnikach wzmocnione są elementami ukośnymi.

Wschodnia ściana kościoła zamyka nawę prosto bez wyodrębnionego prezbiterium. Słupami konstrukcji szkieletowej dzieli się na siedem przęseł. W partii przyziemia pozbawiona jest otworów okiennych i wejściowych, jedynie niewielkie, kwadratowe okno znajduje się w centrum szczytu i ma za zadanie doświetlać strych. Okno to, wraz z ukośnymi pionowymi belkami konstrukcji ułożonymi symetrycznie po obu stronach, wyznaczają oś symetrii szczytowej ściany, nadając smukłości dość przysadzistej bryle świątyni. Czerwień wypalanej cegły pokreślona czernią belek tworzących regularną kratownicę oraz jednolita pozbawiona dekoracji szalowana deskami fasada wieży i przybudówek – nadają budowli surowości i prostoty, która kontrastuje z dekoracyjnością wnętrza.

Prostokątne wnętrze podzielone zostało na trzy nawy poprzez dwa rzędy smukłych filarów. Każdą z naw zamyka ołtarz. Jeden główny i dwa boczne.

W zachodniej części kościoła znajduje się chór muzyczny wsparty na czterech słupach z mieczami oraz na ścianach obwodowych budowli. Balustradę chóru w środkowej części wypełnia klasycystyczny prospekt organowy pochodzący z 1822 r. Dwie pary słupów wspierających chór stanowią zarazem wschodnią konstrukcję przyziemia wieży. Kościół nie posiada podpiwniczenia ani krypty.

We wnętrzu obecnie nie zobaczymy XIX-wiecznej dekoracji malarskiej, która została zakryta białą farbą. Ściany wieńczył niegdyś malarski złoto-żółty iluzjonistyczny gzyms kostkowy oraz dekoracja wykonana za pomocą szablonu. Była to w dolnej partii lamperia złożona z czteroliści, z naprzemiennie występującym greckim krzyżem, kotwicą i sercem zwieńczonym krzyżem. Wzór ten pokrywał również drewniane filary. Poza tym na ścianach wymalowane były iluzjonistyczne kolumny łączące się z gzymsem, co nadawało wrażenia bardziej przestrzennego wnętrza. Odeskowany dziś surowym drewnem sufit, który zaokrąglony przy bocznych ścianach tworzy łuk sugerujący sklepienie, wymalowany był na niebiesko; w centralnej części ozdobiony malowidłem przedstawiającym oko opatrności otoczone obłokami.

Wśród zabytkowego wyposażenia kościoła uwagę zwracają trzy klasycystyczne ołtarze drewniane z początku XIX w. Do ich budowy użyto elementów pochodzących z innych starszych obiektów. Na ołtarzach znajdują się obrazy i figury z początku XX w. oraz 2. połowy wieku XVIII, poświęcone Marii, Marii Magdalenie, Józefowi i Chrystusowi. Ambona, podobnie jak ołtarze, zawiera elementy z okresu poprzedzającego budowę kościoła. Na uwagę zasługują ludowe w swej formie wizerunki

Ewangelistów umieszczone w płycinach kosza ambony. Na ścianach, obok XIX-wiecznych malowanych na płótnie stacji drogi krzyżowej, umieszczono feretrony – dwustronne obrazy przeznaczone do obnoszenia w czasie procesji. Są to najstarsze za-
bytki w świątyni, pochodzące z pierwszej połowy XVIII w. Obrazy namalowane są na blasze i oprawione w drewniane, bogato zdobione, złoczone ramy.

Podsumowanie

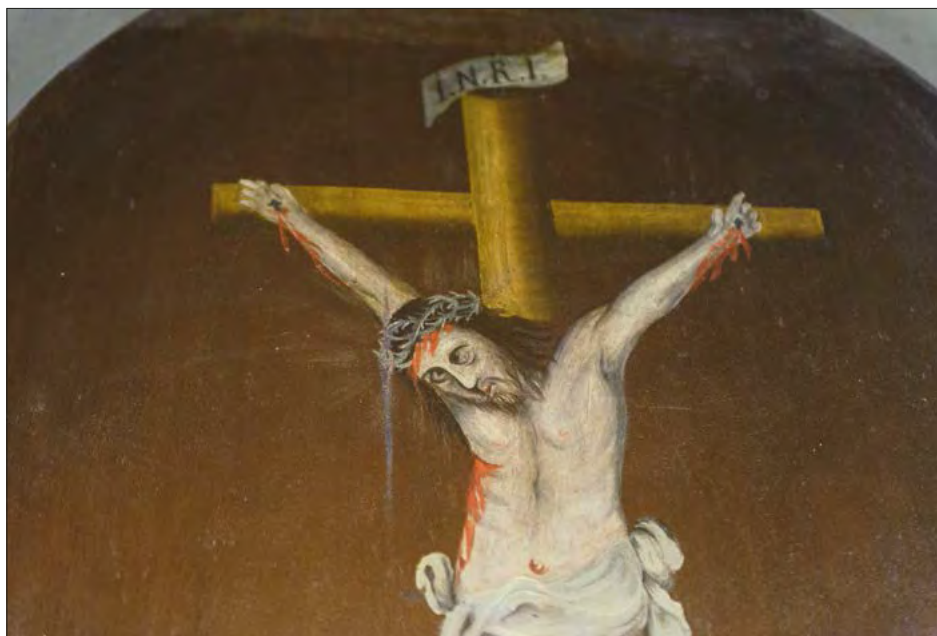
Trzy drewniane świątynie ziemi bytowskiej zachowane do dzisiaj wraz z ich bogatym wyposażeniem stanowią pomnik sakralnego budownictwa drewnianego w jego dwóch odmiennych formach: zrębowej, uważanej za tradycyjną i pierwotną, oraz szkieletowej, kojarzonej nie zawsze właściwie z żywiołem niemieckim, zwanej „pruską”. Poza tym kościoły w Sominach, Jasieniu i Ugoszczy stanowią dziedzictwo kulturowe wielowyznaniowej historii ziemi bytowskiej. Współcześnie odbywają się w nich nabożeństwa katolickie, ale przechowują elementy wyposażenia i dekoracji artystycznej oraz rozwiązań architektury typowe dla praktyk protestanckich. Charakter zarówno architektury, jak i dekoracji nosi cechy sztuki i wrażliwości ludowej.



FOT. 1. Kościół w Jasieniu. Fot. K. Rolbiecki



FOT. 2. Wnętrze kościoła w Jasieniu. Fot. K. Rolbiecki



FOT. 3. Kościół w Sominach. Fragment obrazu ołtarzowego, przedstawiającego Ukrzyżowanie. Fot. K. Rolbiecki



FOT. 4. Kościół w Ugoszczy. Fot. K. Rolbiecki



FOT. 5. Wnętrze kościoła w Ugoszczy. Fot. K. Rolbiecki

Bibliografia

Źródła archiwalne

Narodowy Instytut Dziedzictwa – Oddział Terenowy w Gdańsku

Jasień. Szachulcowy kościół filialny pod wezwaniem Bożego Ciała. Skrócona dokumentacja historyczno-architektoniczna, oprac. M. Obremski, M. Farbiszewski, Toruń 1982.

Sominy. Drewniany kościół filialny pod wezwaniem Matki Boskiej Królowej Polski. Skrócona dokumentacja historyczno-architektoniczna, oprac. M. Obremski, M. Farbiszewski, Toruń 1982.

Ugoszcz. Szachulcowy kościół pod wezwaniem św. Marii Magdaleny. Skrócona dokumentacja historyczno-architektoniczna, oprac. M. Obremski, M. Farbiszewski, Toruń 1982.

Literatura

Dzieje ziemi bytowskiej, red. S. Gierszewski, Poznań 1972.

Historia Bytowa, red. Z. Szultka, Bytów 1998.

Łosiński W., *Osadnictwo plemienne Pomorza (VI–X wiek)*, Wrocław 1982.

Kaczyńska M., *Wpływ obiektów kultu religijnego i elementów małej architektury sakralnej na strukturę przestrzenną i tożsamość krajobrazu*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2016, nr 32.

Kajkowski K., *Średniowieczny Bytów w świetle źródeł archeologicznych*, „Pomorania Antiqua” 2010, t. XXIII.

Te Deum laudamus. Materialne świadectwa duchowości dawnych mieszkańców ziemi bytowskiej, red. M. Kwaśkiewicz, Bytów 2019.

Już po raz trzeci „Zeszyty Wiejskie” wypełniają się tekstami pisanymi w humanistycznej intencji uświetnienia jubileuszu Człowieka Nauki. Tym razem nasze dobre myśli i słowa kierujemy w stronę Profesor Ewy Nowina-Sroczyńskiej związanej z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

Jej osiągnięcia na niwie naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej, Jej doświadczenie życiowe i zawodowe, którym zawsze jest gotowa się dzielić, unikatowa osobowość, życzliwy i serdeczny stosunek do ludzi – wszystkie te elementy sprawiły, że strony tego tomu wartko wypełniły się artykułami przyjaciół, współpracowników i wychowanków. Część z nich podarowała Jubilatce recenzje tych teksów. Jedne i drugie składają się na prezent.

Część tekstów swoją problematyką nawiązuje do głównych obszarów zainteresowań badawczych Jubilatki. Są także inne, wynikające bezpośrednio ze specjalizacji reprezentowanych przez autorów. Każdy starał się jednak ofiarować coś pięknego i mądrego. Coś, co napełni radością serce, a humanistyczną refleksją – umysł. Życzymy, aby Pani Profesor, zagłębiwszy się w lekturę tego tomu, poczuła się jak na Uczcie Babette – uroczyście, odświeżenie i błogo, a sam jubileusz niech posłuży afirmacji życia i tego, co w nim najważniejsze, czyli miłości oraz przyjaźni.

Ad multos annos!

Redakcja „Zeszytów Wiejskich”

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 635 55 77

